

Université de Montréal

**PROXIMITÉ À DISTANCE :
LES FONCTIONS CRITIQUES DE LA MIMËSIS
DANS LA PENSÉE DE THEODOR W. ADORNO**

par
Martin Desrosiers

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Ph.D en philosophie

Septembre 2015
©Martin Desrosiers, 2015

Table des matières

Résumé.....	iv
Abstract	v
Avertissement	vi
Remerciements	viii

AVANT-PROPOS : L'ÉNIGME DE LA MIMËSIS ADORNIENNE	1
---	----------

O.O. INTRODUCTION : LES FONDEMENTS NORMATIFS DE LA CRITIQUE ADORNIENNE	7
---	----------

0.1. Un humanisme négatif? Critique et sauvetage du <i>kitsch</i> humaniste	8
0.1.1. <i>Deutung</i> : la nature humaine comme objet d'interprétation	13
0.1.2. <i>Eingedenken</i> : la nature humaine comme objet de remémoration	22

1.0. LES FONCTIONS CRITIQUES DE LA MIMËSIS ADORNIENNE	34
--	-----------

1.1. Un concept polymorphe : typologie des emplois et des fonctions de la mimËsis.....	36
1.1.1. <i>Expression</i> : la mimËsis comme trait bioanthropologique	44
1.1.1a) De la <i>mimËsis de la mort</i> à la <i>mimËsis agonistique</i>	45
1.1.1b) De la <i>mimËsis agonistique</i> à la <i>mimËsis de la mimËsis</i>	53
1.1.2. <i>ExtËriorisation</i> : la mimËsis comme compétence épistémique.....	60
1.1.2a) La critique habermasienne de la mimËsis adornienne.....	61
1.1.2b) Affinité mimétique et intellection.....	65
1.1.3. <i>Subversion</i> : la mimËsis comme stratégie critique	75
1.1.3a) MimËsis et ruse ulysienne	76
1.1.3b) Les ruses de la critique adornienne.....	82

2.0. MIMIKRY : LE POTENTIEL BIOANTHROPOLOGIQUE DE LA MIMËSIS	99
2.1. « Néobarbarie » : animalité et aveuglement anthropocentriques	101
2.1.1. « Régression sous emprise » : la bêtise du sujet anthropocentrique	102
2.1.2. « Dénégation idéaliste » : la critique adornienne de l'anthropocentrisme kantien	110
2.2. « Le supplément » : morale et corporéité chez Adorno	120
2.2.1. « Un motif matérialiste sans fard » : les conditions somatiques de la volonté.....	123
2.2.2. « L'impulsion pré-égoïque » : le moment mimétique de l'agir moral	133
2.3. Conclusion : la <i>Mimikry</i> , l'expression d'une nature contrariée	147
3.0. AFFINITÄT ET ENTÄUSSERUNG : LE POTENTIEL ÉPISTÉMIQUE DE LA MIMËSIS	151
3.1. « Captivité catégorielle » : les crises de la conscience identifiante	153
3.1.1. Crise de l'expérience spirituelle : <i>Entgeistung</i> , ou la double déspiritualisation de la <i>chose</i> et du sujet	155
3.1.2. Crise de la pratique philosophique : <i>Entdenken</i> , ou la fin des grands efforts idéalistes.....	165
3.1.3. Crise du concept : insuffisance et surabondance de l'identification conceptuelle	171
3.2. « Sans victime ni vengeance » : le mouvement mimétique comme correctif à la conscience identifiante	183
3.2.1. L'affinité mimétique, condition de l'intellection.....	184
3.2.2. <i>Priorité de l'objet</i> : le moment de la destitution matérialiste	190
3.2.3. <i>Décentrement</i> : le moment de la dislocation critique	201
3.2.3a) Aliénation et extériorisation dans la tradition hégéliano-marxiste	204
3.2.3b) Le mouvement mimétique comme aliénation progressive	221
3.3. Conclusion : le motif, le mouvement et le modèle épistémiques de la mimésis	235

4.0. METHEXIS SUBVERSIVE : LE POTENTIEL STRATÉGIQUE DE LA MIMËSIS	241
4.1. « Virtuosité du désespoir » : la surenchère mimétique de l’art radical.....	243
4.1.1. L’insociable sociabilité de l’art	250
4.1.2. La dé-définition dialectique de l’œuvre radicale	258
4.1.2a) L’œuvre à l’assaut de ses antécédents	259
4.1.2b) L’œuvre à l’assaut de sa présence	265
4.1.2c) L’œuvre à l’assaut de son avenir	272
4.2. « Vivacité mortelle » : mort de l’art et art de la mort chez Samuel Beckett.....	281
4.2.1. « Du gris au noir » : le moment <i>expressif</i> de la mimésis beckettienne	287
4.2.2. « La miniscule promesse de bonheur » : le moment <i>utopique</i> de la mimésis beckettienne	296
4.2.3. « Que cela pue l’artifice » : le moment <i>autophage</i> de la mimésis beckettienne....	302
5.0. CONCLUSION : LA MIMËSIS ADORNIENNE, UNE CONSTELLATION CONCEPTUELLE	312

Bibliographie des œuvres citées

a. Textes de Theodor W. Adorno	322
a1) Œuvres complètes	322
a2) Autres ouvrages en allemand.....	323
a3) En traduction	323
a4) En langue anglaise	325
b. Autres sources primaires.....	325
c. Sources secondaires	328
c1) Ouvrages sur Adorno	328
c2) Articles et chapitres sur Adorno	329
c3) Autres sources secondaires	331

Résumé

La présente thèse entend donner sens à un concept qui occupe une place centrale au sein de la pensée de Theodor W. Adorno mais qui, parce que notoirement difficile à définir, n'a pas reçu l'attention qu'il mérite : la mimésis (*Mimesis*). Il s'agira, plus exactement, de comprendre la mimésis comme un point nodal de la critique adornienne, qui nous permet de comprendre *au nom* et *en vue* de quoi elle se déploie. Car sous toutes ses acceptions – et nous verrons qu'elles sont fort variées – la mimésis adornienne est toujours invoquée dans le but de contrecarrer les tendances hétéronomes (c'est-à-dire : déshumanisantes) propres aux sociétés capitalistes avancées. Surtout, elle est constamment présentée comme un correctif *matérialiste* au type de rationalité abstraite qui sous-tend ces sociétés.

Cette tâche s'avère d'autant plus lourde que, malgré son important poids normatif, la mimésis ne fait pas l'objet, chez Adorno, d'une théorisation explicite. Il nous faudra pallier cette indétermination, en identifiant d'abord les assises normatives les plus premières de la critique adornienne (0.0. Introduction : les fondements normatifs de la critique adornienne), pour ensuite rendre compte des fonctions particulières qu'occupe la mimésis au sein de cette critique (1.0. Les fonctions critiques de la mimésis adornienne). Ce travail de débroussaillage exégétique et interprétatif nous permettra de constater que la mimésis adornienne recèle trois types de potentiels critiques distincts. D'abord, en ce qu'elle est présentée – dans les travaux des années 1930 et 1940 surtout – comme une impulsion psychosomatique à même de trahir, l'instant d'une brève résistance, la violence infligée à la nature intérieure et extérieure de l'homme par les forces réificatrices de la rationalité instrumentale (*Instrumentelle Vernunft*), la mimésis adornienne peut être comprise comme un mimétisme (*Mimikry*) bioanthropologique dont la valeur est principalement *expressive* (2.0. *Mimikry* : le potentiel bioanthropologique de la mimésis). Ensuite, lorsqu'elle sera pensée – à partir de la fin des années 50 surtout – comme une compétence proprement épistémique qui permet au sujet connaissant de rencontrer à nouveau puis de redéterminer les objets de son expérience, la mimésis adornienne peut être comprise comme un correctif critique à la logique appropriative de la pensée identifiante (*identifizierendes Denken*) (3.0. *Affinität* et *Entäusserung* : le potentiel épistémique de la mimésis). Enfin, dans la mesure où elle informe le *modus operandi* de l'œuvre d'art d'avant-garde telle que défendue par Adorno dans la *Théorie esthétique*, et qui consiste à détourner, en les retournant contre elles-mêmes, les contraintes imposées par le monde totalement administré (*total verwaltete Welt*), la mimésis peut être comprise comme une *Methexis* subversive, c'est-à-dire comme une stratégie séditeuse à même de conjurer l'hétéronomie sociale en l'anticipant et en l'incorporant (4.0. *Methexis* subversive : le potentiel stratégique de la mimésis). Ainsi, tout en voulant rendre justice à la très grande polysémie du concept, nous aimerions démontrer que la mimésis adornienne pointe constamment vers une forme ou une autre de résistance : comme *expression*, comme *extériorisation* ou comme *subversion*.

Mots clés : Philosophie – Adorno – Mimésis – Nature – Histoire – Dialectique.

Abstract

The main goal of this thesis is to give meaning to a concept which, despite being central to the thought of Theodor W. Adorno, is notoriously difficult to grasp, and for that reason, has not received the critical attention it deserves: mimesis (*Mimesis*). More precisely, this thesis will present mimesis as a central principle which grounds the particular type of philosophical critique developed and defended by Adorno. Despite its different meanings – and they are numerous, as we shall see –, adornian mimesis is always invoked as a means of countering the heteronomous (that is to say, dehumanizing) tendencies at the heart of advanced capitalist societies. Above all, we will try to show that mimesis is presented by Adorno as a *materialist* corrective to the type of abstract rationality that underlies these societies.

This task is a difficult one, since for all its normative importance, the concept of mimesis is never conceptualized as such by Adorno, but simply alluded to. We will try to compensate for this indeterminacy, firstly, by identifying the most fundamental normative underpinnings of Adorno's thought (0.0. Introduction : les fondements normatifs de la critique adornienne), and secondly, by giving a full account of the different critical contributions that mimesis brings to it (1.0. Les fonctions critiques de la mimésis adornienne). This exegetical and interpretative effort will enable us to see that Adorno's concept of mimesis contains three distinct critical potentials. First, insofar as it is presented – especially in the works of the late 1930s and 1940s – as a psychosomatic impulse which gives lie, momentarily, to the violence inflicted on man's interior and exterior nature by the reifying forces of instrumental rationality (*Instrumentelle Vernunft*), Adorno's mimesis can be understood as a bioanthropological mimicry (*Mimikry*) (2.0. Mimikry : le potentiel bioanthropologique de la mimésis). Secondly, insofar as it is presented – more often in the works of the late 1950s and onward – as an epistemological competence by which the thinking subject is able to re-encounter and re-determine the objects of his experience, adornian mimesis can be seen to counteract the appropriative logic of identity thinking (*identifizierendes Denken*) (3.0. Affinität et Entäusserung : le potentiel épistémique de la mimésis). Finally, insofar as it informs the radical artwork's *modus operandi* – as it is defended by Adorno in his unfinished *Aesthetic Theory* –, that is, its capacity to subvert the constraints of the totally administered world (*total verwaltete Welt*) by incorporating them, adornian mimesis can be understood as a strategic *Methexis*, as a seditious tactic by which heteronomous forces can be at once anticipated and countered (4.0. Methexis subversive : le potentiel stratégique de la mimésis). Thus, while looking to do justice to the rich polysemy of the concept of mimesis in Adorno, we would also like to show what, in all its forms, it points towards one form or another of resistance: as *expression*, *exteriorization* or *subversion*.

Keywords: Philosophy – Adorno – Mimesis – Nature – History – Dialectics.

Avertissement

Afin de ne pas alourdir inutilement l'appareil de notes en fin de texte, les renvois aux ouvrages les plus souvent cités d'Adorno sont abrégés :

ACTU : « L'actualité de la philosophie », *L'actualité de la philosophie*, trad. Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten, Anne Le Goff, Florian Nicodème, Matthias Nicodème, sous la direction de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2008 / *Die Aktualität der Philosophie*. GS 1. Çi-après, GS.

CUR : *Current of Music : éléments pour une théorie de la radio*, trad. Pierre Arnoux, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

DN : *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot et Rivages, 1992 / *Negative Dialektik*, GS 6.

DR : *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974 / *Dialektik der Aufklärung*, GS 3.

FS : *Figures sonores*, Genève, Éditions Contrechamps, 2006 / *Musikalische Schriften I. Klangfiguren*, GS 16.

JA : *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989 / *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, GS 6.

LGF : *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Nachgelassene Schriften*, Band 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.

MÉTA : *Métaphysique. Concept et problèmes*, trad. Christophe David, Paris, Payot, 2006 / *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998.

MC : *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003 / *Kritische Modelle*, GS 10.2.

MM : *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot et Rivages, 2001 / *Minima Moralia*, GS 4.

MOM : *Moments musicaux*, trad. Martin Kaltnecker, Genève, Éditions Contrechamps, 2003 / *Moments musicaux*, GS 17.

NB : *Notes sur Beckett*, trad. Christophe David, Caen, Nous, 2008, pp. 39-98 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, München, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, 1994.

NL1 : *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1984 / *Noten zur Literatur*, GS 11.

TC : *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, trad. Christophe David et

Alexandra Richter, Paris, Payot, 2011 / *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5.

TE : *Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1976 / *Ästhetische Theorie*, GS 7.

PNM : *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Gallimard, 1962 / *Philosophie der neuen Musik*, GS 12.

PMP : *Probleme der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften*, Band 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.

PRI : *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003 / *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, GS 10.1.

QUF : *Quasi una fantasia*, trad. Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1982 / *Musikalische Schriften II*, GS 16.

VND : *Vorlesung über Negative Dialektik, Nachgelassene Schriften*, Band 16, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.

Remerciements

Cette thèse est dédiée à Bibiane Roy, ma mère. Je lui dois tout.

Je tiens d'abord et surtout à remercier M. Iain Macdonald, mon directeur de thèse. Je le remercie, avant tout, de m'avoir inculqué sa passion infatigable pour la pensée adornienne, et de m'avoir encouragé à ne jamais abandonner, malgré la douleur et la patience qu'il implique, le travail du négatif. Mais je le remercie aussi pour sa générosité, sa patience, et sa confiance, sans lesquelles ce projet n'aurait pas été mené à terme. Je lui en serai toujours reconnaissant.

Je tiens aussi à remercier mes « camarades adorniens » : Pierre-François Noppen, William Ross et Xander Selene. Leur présence m'aura été plus bénéfique, intellectuellement et personnellement, qu'ils ne pourraient le penser. Merci, aussi, à mes collègues du département de philosophie du Collège Jean-de-Brébeuf, en particulier Olivier Dionne et Étienne Diotte, pour leurs conversations stimulantes. Merci également à Marie-Ève Poulin pour sa relecture du manuscrit.

J'aimerais également souligner la contribution de M. Gérard Raulet, professeur à l'Université Paris-Sorbonne, qui m'a offert de précieux conseils intellectuels, et qui m'a généreusement accueilli lors de séjours de recherche à Paris. Merci également à M. Josef Früchtel, professeur à l'Université d'Amsterdam, qui m'a permis de participer à son séminaire à l'automne 2010.

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans le soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH), du Centre canadien d'études allemandes et européennes (CCEAE) et du département de philosophie de l'Université de Montréal. Elle a aussi été rendue possible par Mme. Pierrette Delisle, technicienne en gestion des dossiers étudiants du département de philosophie, dont l'efficacité m'a permis de survivre aux nombreuses exigences bureaucratiques qu'implique ce genre de travail.

Finalement, j'aimerais exprimer toute ma gratitude envers Céline Riverin, ma collègue préférée. Elle m'a redonné goût, par son exemple, à la philosophie universitaire. Elle m'a surtout permis, grâce à son humour et à son écoute, de survivre à la « phase terminale » du présent travail.

AVANT-PROPOS : L'ÉNIGME DE LA MIMÉSIS ADORNIENNE

La critique adornienne, et c'est sans doute son trait le plus distinctif, est d'une intransigeante *négativité*.

Elle est d'abord *négative* au sens courant du terme, puisque le portrait qu'elle dresse des ravages engendrés par ce qu'il est convenu d'appeler le « progrès » civilisationnel reste résolument sombre : inversant la téléologie habituelle qui, depuis l'*Aufklärung*, nous fait progressivement passer de la sauvagerie à la *Kultur*, Adorno rassemble sous un même continuum historique la barbarie ancestrale du primitif et la *néobarbarie* de l'humain « éclairé ». Le verdict tombe dès le premier grand ouvrage de théorie critique, soit la *Dialectique de la raison* rédigée avec Max Horkheimer entre 1942 et 1944, et qui contient sans doute l'une des philosophies de l'histoire les plus terribles de la tradition : si « l'humanité, au lieu de s'engager dans des formes humaines, sombre dans une nouvelle forme de barbarie¹ », c'est non seulement que les promesses d'une raison émancipatrice ont été trahies, puisque cette trahison signale le retour d'une sauvagerie qui, oublieuse d'elle-même, s'adjoint en se sublimant les forces justificatrices d'une rationalité instrumentale. Le retour d'une irrationalité rationalisée, donc, qui n'est rien d'autre qu'une sauvagerie reconduite à la puissance de deux. Ainsi, la *négativité* de la critique adornienne l'amène à tirer puis à assumer toutes les conséquences critiques de sa lucidité historique, et l'oblige à ne rien concéder à l'idéologie du progrès : « Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique² ». Vaut mieux, aux yeux d'Adorno, porter un regard honnête sur notre échec historique, au risque d'une certaine dureté, que d'entretenir de faux espoirs, au prix d'une reproduction aveugle de l'hétéronomie sociale.

Négative, la critique adornienne l'est aussi au sens hégéliano-marxiste du terme, dans la mesure où elle entend anéantir les catégories réifiées et les opinions pétrifiées qui, promues par le sens commun, sont constitutives de notre rapport faussé au réel – ou en langage plus proprement adornien, à « désintégrer (*zerfallen*) » les fausses immédiétés « apprêtées et

¹ DR, p. 13 / GS 3, p. 11.

² DN, p. 387 / GS 6, p. 314.

objectivisées (*zugerüsteten und vergegenständlichten*) » par la « pensée identifiante (*identifizierendes Denken*) » et reproduites par le « monde totalement administré (*total verwaltete Welt*) ». Lourde tâche lorsque, comme le veut la fameuse formule d'Adorno, « il n'y a plus rien d'innocent³ ». Car en plus des attaques organisées par la rationalité instrumentale contre la nature intérieure et extérieure de l'humain, des violences matérielles et symboliques infligées par le capitalisme sur le plus grand nombre et de l'abrutissement aliénant qu'impose aux masses l'industrie culturelle, la négativité adornienne n'épargne pas non plus les formes de vie qui, apparemment, pourraient nous en offrir un répit : nos loisirs, nos rapports amoureux, nos expériences affectives les plus intimes sont aussi contaminés et doivent aussi être passés au crible d'un examen critique. C'est tout le propos des *Minima Moralia*, ensemble d'aphorismes rédigés à partir de 1943, dans lesquels la critique adornienne exerce, sans compromis, sa force négatrice : puisqu' « il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas⁴ », cette fausseté doit faire l'objet d'une critique aussi inexorable que les conditions qui l'entretiennent. Adorno ne prédit pas la catastrophe, puisque son regard critique la croise à tous les instants. C'est pourquoi le travail du négatif qu'il exige reste aussi constant et, de par cette constance, aussi exigeant.

Mais la négativité adornienne, en un troisième sens, se caractérise aussi par une méfiance philosophique vis-à-vis de toute *positivité*, c'est-à-dire de toute prétendue immédiateté, comme de toute *déterminité* fixe. Bien sûr, cette méfiance s'explique pour une part par le caractère résolument dialectique de la critique adornienne qui, suspicieuse de toute unilatéralité, cherche à maintenir ses contenus en tension permanente avec eux-mêmes. C'est que toute affirmation non qualifiée serait déjà une compromission. Or elle est à comprendre, cette méfiance obstinée, non seulement comme un principe de précaution, mais comme obéissant à une logique *subversive* : il ne s'agit jamais, chez Adorno, d'opposer de manière binaire la fausseté d'une vie corrompue à l'idéal abstrait d'une existence enfin authentique, ni de contrer la dénaturalisation de l'humain par le fantasme d'une nature réconciliée en elle-même, mais de retrouver à même les formes distordues de l'humain les signes d'une humanité autre. En effet, Adorno n'ose dégager l'indice de nouvelles possibilités d'existence qu'au

³ MM, p. 25 / GS 4, p. 26.

⁴ MM, p. 48 / GS 4, p. 43.

moyen d'une critique immanente du réel qui les bloque⁵. Toute autre négation, qui voudrait se formuler *ab extra*, serait une dénégation qui reconduirait malgré elle ce qu'elle cherche à dépasser. Nous retrouvons là le sens proprement adornien de la négativité critique : puisque « même l'arbre en fleur ment⁶ », « seul le regard posé sur l'arbre desséché dans la chaleur ardente fait pressentir la majesté du jour illuminant le monde⁷ ». Autrement dit, l'espoir d'une vie vraie ne saurait être tiré d'un quelconque restant de nature non pervertie, puisqu'elle est à retrouver à même la vie fausse et nulle part ailleurs. C'est-à-dire que l'espoir n'est permis qu'à celui qui prend acte, sans jamais flancher, du désespoir objectif : « La négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire⁸ ». C'est une des idées centrales de ce qui deviendra son testament philosophique, à savoir la *Dialectique négative* de 1966 : portée à son paroxysme, la négativité se trahit, laissant poindre ce qu'elle occulte, engendrant ce qu'elle enferme. De là, donc, une certaine obstination chez Adorno, une résolution entêtée à séjourner, patiemment, auprès des objets de sa critique. Mais de là, aussi, la lourdeur assumée du propos adornien, qui seule permet de pressentir de nouveaux possibles : « J'ai exagéré le côté sombre, suivant la maxime selon laquelle de nos jours seule l'exagération permet encore de transmettre la vérité⁹ ». Cette transmission reste d'autant plus difficile qu'elle ne peut passer, encore et toujours, que par les canaux d'une communication strictement négative.

Une telle intransigeance explique sans doute pourquoi les commentateurs d'Adorno se seront bien souvent butés au problème de la *normativité* censée fonder puis conduire sa critique : en quoi le séjour incessant auprès du négatif que recommande la critique adornienne peut-il être philosophiquement fructueux? Aussi, comment définir l'alpha axiologique et l'oméga idéal entre lesquels cette négativité doit encore et toujours se maintenir? C'est déjà le problème qui préoccupe Jürgen Habermas lorsque, dans les dernières sections des tomes I et II

⁵ Pour tout ce qui concerne de près ou de loin la question du possible chez Adorno, nous renvoyons aux travaux de Iain MACDONALD (« Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno », *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, sous la direction de Pierre-François Noppen, Gérard Raullet et Iain Macdonald, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, pp. 343–357; « "What Is, Is More than It Is": Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, no. 1, 2011, pp. 31–57). Le concept du possible tel que mis en œuvre dans la présente thèse est largement tributaire de ces travaux.

⁶ MM, pp. 25-26 / GS 4, p. 26.

⁷ DR, p. 232 / GS 3, p. 248.

⁸ MM, p. 333 / GS 4, p. 283.

⁹ MC, p. 108 / GS 10.2, p. 567.

de la *Théorie de l'agir communicationnel* de 1981, il reprochera aux penseurs de la première génération de l'école de Francfort d'accuser un déficit normatif. Dans la mesure où leur critique par trop totalisante ne permettrait pas de penser une rationalité qui soit autre chose que l'expression d'une nature aveugle, Habermas y verra une négativité qui est non seulement en contradiction avec elle-même, mais qui sape ses propres fondements. En refusant de se donner les moyens normatifs de ses ambitions critiques, la théorie critique d'Adorno et de Horkheimer se serait elle-même sabotée. C'est le premier moment du « tournant communicationnel » qu'empruntera, sous l'égide de Habermas, la théorie critique. Pourtant, bon nombre de commentateurs récents auront souhaité, envers et contre la critique habermasienne, aider la négativité adornienne à sortir de son impasse normative en explicitant les fondements théoriques et en dégageant les conséquences éthiques. Ces tentatives de sauvetage sont toutefois risquées dans la mesure où, trop souvent, elles tendent à sacrifier l'intransigeance de la négativité adornienne, c'est-à-dire à couper court à la dialectique incessante qu'elle exige.

De là notre intérêt pour le concept de mimésis (*Mimesis*) chez Adorno. Car s'il est un terme dans l'univers sémantique adornien qui permettrait non seulement d'asseoir la critique (de reconnaître *au nom* de quoi elle s'articule) mais aussi d'entrevoir certains de ses apports affirmatifs (d'apercevoir, ne serait-ce que négativement, *en vue* de quoi elle se déploie), il s'agit selon nous de cette même mimésis. En effet, la mimésis serait – nous aimerions le démontrer – un des points nodaux normatifs les plus importants de la critique adornienne. De fait, la centralité de cette notion – qui, quantitativement, est partout présente dans le corpus adornien et qui, qualitativement, y occupe un ensemble de fonctions critiques cruciales – s'explique selon nous par le lourd poids normatif qui lui est accordé : lorsque l'intransigeance de la critique semble rencontrer sa dernière limite parce que, faute de fondement, elle risque l'implosion, donc dans les moments les plus critiques de la critique, la mimésis semble servir de dernier appui normatif. C'est ce qui aura d'ailleurs fait dire à Habermas, dès la rupture de 1981, que les références énigmatiques faites par Adorno à une éventuelle mimésis émancipatrice sont précisément les symptômes du déficit normatif qu'elles cherchent tant bien que mal à combler. C'est là, nous le verrons, méconnaître à la fois la richesse sémantique du terme (qui est à comprendre, non seulement comme un mystérieux trait bioanthropologique, mais aussi comme comportant un fort potentiel épistémique, stratégique et éthique) et, par

conséquent, passer sous silence sa valeur proprement critique. En effet, la mimésis nous est présentée à la fois comme ce qui est inconsciemment réprimé par la pensée dominante, ce qui est involontairement reconduit par la pensée dominante et ce qui, une fois revalorisé, permettrait à cette pensée d'être autre chose qu'un simple outil de domination. Il nous faudra démêler le tout. Ce sera l'ambition principale de notre thèse.

Or – et c'est là tout notre problème – les commentateurs ayant traité de près ou de loin (mais trop souvent de loin¹⁰) le problème de la mimésis chez Adorno et qui ne s'entendent ni sur sa signification philosophique, ni sur la fonction critique qu'elle occupe, conviennent tous du fait qu'il s'agit d'un concept confus. Ainsi la mimésis adornienne est-elle décrite comme « une notion notoirement difficile à saisir¹¹ », comme un « concept protéiforme¹² », comme « un concept fondamental, ni explicité ni argumenté, mais toujours invoqué¹³ », comme « une présence organisationnelle absente¹⁴ », comme la « face cachée¹⁵ » ou « l'opérateur obscur¹⁶ » de la pensée adornienne ou, tout simplement, comme « un des mots les plus difficiles à comprendre dans le lexique adornien¹⁷ ». Le caractère sous-déterminé de la mimésis adornienne est d'autant plus étonnant que son importance théorique reste indéniable : depuis les discussions protocolaires qui servent de laboratoire à la *Dialectique de la raison* (où la mimésis fait l'objet de nombreux échanges entre Horkheimer et Adorno) jusqu'aux travaux les plus tardifs des années 1960 telles *Dialectique négative* et *Théorie esthétique* (où la mimésis

¹⁰ Il n'existe que deux monographies importantes consacrées à la question de la mimésis chez Adorno. Celle de Josef FRÜCHTL (*Mimesis : Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen + Neumann, 1986, 337 p.) reste extrêmement importante dans la mesure où elle parvient à repérer les sources et influences principales de la mimésis adornienne (et nous lui sommes, sur ce point, très redevable), mais elle laisse quelque peu en plan la question de ses apports et conséquences proprement critiques. Si l'ouvrage de Karla L. SCHULTZ (*Mimesis on the Move : Theodor W. Adorno's Concept of Imitation*, New York, Peter Lang, 1990, 204 p.) rend bien compte de l'importance du concept dans le seul contexte de la *Dialectique de la raison* (et dans une moindre mesure, dans celui de la *Théorie esthétique*), il ne rend pas suffisamment justice à la polysémie du terme – puis, de là, aux différents potentiels critiques qu'il renferme.

¹¹ HAMMER, Espen, "Minding the World : Adorno's Critique of Idealism", *Philosophy & Social Criticism* 26, 2000, p. 84. [Nous traduisons]

¹² ZUIDERVAART, Lambert, "Introduction", *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, eds. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 7. [Nous traduisons]

¹³ JAMESON, Fredric, *Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990, p. 64. [Nous traduisons]

¹⁴ *Ibid.*, p. 127. [Nous traduisons]

¹⁵ NICHOLSEN, Shierry Weber, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, p. 138. [Nous traduisons]

¹⁶ TAUSSIG, Michael, *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York-London, Routledge, 1993, p. 45. [Nous traduisons]

¹⁷ YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of Theodor Adorno*, New York-London, Routledge, 2004, p. 109. [Nous traduisons]

est constamment mise de l'avant, dans des contextes très variés), elle semble toujours être au cœur des préoccupations adorniennes.

Quitte à devoir schématiser, il nous faudra dresser un portrait général des divers usages du concept de mimésis dans le corpus adornien (1.1. Un concept polymorphe : typologie des emplois et des fonctions de la mimésis chez Adorno) afin d'en distinguer les différentes fonctions : à savoir, ses fonctions bioanthropologique (la mimésis en tant que mimétisme [*Mimikry*], qui renvoie à une invincible expressivité somatique à même de contredire la réification du corps), épistémique (la mimésis en tant que *Affinität* et comme *Entäusserung*, comprise comme un décentrement du sujet par rapport à lui-même pouvant le sortir de l'isolement auquel le confine la pensée identifiante) et stratégique (la mimésis en tant que *Methexis* subversive, comprise comme négation déterminée, dans et par son détournement, de l'hétéronomie sociale). Les chapitres subséquents seront chacun consacrés à l'analyse de l'une de ces trois fonctions. Par contre, ce travail exégétique ne sera intéressant qu'à condition d'avoir préalablement dégagé les fondements et engagements normatifs de la critique adornienne : parce que la mimésis ne prend sens qu'une fois replacée dans le contexte plus général de cette critique, nous devons emprunter, pour commencer, un long détour (0.0. Introduction : les fondements normatifs de la critique adornienne) visant à rendre compte des particularités de l'humanisme d'Adorno, qui informe implicitement l'ensemble de sa pensée.

O.O. INTRODUCTION :
LES FONDEMENTS NORMATIFS DE LA CRITIQUE ADORNIENNE

Il nous faut d'abord mettre au jour les principes normatifs les plus fondamentaux de la critique adornienne. Nous commencerons, pour ce faire, en marquant deux grandes différences théoriques entre « l'humanisme officiel (*offiziellen Humanismus*) » consacré par la tradition bourgeoise et « l'humanisme réel (*realen Humanismus*) » qui sert d'assise normative à la critique adornienne. La distinction entre ces deux types d'humanisme est en quelque sorte canonique : déjà chez le jeune Marx, l'inconséquence de l'humanisme bourgeois est opposée à un humanisme « incarné », celui qui, ne se contentant pas de vœux pieux, interroge les conditions matérielles d'une émancipation *concrète* du genre humain. Par contre, sous la plume d'Adorno, cette distinction, bien que fondamentale, n'est qu'implicitement tracée. De plus, elle sert deux intentions critiques différentes, et il importe de les différencier.

Il s'agira d'abord d'insister sur la critique *historiciste* (d'inspiration hégéliano-lukácsienne) qu'oppose Adorno aux prétentions ontologiques et téléologiques de l'humanisme issu de la grande anthropologie bourgeoise, pour ensuite démontrer que cette critique s'accompagne par ailleurs d'un correctif *naturaliste* (d'inspiration nietzschéano-freudienne). C'est que la critique généalogique de l'humanisme bourgeois développée par Adorno est double : elle cherche à rappeler l'« humanité » abstraitement idéalisée par les humanistes à ses conditions d'émergence historiques (à historiciser tout appel à une nature humaine essentialisée) et à ses conditions d'émergence naturelles (à comprendre cet appel même comme procédant de la détermination naturelle d'une pulsion d'autoconservation invaouée). Aussi, en nous référant également aux concepts clés d'interprétation (*Deutung*) et de re-souvenir (*Eingedenken*), nous aimerions suggérer que la généalogie historiciste d'Adorno gagne à être comprise dans le cadre d'une transformation de la pensée philosophique en pratique interprétative (de manière à ne pas la confondre avec un simple nominalisme anthropologique), alors que sa généalogie naturaliste gagne à être renvoyée à la tentative proprement dialectique visant, par le re-souvenir critique, à sauver le potentiel d'une nature violentée (de manière à ne pas y voir un naturalisme naïvement romantique). Ainsi, l'humanisme adornien naîtrait d'une double critique généalogique qui, d'une part, cherche à défamiliariser la seconde nature naturalisée de l'humain en démontrant qu'elle est le fruit de

médiations historiques et qui, d'autre part, cherche à récupérer le potentiel proprement humain que ruine ces mêmes médiations.

0.1. Un humanisme négatif? Critique et sauvetage du *kitsch* humaniste

Dans une courte note tardive qui en dit pourtant long sur le rapport tendu qu'aura toujours entretenu la théorie critique avec la tradition humaniste, Horkheimer offre l'aveu suivant : « Notre philosophie pratique est l'humanisme. Que les hommes ne souffrent d'aucune misère, mieux, que la créature puisse s'épanouir, tel est le but de l'action générale. [...] Aussi *kitsch* que cela semble, nous ne connaissons pas d'autres critères suprêmes¹ ». Adorno, aussi, n'évoquera le concept d'humanité qu'avec grande hésitation, puisqu'il s'agit « d'une de ces expressions qui réifient et donc falsifient des enjeux cruciaux, du simple fait qu'on les emploie² ». Mais si la théorie critique ne peut se réclamer qu'à contrecœur du *kitsch* humaniste, cela ne tient pas uniquement à ce que les formes traditionnelles de l'humanisme seraient simplement démodées, c'est-à-dire dépassées par les événements sociohistoriques. Certes, le *kitsch* peut être compris, suivant la première définition philosophique qu'en propose Adorno lui-même, comme « le précipité de formes dévaluées et d'ornements vides tirés d'un monde formel isolé de son contexte immédiat³ ». Certes, donc, dans sa « précipitation historique », terme chimique par lequel Adorno cherche à traduire l'idée d'une réification progressive, l'humanisme ne se sera avéré qu'une simple forme rhétorique évidée de son contenu de vérité initial. Certes, aussi, cet évidemment graduel aura fini par réduire l'humanisme à un slogan servant de paravent théorique à des pratiques sociales inhumaines. Horkheimer et Adorno parleront d'ailleurs de l'humanisme comme d'une pensée

¹ HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2009, p. 112 / *Gesammelte Schriften*, Band 6, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, p. 259. Dans « Montaigne et la fonction du scepticisme », Horkheimer met en garde contre la propension de l'humanisme vers l'abstraction : « Il n'y a pas d'humanisme sans prise de position claire (*ohne klare Stellungnahme*) envers les problèmes historiques de l'époque; il ne peut pas exister sous la forme d'une simple reconnaissance de soi-même. L'humanisme du passé consistait en la critique du régime féodal et sa hiérarchie, qui était devenue une entrave au développement de l'homme. L'humanisme contemporain réside en la critique des modes de vie par lesquels l'humanité aujourd'hui court à sa perte, et dans l'effort de les transformer d'une façon rationnelle » (*Théorie critique*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1978, pp. 308-309 / *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band 4, p. 291).

² PMP, p. 169. [Nous traduisons]

³ ADORNO, Theodor W., „Kitsch“, GS 18, p. 791. [Nous traduisons]

« délavée⁴ (*ausgelaugte*) » et de l'humanité elle-même comme d'un concept « déshonoré⁵ (*entehrte*) », d'une formule « vidée de tout contenu⁶ (*inhaltslos*) » ou même d'un « pauvre slogan provincial d'Européen à demi cultivé⁷ ». Dans les *Minima Moralia*, Adorno ira même jusqu'à déclarer « la fin objective de l'idéal humaniste⁸ ». Tout se passe donc comme si cet idéal avait été, à la longue, trahi par l'humanisme qui le portait.

Or le *kitsch* sera aussi défini par Adorno comme « [...] cette structure d'invariants que le mensonge philosophique impute à ses projets solennels⁹ ». En ce deuxième sens, l'humanisme ne s'avère historiquement faux que parce que, ayant eu dès le départ des prétentions et présuppositions non dialectiques, il aura toujours été mensonger : le projet solennel de l'humanisme, aussi, se rend coupable d'un tel mensonge à chaque fois qu'il se porte à la défense d'une nature humaine dont il pose l'essence abstraite et suppose le possible achèvement, à chaque fois, autrement dit, qu'il lui impose un *arché* et un *telos* prédéterminés. Cette même faute est commise par toutes les formes traditionnelles de l'humanisme : l'humanisme des premiers révolutionnaires bourgeois (Cola di Rienzo, Savonarole, Robespierre) cherche à universaliser la forme juridico-économique de l'individu libéral naissant envers et contre les hiérarchies féodales; l'humanisme philosophique ayant inspiré de près ou de loin les Lumières (More, Cumberland, Shaftesbury, Rousseau) en appelle à une simplicité présociale comme à une source originelle; même l'humanisme marxiste, en hypostasiant les forces productives, tend à réduire la nature humaine à la seule valeur téléologique de son travail historico-dialectique¹⁰. Dans tous ces cas, il s'agit toujours de

⁴ ADORNO, Theodor W., « Sociologie et recherche empirique », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Éditions Complexe, 1979, p. 64 / „Soziologie und empirische Forschung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1972, p. 87.

⁵ HORKHEIMER, Max, *Crépuscule : notes en Allemagne. 1926-1931*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 13 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 2, p. 315.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p.113 / *Ibid.*, p. 260.

⁸ MM, p. 45 / GS 4, p. 41.

⁹ MM, p. 199 / GS 4, p. 168.

¹⁰ Par exemple : « Ériger le travail en concept suprême de l'activité humaine relève d'une idéologie ascétique. Combien paraît harmonieuse la société où l'on voit que tous "travaillent", sans distinction de rang ni de fortune! Les socialistes, en conservant ce concept général, se font les vecteurs de la propagande capitaliste. En réalité, le "travail" du directeur de trust, du petit chef d'entreprise et de l'ouvrier non qualifié ne sont pas moins différents les uns des autres que la puissance ne l'est du souci et de la faim [...]. Dans une société rationnelle, le concept de travail change de sens » (*Crépuscule : notes en Allemagne. 1926-1931, op. cit.*, p. 109 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 2, pp. 405-406). Sur la critique, chez Horkheimer et Adorno, de l'ontologisation marxiste des forces productives et de la téléologie qui la sous-tend, voir JAY, Martin, "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research*, 39:2, Summer 1992, pp. 285-305.

dégager, plutôt qu'un potentiel historiquement déterminable, le contenu déjà déterminé d'une nature humaine ontologiquement arrêtée. Surtout, il s'agit d'envisager cet arrêt historique comme étant non seulement possible, mais avant tout souhaitable.

L'humanisme serait donc toujours démodé dès lors qu'il cherche, par-delà toute mode, à délimiter l'anthropogenèse sociohistorique de l'humain en y imposant une origine idéale (en axiomatisant une « nature » humaine) et un terme final positif (en appelant à la réalisation historique, définitive, de cette nature). Or cette tension interne entre d'une part, la supposition idéale d'un *humanitas* essentiel (posé comme cause formelle) et, d'autre part, la réduction positive de cette essence à une apparence donnée (posée comme cause finale), tension donc constitutive de l'humanisme bourgeois, en aurait aussi assuré le triomphe historique. C'est qu'en donnant à l'*humanitas* de l'humain la forme objectivée d'un *a priori* transhistorique, l'humanisme bourgeois aura compris cette « transhistoricité » de l'humanité comme lui accordant en même temps une qualité anhistorique (abstraitement fixée, elle est en quelque sorte exemptée de l'histoire) puis progressivement, une autorité historique (elle est, parce que déjà réalisée dans la seule figure de l'individu libéral, socialement sanctionnée). Un tel humanisme serait alors à comprendre comme un particularisme qui se hisse au niveau d'une universalité abstraite : la figure du bourgeois devient la forme même de l'humain. C'est pourquoi l'humanisme bourgeois aura constamment oscillé entre l'un et l'autre des mauvais extrêmes que sont, d'un côté, le fantasme idéaliste d'une nature humaine à l'épreuve de l'histoire et, de l'autre, l'identification positiviste de cette même nature à la contingence d'une historicité donnée : entre le déni idéaliste de la muabilité historique de l'humain en faveur d'un *eidos* abstrait et l'identification positiviste de cette abstraction au *factum brutum* d'une constitution historique pourtant transitoire. De cette manière, la nature humaine aura été mise au service, alternativement, d'une dénégation et d'une réification de l'anthropogenèse sociohistorique.

Lorsque les attributs sociohistoriquement imposés aux humains se transforment, absolutisés, en traits idéaux de l'humanité, idéalisme et positivisme s'offrent réciproquement une garantie. Le substrat d'humanité immuable que cherche à déterminer l'idéalisme n'est en fait rien d'autre que la factualité implacable que présuppose le positivisme, et vice versa. Sous cette forme hybride, les conditions d'existence actuelles de l'humain (son *devenu*) sont rendues nécessaires, alors que ses déterminations potentielles (son *devenir*) sont tenues

historiquement captives. Au terme de cette dépotentialisation de la nature humaine, « l'homme devient anthropomorphe pour l'homme¹¹ » : il est réduit au modèle même de ce qu'il est. Pire, l'humain qui se voit imposer *en son nom même* des limites idéales et positives devient à la fois le sujet et l'objet de sa propre idéologisation : lorsqu'il est identifié à ce qu'il est toujours déjà, « l'homme est l'idéologie de la déshumanisation¹² ».

De là le premier geste critique que pose l'humanisme adornien, et qui consiste à éviter l'écueil d'une réduction idéalo-positiviste par une *requalification* constante de l'*humanitas* qu'il défend. Ce processus de requalification, de l'aveu même de Horkheimer, pourrait laisser croire, au premier abord, à un strict nominalisme anthropologique¹³. De fait, une fois privée de ses points d'origine (son caractère invariant) et d'achèvement (son caractère exhaustif), l'*humanitas* de l'humain, outre son sens nominal, désigne sur le plan normatif une potentialité historique variable, qui restera encore et toujours à penser. On fait de cet *humanitas* un concept exclusivement critique, dont le contenu n'est pas déterminable une bonne fois pour toutes puisqu'il doit toujours être redéterminé. De là l'insistance de Horkheimer et Adorno sur les « infinies virtualités de l'être humain¹⁴ », c'est-à-dire sur les possibilités de réalisation sans cesse renouvelables d'une nature humaine qui ne se laisse spécifier que sous la forme indéfinie d'un « pas encore » perpétuel, d'un « peut être » en puissance : « [l]e terme [nature humaine] désigne quelque chose qui n'est ni originel, ni éternel, ni même homogène¹⁵ ». Mais de là, aussi, le plus grand défi théorique d'un humanisme dont le nominalisme est appelé à remplir une fonction d'abord et surtout critique, qui consiste donc à poser le diagnostic d'une « déshumanisation (*Entmenschlichung*) » progressive de l'humain – ou de son dépérissement (*Absterben*) – en se passant de tout référent ontologique ou téléologique : une fonction qui consiste, autrement dit, à dénoncer la dénaturation de la nature humaine (*Denaturierung*, ou plus souvent, *Entstellung*) sans jamais alléguer une nature antérieure ou une essence supposée

¹¹ DR, p. 71 / GS 3, p. 76.

¹² JR, p. 81 / GS 6, p. 453.

¹³ « Seul l'individu est quelque chose. Nous sommes assurément plus proches du nominalisme que du réalisme » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969*, op. cit., p. 122. / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 268).

¹⁴ HORKHEIMER, Max, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois », *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 195 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 4, p. 60.

¹⁵ HORKHEIMER, Max, « Autorité et famille », *Théorie critique et théorie traditionnelle*, op. cit., p. 251 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 3, pp. 355-356.

qui lui seraient inaliénables. En tenant à l'idée que « [...] l'homme est toujours meilleur que le monde dans lequel il vit¹⁶ », cet humanisme négatif refusera pourtant de fixer positivement cette différence, rappelant constamment que « [c]e qu'est l'homme ne se laisse pas indiquer¹⁷ », c'est-à-dire ne se laisse jamais indiquer de manière définitive.

Mais en accordant ainsi une priorité qualitative à l'individu sur l'espèce (en rappelant que l'humanité ne précède pas l'humain, « [...] pas plus que le lion en soi ne vient après ou avant les lions dans leur réalité vivante¹⁸ »), il ne s'agira pas simplement de dégager le potentiel d'une humanité véritable à même l'inhumanité exclue par l'humanisme triomphant. Il ne s'agit pas, autrement dit, d'opposer au primat de la fausse universalité idéal-positiviste la fétichisation d'une *concrétude* particulière – du marginal, de l'exclu, de ce qui a échappé aux rets de l'uniformisation. Certes, l'opposition que produit l'identification idéal-positiviste de l'humain conserverait les dernières traces d'une humanité véritable : « Aujourd'hui, l'humanité survit là où elle est prête à mettre au défi, de par son apparence et son irréconciliable détermination mêmes, les commandements d'un monde façonné par les hommes, mais impitoyable¹⁹ ». Or cette opposition se fait jour, plutôt que dans la différence entre une nature humaine première, non pervertie par l'histoire, et sa dénaturation historique, dans la contradiction entre les possibilités toujours ouvertes d'une nature de part en part historique et sa dépotentialisation sociale : dans la confrontation critique de l'humain avec le potentiel, historiquement déterminé, que lui fait perdre sa pétrification idéal-positiviste. Il est dès lors permis de penser la possibilité, non pas d'un retour à l'authenticité d'une nature originelle, mais d'une réactivation contemporaine de possibilités qui, jusqu'à présent inexplorées parce que socialement bloquées, peuvent et doivent être relevées par la pensée – quand bien même elles ne pourraient être dégagées que négativement. Si l'humanité est toujours déjà *à venir*, celle-ci doit être retrouvée à même les ruines de ses prétendues essentialisations. Par là se distingue un humanisme proprement *négatif*, qui conteste toute attribution d'une quelconque essence ou positivité à la nature et à l'expérience humaines pour mieux exploiter les

¹⁶ HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, London, Continuum Press, 2004, p. 108. [Nous traduisons]

¹⁷ DN, p. 155 / GS 6, p. 130.

¹⁸ HORKHEIMER, Max, « Théorie critique et théorie traditionnelle », *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 59 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 4, p. 198.

¹⁹ ADORNO, Theodor W., « What National Socialism Has Done to the Arts », *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 20.2, p. 429. [Nous traduisons]

potentialités que sauve la négation déterminée de ces limites idéalo-positives. L'*anthropos*, s'il en est un, ne peut se définir que dans son incessante dé-définition et re-définition historiques.

0.1.1. *Deutung* : la nature humaine comme objet d'interprétation

Mais encore, si « [t]oute “image de l'homme” (*Menschenbild*) est idéologique à l'exception de la négative²⁰ », comment esquisser négativement une telle image? En effet, si l'humanité ne peut jamais advenir, et que par conséquent, « [t]out ce qu'on peut faire, c'est parler négativement de la notion d'homme véritable²¹ », que peut-on, entretemps, en dire? Ce serait là, du moins aimerions-nous le suggérer, le rôle critique de la *Deutung*, de ce travail sociophilosophique d'analyse interprétative que Adorno cherche à penser dès « L'actualité de la philosophie », leçon inaugurale de 1931 devant l'Université de Francfort, et qu'il met en œuvre dès le Princeton Radio Research Project de la fin des années 1930. En effet, ce n'est qu'à la faveur d'une pratique interprétative qui confronte l'étant humain à l'humanité qu'il occulte, et qui permettrait donc d'inscrire les formes de vies concrètes d'individus réels dans la perspective des possibilités qu'elles rendent impossibles, que quelque chose comme une humanité se laisserait négativement entrevoir. Si la *Deutung* revêt toute son importance ici, c'est qu'elle cherche précisément à ouvrir une voie qui puisse éviter la réduction positiviste du phénomène à sa simple phénoménalité quantifiable mais qui, aussi, permet de passer outre à toute fétichisation idéaliste qui se servirait du phénomène comme prétexte à toutes sortes de projections subjectives. Dans les termes de la tradition métaphysique, cette nouvelle voie ouverte par la *Deutung* permettrait de dialectiser le rapport de l'*essence* à l'*apparence* et, ainsi, de briser l'alternative qui oblige soit à une réduction (positiviste) de toute essence à l'apparence, soit à une essentialisation fantasmagorique de l'apparence (qui conduit aux mauvaises abstractions idéalistes). En faisant jouer l'un contre l'autre, de manière dialectique, les deux termes de cette alternative, la *Deutung* sauverait donc le potentiel que comportent mais que ruinent, respectivement, le positivisme et l'idéalisme. Regardons-y de plus près.

²⁰ ADORNO, Theodor W., „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 8, p. 67. [Nous traduisons]

²¹ MC, p. 178 / GS 10.2, p. 644.

Dans « Une physionomie de la forme de vie capitaliste. Une esquisse de la théorie sociale d'Adorno », contribution de Axel Honneth à la *Dialektik der Freiheit*²² proposant une réévaluation – en vue de leur réappropriation – des travaux sociologiques d'Adorno, l'auteur met en garde contre toute lecture qui voudrait y voir des analyses concluantes des transformations structurelles propres aux sociétés capitalistes. On ne saurait retrouver dans la pensée sociale d'Adorno, en effet, une théorie « descriptive et explicative » des conditions sociohistoriques du capitalisme, encore moins dans les travaux à plus forte teneur « fonctionnaliste » tels que „Reflexionen zur Klassentheorie“ [1942] ou „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“ [1968] dans lesquels, selon Honneth, « tout est [...] peu informé, singulièrement dépourvu d'inspiration et donc parfaitement dogmatique²³ ». Cette lacune apparente pourrait expliquer, toujours selon l'auteur, le discrédit relatif dans lequel est tombée la sociologie adornienne, éclipsée depuis la fin des années 1960 par le postmarxisme et la théorie des systèmes. D'ailleurs, dans les chapitres de la *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [1986] qui, déjà, cherchaient à relever les apories théoriques ayant miné la théorie sociale de la « période classique » de la théorie critique, Honneth aura lui-même longuement mis en cause la faiblesse des travaux sociopsychologiques de Horkheimer et Adorno. Cette faiblesse est alors mise sur le compte, suivant la critique habermasienne, du « tournant de résignation (*resignative Wendung*) » que marque la philosophie de l'histoire totalisante adoptée à partir de la *Dialectique de la raison* : en insistant uniquement sur l'intégration sociale qu'impose progressivement le déploiement historico-dialectique de la raison, le réductionnisme sociohistorique de Horkheimer et Adorno aurait été incapable de rendre compte des possibilités « d'action sociale » pouvant la contrer. Sans rejeter, dans l'article plus récent qui nous intéresse, sa critique initiale, Honneth voudra tout de même suggérer que les travaux psychosociologiques d'Adorno mériteraient davantage d'être compris comme procédant d'une intention principalement *herméneutique*, visant donc, plutôt qu'à un examen général des conditions structurelles du capitalisme, au diagnostic des formes de vie (de conscience puis, partant, d'agir) qui lui sont propres. De même, les analyses à

²² HONNETH, Axel, « Une physionomie de la forme de vie capitaliste. Une esquisse de la théorie sociale d'Adorno », *Ce que social veut dire II*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, pp. 35-58 / „Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos“, *Dialektik der Freiheit*, Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 165-187.

²³ *Ibid.*, p. 25 / *Ibid.*, p. 165.

portée plus empirique (qui, par exemple, interprètent les traits distinctifs des individus vivant sous les conditions du capitalisme tardif au travers du prisme de la catégorie lukácsienne de la réification ou de la seconde topique freudienne) contribueraient à une « physiognomonie de la réalité sociale » (une *Deutung* philosophico-sociale des gestes, réflexes et mimiques propres à ces individus) qui serait toujours à comprendre dans l'horizon interprétatif plus général d'une « pathogenèse du monde bourgeois ». De cette manière, indique Honneth, « [c]e que l'on interprète d'habitude comme un reste de philosophie métaphysique de l'histoire assume désormais la tâche d'interpréter généalogiquement l'émergence de cette deuxième nature que forment les conditions de vie réifiées, pétrifiées, régnant en régime capitaliste²⁴ ». L'intention critique première de la sociopsychologie adornienne, et son intérêt véritable, tiendraient donc à ce qu'elle s'efforce de relever le contenu de vérité que recèlent les formes d'agir subjectif exigées par l'objectivité sociale.

Selon Honneth – c'est là un point important selon nous – les bases théoriques et méthodologiques de cette physiognomonie comme de la pathogenèse qu'elle informe auront été jetées dès « L'actualité de la philosophie », leçon inaugurale et programmatique de 1931. Elles gagnent pourtant à être rapportées, aimerions-nous ajouter, à ce qui est sûrement leur mise en pratique sinon la plus convaincante, du moins la plus ambitieuse, à savoir le *Princeton Radio Research Project*. Ce projet de recherche, premier en son genre, avait pour mandat d'analyser les effets de la communication radiophonique, alors en plein essor, sur ses auditeurs²⁵. Nommé chef de la section musicale, Adorno y participe, sous la direction de Paul Lazarsfeld, de 1938 à 1940. Si Adorno a par la suite rappelé, dans ses travaux sociologiques d'après-guerre, que la critique de la culture doit se transformer en physiognomonie sociale²⁶, la *Deutung* physiognomonique est plus explicitement pratiquée dans *Current of Music*, titre provisoire qu'aura donné Adorno aux quelque milliers de pages que représente sa contribution au projet de recherche. Cette contribution est sans doute un échec en regard des critères scientifiques que se donne le groupe, dont la *administrative research* à vocation strictement

²⁴ *Ibid.*, p. 37 / *Ibid.*, p. 167.

²⁵ Pour ce qui est des « années américaines » d'Adorno, voir JENEMANN, David, *Adorno in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

²⁶ Voir, en particulier, „Kulturkritik und Gesellschaft“, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band 10, pp. 11-30; „Karl Korn : Sprache in der verwalteten Welt“, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band 15, pp. 515-520; „Anmerkung zum sozialen Konflikt heute“, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band 8, pp. 177-195.

utilitaire, devant servir aux bureaux de planification et aux commissions de mass-média, était étrangère, il va sans dire, à la recherche sociale critique que se proposait de mener Adorno. Le différend méthodologique qui oppose Adorno aux autres membres du groupe est d'ailleurs bien connu et leurs échanges, bien documentés : Lazarsfeld reprochera à Adorno – au-delà de sa naïveté, de son arrogance et de son style inutilement hermétique – de tirer des conclusions spéculatives à partir de données empiriques recueillies de manière irresponsable²⁷ ; Adorno, refusant de se plier aux normes américaines de recherche sociologique alors en cours, critiquera surtout les méthodes d'analyse strictement quantitatives du groupe, qui consistent à dresser la liste des effets observables du médium radiophonique sur ses auditeurs sans jamais renvoyer ces effets à la médiation sociale qui en serait la cause et la conséquence objectives²⁸. Le matériau subjectif, soutient Adorno, doit pouvoir aider à conclure à des déterminations objectives, sans quoi l'observateur risque de prendre pour des réflexes primaires des réactions socialement imposées. Ainsi, en regardant de plus près, plutôt que ses résultats empiriques, l'intention herméneutique qui préside aux analyses offertes par Adorno au sein de ce projet, nous pourrions mieux comprendre les différentes ambitions critiques que comporte la physiognomonie qui y est pratiquée.

De manière générale, la série d'études que consacre Adorno aux transformations récentes qu'aurait fait subir à l'expérience auditive la retransmission radiophonique de la musique ("Physignomy of Radio", "The Radio Voice" et "On Popular Music", surtout) se donne pour objectif interprétatif de déchiffrer les comportements « spontanément » affichés et les goûts « immédiatement » revendiqués par les amateurs de musique radiodiffusée de manière à y voir l'oeuvre de médiations sociales ayant été intégrées au point d'être naturalisées. Jusque dans le *réagir* le plus subjectif de l'individu, la radio exigerait une stricte adaptation à des schémas de comportements standardisés : l'écoute atomisée (une attention excessive portée à des formules musicales convenues), le déclin du goût (une incapacité à apprécier un élément musical isolé en fonction de critères objectifs), la perte d'intelligence musicale (une approche « culinaire » à l'égard d'une musique qui devrait offrir, plutôt que l'expression d'un sens, une simple gratification sensible) en seraient, pour ne citer que ceux-là,

²⁷ LAZARSFELD, Paul F., "An Episode in the History of Social Research : A Memoir", *The Intellectual Migration : Europe and America, 1930-1960*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

²⁸ Voir surtout le compte rendu critique de ses « Recherches expérimentales aux Etats-Unis » (MC, pp. 230-260 / GS 10.2, pp. 702-738).

les symptômes. Ainsi, l'analyse des *listening habits* qui se développent en réaction aux techniques radiophoniques revêt, pour Adorno, un intérêt anthropologique : la symptomatologie qu'elle dresse serait celle d'un « nouveau type anthropologique », à savoir l'individu technicisé qui est réduit à force de sollicitations médiatiques à n'être que le centre d'un ensemble de réactions conditionnées.

Par contre, dans "The Problem of Experimentation in Music Psychology", intervention faite par Adorno au département de psychologie de l'Université Princeton dans le cadre du *Radio Project*, une importante précision méthodologique est apportée à l'étude de ce caractère-réflexe. D'abord, si les analyses portant sur les réactions standardisées des auditeurs sont menées dans une optique behaviouriste (en ce qu'elles empruntent leurs méthodes à une psychologie déterministe du comportement qui insiste sur l'influence constitutive du *stimulus* et des *habitus* correspondants), il s'agit d'un béhaviourisme seulement expérimental puisqu' « il est clair [...] qu'il y a nécessairement une différence fondamentale entre une méthode qui considère naïvement les êtres humains en termes physicalistes et une méthode prenant acte de ce que la quasi-transformation des êtres humains en sujets des sciences naturelles est elle-même une fonction historique²⁹ ». Autrement dit, et plus simplement : l'humain n'est pas, *en soi*, que le sujet objectivé qu'en font les sciences expérimentales. Seulement, l'approche antipsychique du comportementalisme pourrait convenir, aujourd'hui, dans la mesure où le sujet en question n'a pas, *du fait de son objectivation*, l'autonomie psychique (une intériorité solide, un moi unifié) qui lui permettrait de résister au conditionnement répondant. Pour le dire encore une fois plus simplement : l'humain est effectivement en passe de devenir le sujet objectivé qu'en font les sciences expérimentales. D'où le danger, contre lequel Adorno cherche à prévenir ses collègues du *Research Project*, d'une dé-sociologisation de la psychologie expérimentale, qui transformerait implicitement les données historiques en un *donné* naturel, c'est-à-dire qui verrait dans la passivité progressive de l'humain vivant selon les conditions du capitalisme tardif la confirmation d'un quelconque trait anthropologique³⁰.

²⁹ CUR, p. 324.

³⁰ Pour cette raison, donc du fait de sa double dimension psychologique et sociologique, une telle physiognomonie n'est déjà plus celle, ésotérique, de la tradition antique (fondée par Hippocrate et Pythagore, et à laquelle Aristote, par exemple, aura été très favorable [EVANS, Elisabeth C., *Physiognomics in the Ancient World*, The American Philosophical Society, 1969, pp. 1-101]) ni celle, pseudo-scientifique, qui jouira d'une grande faveur populaire à partir du XVII^e siècle en Europe (et qui pour

Pour cette raison, l'élément subjectif du caractère-réflexe ne peut être entièrement compris qu'une fois renvoyé à l'élément objectif des techniques radiophoniques qui le cultivent; puis en retour, celles-ci sont renvoyées aux tendances sociales dont elles procèdent et auxquelles elles participent. Car, tout comme l'agir apparemment immédiat de l'auditeur relèverait d'un conditionnement objectif (d'une « spontanéité manipulée », écrira Adorno), la radio, une fois interprétée dans sa fonction sociohistorique, doit être envisagée comme l'agent de tendances musicales dont elle n'est pas consciente puis, par là, comme l'expression de tensions sociales souterraines. La physiognomonie a donc non seulement pour objet l'amateur de radio, mais la radio elle-même : autant le « nouveau type d'humain » qui intéresse Adorno est une « radio ambulante », autant la radio est elle-même un sujet social. De fait, « la radio nous parle³¹ », observe Adorno, « elle peut faire la grimace³² », « elle peut choquer³³ », « elle peut même lever les yeux³⁴ ». Et surtout, elle trompe : elle devient, plus que le support, l'incarnation même de ce qu'elle diffuse. Prétendant reproduire, en la rendant visible, sa source invisible, elle crée une « illusion de proximité³⁵ » dans laquelle s'effacent les traces de ses multiples médiations sociales. La « voix de la radio » serait donc celle, fétichisée, du social. Ainsi Adorno pourra-t-il justifier sa pratique physiognomonique de la manière suivante :

cette raison fera, par exemple, l'objet d'une critique étonnamment détaillée dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel [HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, pp. 256-268 / GS IX, pp. 171-192]). Au départ, la *physiognomônia* grecque désigne une « science du caractère » reliant, de cause à effet, l'âme d'un humain (sa constitution morale, son tempérament, son caractère, même son destin) à sa physiologie (ses traits faciaux, principalement, mais aussi ses expressions involontaires). Cette science, donc, fait de la nature extérieure et visible de l'humain l'objet d'un jugement ou d'une interprétation portant sur sa nature invisible la plus intime. La physiognomonie moderne, celle qui, sous l'impulsion des travaux de Johann Kasper Lavater (les *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* publiés à partir de 1775), s'inspire librement de la physiologie moderne alors naissante, voudra, pareillement, constituer une science de la correspondance entre l'intériorité caractérielle de l'humain et son faciès, entre sa superficie visible et son intimité invisible. En ce sens, la physiognomonie aura toujours présupposé un moi stable (une âme ou une personnalité) transparent à lui-même, à même de s'extérioriser par la médiation du corps. Or, c'est précisément ce dualisme que refusera d'établir la physiognomonie adornienne : car admettre que les expressions faciales puissent être interprétées comme les signes codés d'une intériorité nécessite que nous admettions que cette intériorité soit déjà substantielle, et capable d'une telle expressivité. Ainsi, du fait de la non-autonomie de l'individu radiophonique, qui n'a plus d'identité à défendre, donc plus d'intériorité à extérioriser, la fonction signalétique du trait physiognomique tient à ce qu'elle pointe, plutôt que vers une intimité quelconque, vers les impératifs sociaux ayant été intériorisés au point de s'exprimer comme seconde nature.

³¹ CUR, p. 69.

³² CUR, p. 63.

³³ CUR, p. 63.

³⁴ CUR, p. 63.

³⁵ CUR, p. 68.

Toutes les fois que nous écoutons une voix ou que nous voyons un visage, nous avons affaire à quelque chose qui se tient plus ou moins vaguement “derrière eux”, qui ne s’en distingue pas radicalement, mais leur est selon toute apparence étroitement lié, sans leur être identique. Pour le dire en termes psychologiques : dans l’expérience que nous faisons de voix et de visages réels, le phénomène n’est pas simplement un *signe* superficiel de ce qui peut se tenir derrière lui et qui pourrait être remplacé par n’importe quel autre signe. Il est relié au contenu en étant son expression³⁶.

Le double objectif de la physiognomonie consiste donc à débusquer l’illusion « naturaliste » de la voix radiophonique, tout en analysant les comportements subjectifs, « naturalisés », qui entretiennent cette illusion. De cette manière, l’approche psychologique (l’analyse comportementaliste des auditeurs) est informée par une critique technologique (l’étude des artifices radiophoniques), et toutes deux sont finalisées par une sociologie censée pouvoir rendre compte de leur apport idéologique commun, à savoir leur fonction de « ciment social³⁷ ». Comme herméneutique du monde social vécu, la *Deutung* physiognomonique doit donc lire tout *apparaissant* (*das Erscheinende*), au-delà de l’apparente naturalité avec laquelle il finit par s’imposer, comme un texte sociohistorique. Elle doit lire, autrement dit, le corps comme corpus sociohistorique et ainsi défamiliariser la prétendue naturalité sous laquelle il se présente. Le défi interprétatif de la physiognomonie adornienne est alors autrement plus grand, comme en témoigne cette autre précision méthodologique, sur la question de l’utilisation d’interviews personnelles :

Le désir secret de toute la psychologie moderne est d’atteindre les “profondeurs”. On entend par là l’utilisation de concepts comme “fuite”, “répression”, “surinvestissement du Moi”, “compensation du sentiment d’infériorité”, etc. [...] Ces raisons inconscientes ne peuvent jamais être *trouvées* au cours d’interviews détaillés; il est nécessaire de les *supposer* théoriquement pour ensuite prouver ou réfuter leur existence. C’est pourquoi de telles interviews sont si difficiles et même dangereuses. L’enquêteur doit vraiment supposer l’existence en général de ces mécanismes et doit ensuite chercher dans l’interview les détails qui peuvent s’y rapporter. Ces interviews utiliseront principalement la méthode de l’interprétation (*Deutung*)³⁸.

Or il est un dernier moment, non plus seulement diagnostique mais proprement critique, de la *Deutung*. C’est ici, précisément, qu’elle se distingue de la recherche (*Forschung*) scientifique, donc d’une psychologie ou d’une sociologie strictement

³⁶ CUR, p. 70.

³⁷ CUR, p. 251.

³⁸ CUR, p. 335.

quantitatives. Car dans la mesure où ces analyses traversent et transcendent ce qui se donne immédiatement, elles doivent aussi pouvoir ouvrir sur de nouvelles perspectives historiques, en découvrant sous l'existant analysé l'inexistant potentiel qu'il renferme négativement et qui le contredit implicitement. En termes plus techniques, il s'agit de penser l'effectivité (*Wirklichkeit*) potentielle que refoule et réprime la réalité (*Realität*), donc de déterrer à même le *ce-qui-est* (*Bestehendes*) le *ce-qui-pourrait-être* qui s'y terre, et qui peut et doit en être dégagé. La lecture dénaturalisante de la *Deutung*, tout en décodant le sous-texte sociohistorique de l'étant soi-disant immédiat, retrouve et récupère ce qui n'est pas entièrement présent, dans le donné factuel, et auquel ce même donné résiste. La « profondeur interprétative » que cherche à sauver la pensée adornienne est alors celle qui, d'abord, révèle la façade comme façade (en insistant sur son caractère constitué), mais qui ainsi suggère ce qui s'y dissimule, quand bien même ce quelque chose ne pourrait être défini que négativement, c'est-à-dire déterminé, toujours de manière ponctuelle et particulière, comme ce qui est rendu à un moment donné impossible : comme un potentiel qui est sociohistoriquement ruiné. En faisant valoir le donné comme devenu, l'interprétation retourne en deçà de cette contingence, pour retrouver la *déterminité* (*Bestimmtheit*) potentielle qu'elle occulte.

Aussi est-ce pourquoi Adorno insistera sur le principe de « non-littéralité (*nicht Wörtlichkeitsein*) » auquel doit obéir une interprétation physiogonomique qui, ne se contentant pas d'enregistrer empiriquement les indices d'une idéologisation (de cataloguer les marques de la mutilation sociale), y voit plus encore la preuve d'une promesse trahie. Cette *Deutung* « non littérale » du donné – que pourrait selon Adorno poursuivre à la fois une sociologie dont les recherches empiriques permettraient de découvrir spéculativement ce que renferme potentiellement ses objets et une psychologie qui devra constamment se laisser corriger par la *concrétude* historique de ces mêmes objets – sera décrite en ces termes :

[P]armi les moments qui doivent rester communs à la philosophie et à la sociologie, si on ne veut pas qu'elles sombrent l'une dans l'absence de contenu (*Inhaltlose*), l'autre dans l'absence de concept (*Begrifflosse*), figure au premier rang le fait que toutes deux portent en elles de manière inhérente quelque chose qui n'est pas totalement transformable en science. Dans l'une comme dans l'autre, rien n'est entendu tout à fait littéralement, rien n'est ni *statement of fact* ni pure validité. Cette non-littéralité [...]

est une autre manière de formuler le concept d'interprétation qui interprète un étant dans la perspective d'un non étant³⁹.

Interprété de manière critique, le donné social livre le secret de son inessentialité et, du coup, laisse entrevoir par la négative une potentialité dissimulée. En d'autres termes, plus proprement philosophiques : « Ce n'est que dans la contradiction de l'étant avec ce qu'il prétend être, que l'essence se fait reconnaître⁴⁰ ». Cette contradiction, il revient à l'interprétation critique de la maintenir en tension, de manière à ce que, dans l'opposition entre la fausse prétention de l'*apparaissant* à l'essentialité et sa non-essence (*Unwesen*, ou « monstruosité ») véritable, se laisse esquisser, négativement, le potentiel ruiné d'une essentialité, *mais qui ne se révèle pourtant que dans l'instant de sa trahison*. Une telle interprétation critique, en puisant à même l'étant concret le non-étant intelligible qu'il tend à occulter, évite alors, à la fois, le nivellement positiviste de l'essence et de l'apparence (qui interdit de penser l'envers du donné) et la mauvaise abstraction d'un essentialisme idéaliste (qui ne pense cette différence que comme pure idéalité abstraite). Elle brise l'alternative, autrement dit, qui oppose le pseudo-réalisme d'une science subjective à la fausse abstraction des rêveries idéalistes. De cette manière, la nature humaine devient non pas le symbole culturel de son époque, mais une figure allégorique qui, simultanément, offre l'image historique (*geschichtliche Bilder*) de sa souffrance et recèle la contre-image (*Nachbild*) inavouée de sa cessation possible. C'est précisément ce que visait la contribution d'Adorno au *Radio Research Project* : non pas simplement décrire les nouveaux traits anthropologiques – les habitudes et les réflexes – de l'individu technicisé, mais les *défamiliariser*, de manière à mettre en relief, par la négative, les possibilités anthropologiques qu'ils cachent⁴¹.

Pour revenir à notre propos plus général, il ne s'agira jamais pour Adorno d'opposer au faux-semblant de l'humanisme traditionnel une représentation enfin fidèle de l'humain, il s'agira bien plutôt de relever à même une image fautive la contre-image qu'elle occulte, ou encore, pour filer la métaphore photographique, de retrouver le négatif d'une humanité fausement reproduite de manière à voir, dans le contre-jour de son interprétation

³⁹ « Introduction », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, op. cit., pp. 33-34 / „Einleitung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, op. cit., pp. 44-45. [Traduction modifiée]

⁴⁰ DN, p. 205 / GS 6, p. 169.

⁴¹ Ainsi, Horkheimer soutient que « [l]a théorie qu'élabore la pensée critique ne travaille pas au service d'une réalité (*Realität*) déjà donnée, [mais qu'elle] en dévoile seulement la face cachée » (« Théorie critique et théorie traditionnelle », *Théorie critique et théorie traditionnelle*, op. cit., p. 50 / *Gesammelte Schriften*, op. cit. Band 4, pp. 190-191.

sociophilosophique, que ses parties les plus claires sont les plus sombres, et vice versa. Un tel humanisme, en refusant d'identifier l'humanité à une essence figée, chercherait tout de même à récupérer le potentiel qui se perd dans ses réductions essentialistes et qui ne resurgit que lorsque la contradiction se fait jour entre l'essence supposée de l'humanité en général et les formes de vécu concrètes de l'humain particulier. Cet humanisme, donc, voudrait retrouver la possibilité d'une humanité, non pas dans une idéalité abstraite ou dans une positivité observable, mais à même les formes et figures mutilées les plus actuelles de la nature humaine : il s'agit ici d'« éclairer les contours d'une préhistoire à bout de souffle à partir du reflet du plus récent désastre⁴² ». Ceci qui fera même dire à Adorno, dans un curieux élan d'optimisme morbide, que le potentiel d'une humanité véritable se dégage d'autant plus aisément que son extinction approche⁴³. C'est que l'espoir d'une vie non mutilée est à retrouver à même la vie mutilée : c'est ce qui nous empêche de succomber au *kitsch* désincarné de l'humanisme bourgeois⁴⁴.

0.1.2. *Eingedenken* : la nature humaine comme objet de remémoration

Il nous faut maintenant dégager au sein de la critique adornienne de l'humanisme officiel une deuxième série d'arguments et les contraster avec l'argumentaire historiciste jusqu'à maintenant développé. Car l'idéologisation humaniste de l'humain – sa fétichisation idéaliste comme sa réification positiviste – est non seulement mensongère dans la mesure où l'*humanitas* dont elle pose la valeur éternelle ne peut être ainsi valorisée qu'une fois divorcée

⁴² « Réflexions sur la théorie des classes », trad. Antonin Wiser, *Contretemps*, Paris, no. 19, 2007, p. 104 / GS 8, p. 376.

⁴³ « Aucun progrès ne peut être supposé qui impliquerait que l'humanité existe déjà et qu'elle continuera à progresser. Le progrès serait plutôt, en premier lieu, l'établissement d'une humanité. Cette perspective s'ouvre avec la possibilité de son extinction » (*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001, p. 206. [Nous traduisons]). Aussi : « [À] l'âge de la répression sociale universelle, c'est seulement sous les traits de l'individu massacré et écrasé que survit, face à la société, l'image de la liberté » (DN, p. 320 / GS 6, p. 262); « Si, de nos jours, les traces d'humanité ne semblent plus persister que dans l'individu en son déclin, c'est qu'elles nous exhortent à mettre fin à la fatalité qui individualise les hommes uniquement pour les briser complètement dans leur isolement » (MM, p. 203 / GS 4, p. 171).

⁴⁴ À ce propos, Rolf TIEDEMANN cite une note non publiée de 1968 très éclairante : « Ma position consiste à démontrer que tous les rêves d'une vie meilleure sont pâles et impuissants, ou kitsch. [...] L'utopie réside strictement et uniquement dans la négation déterminée. Le reste, c'est du Schinderhannes-Che Guevara. (Très important) » (“Concept, Image, Name : On Adorno's Utopia of Knowledge”, *The semblance of subjectivity : essays in Adorno's Aesthetic theory*, ed. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997). Dans le même ordre d'idées : « La réalité n'est pas à mesurer de manière *positive* en fonction de sa détermination en tant système clos ; elle est à mesure *négativement*, c'est-à-dire en regard des contradictions qui la guettent et qui ne se résolvent qu'en travaillant le possible ». (« Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno », *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, sous la direction de Pierre-François Noppen, Gérard Raulet et Iain Macdonald, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 356).

de ses déterminations *historiques* mais, aussi, qu'une fois abstraite de ses conditions génétiques *naturelles*. Ici, par « conditions génétiques naturelles », il faut entendre l'ensemble des propensions bioanthropologiques et psychologiques qui motivent l'anthropocentrisme propre à l'humanisme bourgeois : suivant la loi naturelle d'un instinct d'autoconservation (*Selbsterhaltung*) qui oblige tout organisme vivant à garantir l'intégrité de sa forme de vie particulière envers et contre l'extériorité – et qui, historiquement sublimée, se manifeste sur le plan psychologique dans la « peur (*Angst*) » et la « rage (*Wut*) » devant tout ce qui menace cette même intégrité – l'autoobjectivation humaniste de l'humanité obéirait à une logique de la survie. Plus simplement exprimé, l'anthropocentrisme humaniste serait pour Adorno l'expression inavouée d'un instinct d'autoconservation. C'est pourquoi, tout en tendant à réduire l'*humanitas* à la fixité d'une nature essentielle abstraite, il entend surtout l'idéaliser au-delà de toute dépendance naturelle concrète. Au final, l'humanisme officiel serait donc doublement idéologique : autant il cherche à préserver l'humain de l'influence constituante de l'histoire en lui assignant une nature invariante, autant il dénature cette même histoire en déniait les besoins biologiques et psychologiques qui motivent, en amont, une telle assignation.

Si nous avons voulu d'abord mettre en relief la généalogie historiciste d'inspiration *hégéliano-lukácsienne* qui voit dans la nature humaine instituée par l'humanisme une catégorie sociale (et qui invite à comprendre, plus généralement, toute définition de la nature comme illusion socialement nécessaire), ce deuxième argumentaire est plutôt tiré de la généalogie d'inspiration *nietzschéano-freudienne* qui sous-tend la *Dialectique de la raison* (et qui, jusque dans les œuvres les plus tardives d'Adorno, cherchera toujours à dénoncer le caractère fondamentalement *intéressé* de l'anthropocentrisme occidental). Ce n'est bien sûr pas la moindre des ambitions de la critique adornienne que de percevoir, dans les formes mêmes les plus sublimées de la culture, des survivances d'une nature oublieuse d'elle-même : c'est-à-dire, comme le prévoyait déjà Nietzsche, de « [...] ramener ce qu'on appelle l'*instinct de connaissance (Erkenntnistrieb)* à un instinct d'*appropriation et de conquête (Aneignungs- und Überwältigungstrieb)* »⁴⁵. Chez Adorno, il s'agit plus exactement de renvoyer les

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Volonté de puissance*, tome 1, [§534], trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p. 421 / *Der Wille zur Macht*, [§423], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 301.

développements successifs de la raison à la détermination naturelle d'un *sese conservare* irréductible qui serait, non seulement « la loi naturelle (*Naturgesetz*) de tout organisme vivant⁴⁶ », mais « la vraie maxime de toute la civilisation occidentale, où se réconcilient toutes les divergences religieuses et philosophiques de la bourgeoisie⁴⁷ ». L'autoconservation nous est alors présentée, ni plus ni moins, comme la « loi fatale (*Verhängnis*) » de toute vie puis, par extension, de toute histoire et de toute civilisation humaines.

Ces passages, très nombreux, dans lesquels les « progrès » rationnels du sujet occidental sont compris comme l'excroissance d'une animalité qui s'ignore, sont loin d'être marginaux : la trame nietzschéano-freudienne de la critique adornienne ne sous-tend pas seulement les spéculations historiques et anthropologiques propres à la *Dialectique de la raison*, mais la traverse de part en part. En effet, le « correctif naturaliste » apporté par Adorno aux prétentions anthropocentriques de la culture occidentale est non seulement récurrent, mais constant : lorsqu'il s'agira de percer le mystère de la subjectivité bourgeoise (dont l'égoïsme et la froideur ne peuvent être compris indépendamment de la nature aveugle qui les motive et les nourrit⁴⁸), de mettre en cause la prétendue maîtrise positiviste de la nature à laquelle aspire obstinément le scientifique (dont la cruauté expérimentale est motivée par la hantise d'une nature non domestiquée⁴⁹) ou de comprendre les motivations inavouées du sujet idéaliste (dont l'avidité n'est rien d'autre qu'une volonté de domination débridée⁵⁰), Adorno insistera toujours sur le fait que, sous ses multiples formes, la rationalité se développe génétiquement suivant une avidité animale dont elle est l'expression masquée et d'une énergie pulsionnelle dont elle n'est qu'une différenciation. Ainsi, tout comme Horkheimer rappelait, jusque dans les années 1960, l'importance de « retraduire dans des catégories zoo-physiologiques perverses l'appel de l'individu, la pensée, le dialogue avec l'éternité et jusqu'au sujet/objet de l'idéalisme qui s'automédiatise quand il cherche à se concevoir⁵¹ », Adorno soutiendra avec

⁴⁶ DN, p. 423 / GS 6, p. 342.

⁴⁷ DR, p. 45 / GS 3, p. 46. [Traduction modifiée]

⁴⁸ DR, p. 94 / GS 3, p. 102.

⁴⁹ DR, p. 268 / GS 3, p. 283.

⁵⁰ DN, pp. 34-37 / GS 6, pp. 33-35.

⁵¹ HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969*, op. cit., pp. 183-184 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 321. Aussi : "The human intellect, which has biological and social origins, is not an absolute entity, isolated and independent. It has been declared to be so only as a result of the social division of labor, in order to justify the latter on the basis of man's natural constitution" (HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., p. 38). Ou encore : « [...] même

autant d'insistance que « le primat de la subjectivité poursuit spirituellement la lutte darwinienne pour l'existence⁵² ». C'est qu'il n'existe pas de « disjonction décisive (*bündig*) entre la connaissance et le processus vivant réel⁵³ » mais, tout au plus, des intermittences réflexives que Adorno décrira comme permettant, par moments, une « quasi-transcendance » de l'esprit.

Dans le cas qui nous occupe, à savoir la critique adornienne de l'humanisme bourgeois, le problème tiendrait à ce que la glorification humaniste de l'humain n'aura été rendue possible que moyennant l'orgueilleux refus de tenir compte des contraintes naturelles qui pèsent tous les humains :

Ce n'est pas, comme le veut l'idéologie et conformément aux rationalisations que produisent en Allemagne tous les mouvements d'opposition réactionnaire contre les nouvelles techniques, que la dignité de l'homme, que l'humanité met tous ses efforts à détruire, se dérobe à des méthodes qui le considèrent comme une partie de la nature. Si l'humanité se rend coupable d'un délit, c'est plus par le fait que sa prétention à la domination refoule le souvenir de son être naturel et perpétue par là un accroissement naturel aveugle, que par le fait que les hommes sont avisés de ce qu'ils peuvent être considérés comme relevant de la nature⁵⁴.

Le problème tient surtout à ce que ce refoulement entraîne inévitablement une régression : la *Verneinung* (la dénégation par la conscience, au nom de sa prétendue autarcie, de son inaliénable matérialité) conduit à la *Verblendung* (l'aveuglement de la nature par elle-même), qui culmine dans la *Verflochtenheit* (l'enchevêtrement inextricable d'une conscience sous l'emprise de ses propres illusions). C'est que l'oubli de la nature par elle-même mène à la reconduction, à la deuxième puissance, de cette même nature oubliée : « Toute tentative ayant pour but de briser la contrainte exercée par la nature en brisant cette nature n'aboutit qu'à une

l'aspiration la plus sublime est tributaire de la pulsion naturelle » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, op. cit., p. 176 / *Gesammelte Schriften*, Band 6, p. 315).

⁵² DN, p. 220 / GS 6, p. 181. Aussi : « L'esprit qui veut innover, pour autant qu'il ne soit pas lui-même un élément du système, se heurte, tel un insecte contre une vitre, dans ses tentatives réitérées et désespérées. L'esprit n'est pas ce qu'il a la prétention d'être, l'Autre, la Transcendance pure, mais il est aussi une partie de l'histoire de la nature » (MC, p. 168 / GS 10.2, p. 633); « L'espèce humaine, y compris ses machines, ses produits chimiques, ses énergies organisatrices – et pourquoi ne devrait-on pas considérer que tout cela fait partie d'elle comme les dents font partie de l'ours et rend les mêmes services en fonctionnant simplement encore mieux – représente à notre époque le dernier cri de l'adaptation. [...] Comparé à tout cela, il semble que ce soit une sorte de lubie de vouloir construire l'histoire du monde, comme le fit Hegel, en fonction de catégories telles que la liberté et la justice » (DR, p. 238 / GS 3, p. 253).

⁵³ ADORNO, Theodor W., « Sociologie et recherche empirique », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, op. cit., p. 9 / „Soziologie und empirische Forschung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, op. cit., p. 10.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 64 / *Ibid.*, p. 87.

soumission plus grande au joug de celle-ci⁵⁵ ». Plus le sujet rationnel refuse de prendre acte, réflexivement, de ses mobiles naturels, plus il s’y asservit, précisément parce que la rationalité tant vantée est le moyen par excellence pour l’être humain de réaliser le but naturel d’autoconservation. En ce sens, l’humanisme bourgeois se serait engagé dans la même dialectique de la dénégation régressive qui expliquerait, suivant l’argument principal de la *Dialectique de la raison*, la rechute de la raison au sein de la nature aveugle; commettant l’erreur fatale de se croire dégagée de ses conditions d’émergence, l’humaniste succombe d’autant plus rapidement au destin tragique de ses déterminations naturelles qu’il en désavoue *hubristiquement* l’influence constitutive. Tout comme, nous l’avons vu, l’humanisme officiel aura voulu abstraire l’humain de ses déterminations historico-sociales tout en l’y identifiant, il n’aura su tenir à sa dignité propre qu’en déniait, animalément, son animalité, donc en re-succombant à la nature aveugle dont il se défend aveuglément.

Ici, l’erreur interprétative à éviter consisterait à croire que le correctif naturaliste apporté par Adorno aux divagations du sujet anthropocentrique obligerait d’une quelconque manière à une conception nostalgique de la naturalité qu’il refoule, comprise de manière non dialectique comme une ancienne immédiateté qui aurait été corrompue dans ses médiations culturelles. En effet, il faut se garder de voir au sein de la trame nietzscheano-freudienne qui sous-tend le naturalisme adornien une opposition platement binaire entre d’une part, une nature première non médiatisée et, d’autre part, une nature pervertie par ses multiples médiations culturelles. Ce serait là bien sûr, pour rappeler ce qui précède, faire fi des nombreux efforts visant à historiciser toute prétendue nature première de manière à y avoir une catégorie sociale dont la fonction première reste idéologique, visant à rappeler, autrement dit, que « les invariants sont incompatibles avec l’esprit de la dialectique⁵⁶ ». Ces efforts sont déployés dès *L’idée de l’histoire-nature* de 1932, alors que Adorno se propose, en conjuguant l’historicisation hégéliano-lukàscienne de toute nature prétendument première et une conception de l’histoire qui y voit une nature périssable, de « faire exploser la réification des

⁵⁵ DR, p. 30 / GS 3, p. 29. Aussi : « La société, donc, s’établit comme cette race de prédateurs naturels (*Naturraubrasse*) qu’elle a toujours été, mais dorénavant avec la conscience de soi qui lui correspond – organisée comme telle » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, *op. cit.*, p. 147 / *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band 6, p. 291).

⁵⁶ NL1, p. 96 / GS 11, p. 153.

sphères comme la biologique d'un côté et la sociohistorique de l'autre⁵⁷ ». Par la suite, Adorno restera on ne peut plus clair sur ce point :

Chaque pulsion est si socialement médiatisée que ce qu'elle a de "naturel" n'apparaît jamais immédiatement, mais seulement comme constamment produite par la société. L'appel à une nature qui se trouverait face à quelque besoin que ce soit n'est jamais que le masque de la défaillance et de la domination⁵⁸.

Il faut donc comprendre la généalogie d'inspiration nietzschéano-freudienne d'Adorno comme se proposant d'identifier les motivations naturelles menant à l'autoinstitution anthropocentrique, tout en pensant toujours ces motivations dans leur imbrication sociohistorique. Mais comment, dès lors, sortir de cette imbrication⁵⁹? En deux mots, par une *autoréflexivité accrue* : pour Adorno, la conscience qui se constitue génétiquement suivant des stratégies adaptatives, qui ne rompt jamais de manière définitive avec ses conditions naturelles, peut pourtant gagner une certaine marge de manœuvre réflexive en saisissant pour elle-même ses propres contraintes. En effet, la pensée qui se pense elle-même comme contrainte est à même de dégager une certaine marge de manœuvre : car « comme résultat d'un processus génétique (*als entsprungenes*), [l'ego] est à la fois instinct et autre chose qu'instinct⁶⁰ »; « la raison [est] autre chose que la nature et pourtant un moment de celle-ci⁶¹ ».

⁵⁷ *Correspondance Adorno-Benjamin. 1928-1940*, Paris, Gallimard, 2006, p. 243 / *Adorno-Benjamin Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, p. 277.

⁵⁸ ADORNO, Theodor W., *Thèses sur le besoin*, trad. Philippe Langlois, dans LANGLOIS, Philippe, *G.W.F. Hegel et T.W. Adorno sur le besoin de la pensée*, thèse doctorale dirigée par M. Iain Macdonald, Université de Montréal, 2010, p. 320 / GS 8, pp. 392-296. Ce refus de faire appel à une nature prétendument première s'inscrit plus généralement dans une critique des « idéologies de l'originaire (*Ideologien von Ursprünglichkeit*) » : « La catégorie de la racine, de l'origine elle-même est une catégorie du maître, confirmation de ce qui passe en premier parce qu'il était en premier; de l'autochtone face à l'immigré, de ce qui est sédentaire face au mobile. Ce qui séduit parce qu'il ne veut pas se laisser calmer par ce qui est dérivé, l'idéologie – l'origine, est pour sa part principe idéologique. Dans l'énoncé à la résonance conservatrice de Karl Kraus "l'origine est le but" s'exprime aussi quelque chose dont il est difficile de penser qu'il a voulu le dire en cet endroit : le concept d'origine devrait être dépouillé de sa non-essence statique. Le but ne serait pas à retrouver dans l'origine, dans le fantasme d'une nature bonne, mais l'origine n'incomberait qu'au but, ne se constituerait qu'à partir de lui. Il n'y a pas d'origine hors de la vie de l'éphémère » (DN, p. 192 / GS 6, p. 158). Sur ce point, voir BREUER, Stefan, "Adorno's anthropology", *Telos* 64, Summer 1985, pp. 15-31.

⁵⁹ Sur ce point, les travaux récents de Deborah Cook offrent d'importants éléments de réponse. Ils cherchent à penser, à la suite d'Adorno, l'imbrication de la raison avec une nature qui en reste la condition première et permanente, tout en dégageant, au sein de cette imbrication même, l'espace d'une « quasi-transcendance » de la réflexivité humaine vis-à-vis de la contrainte naturelle. Voir, en particulier, *Adorno on Nature* (Durham, Acumen Press, 2011), ainsi que les articles suivants : "Staying Alive: Critical Perspectives on Self-Preservation", *Rethinking Marxism* 18, no. 3, July 2006, pp. 433-447; "Nature Becoming Conscious of Itself: Adorno on Self-Reflection", *Philosophy Today*, vol. 50, no. 3, Fall 2006, pp. 296-306.

⁶⁰ ADORNO, Theodor W., „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“ (GS 8, p. 84). [Nous traduisons]

⁶¹ DN, pp. 349 / GS 6, p. 285.

En effet, si « [la raison] doit prendre conscience de ce qu'elle a d'essentiellement naturel⁶² », c'est parce que « [c]'est seulement comme réflexion sur la nature que la raison serait au-delà de la nature⁶³ ». La possibilité d'une telle « quasi-transcendance » est sans doute le plus clairement exprimée dans les extraits suivants :

On peut considérer que tout être se situant à l'extérieur de la nature, et qui pourrait être décrit comme un sujet humain, possède la conscience de soi, la capacité d'autoréflexion dans laquelle le soi constate ceci : je suis moi-même un morceau de nature. De ce fait, le sujet est libéré de la poursuite aveugle des fins naturelles et se rend capable d'actions alternatives⁶⁴.

Que la raison soit autre chose que la nature et pourtant un moment de celle-ci, c'est là, devenue détermination interne, sa préhistoire (*Vorgeschichte*). Comme force psychique déviée pour les fins de l'autoconservation, la raison tient de la nature; mais une fois scindée de la nature et opposée à elle, elle devient aussi son Autre. En émergeant d'elle de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non-identique à elle, dialectique par définition. Pourtant, plus la raison se pose sans scrupule dans cette dialectique comme le contraire absolu de la nature et oublie la nature en elle-même, plus elle régresse, autoconservation retournée à l'état sauvage, jusqu'à redevenir nature⁶⁵.

Mais afin de comprendre la possibilité d'une telle « quasi-transcendance », il nous faut mieux cerner une idée qui, au cœur de la conception dialectique de la nature humaine que cherchent à penser Horkheimer et Adorno, mériterait selon nous une attention plus grande⁶⁶ : « l'humanité est le re-souvenir (*Eingedenken*) de la nature dans l'homme⁶⁷ ». Une première interprétation de cette idée, aux implications ontologiques trop grandes selon nous, est malheureusement suggérée par sa formulation et, plus encore, par la décision de certains traducteurs francophones de rendre *Eingedenken* par « re-souvenir » : si « toute réification est un oubli », comme le veut la fameuse formule de la *Dialectique de la raison*, et si la réification humaniste de l'humain signifie d'abord l'oubli d'une ascendance animale déniée, le re-

⁶² MC, p. 149 / GS 10.2, p. 611.

⁶³ DN, pp. 349-350 / GS 6, p. 285.

⁶⁴ PMP, p. 104. [Nous traduisons]

⁶⁵ DN, pp. 349-350 / GS 6, p. 285.

⁶⁶ Voir les exceptions suivantes : SCHMID-NOERR, Gunzelin, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990; MOUTOT, Gilles, « Le souvenir de la nature dans le sujet. Une actualité de La Dialectique de la raison », *Astérion*, numéro 7, juin 2010; O'NEILL, John, "Critique and Remembrance", *On Critical Theory*, New York, The Seabury Press, 1976.

⁶⁷ Adorno reprendra la formule, telle quelle, dans sa « Lecture de Balzac » (NL1, p. 87 / GS 11, p. 143).

souvenir de cette nature culturellement corrompue suggérerait à la fois la *reconnaissance de* et le *retour* à une naturalité *première* ou du moins antérieure à son travestissement sociohistorique. Certes, il est souvent question, chez Adorno, du « souvenir (*Eingedenken*) d'une nature réprimée et dévalorisée par les tabous de la culture⁶⁸ », du « souvenir de la nature opprimée⁶⁹ (*Eingedenken der unterdrückten Natur*) », du « souvenir salutaire de la ressemblance animale⁷⁰ (*heilsame Eingedenken der Tierähnlichkeit*) » ou encore, nous le verrons en détail, du « souvenir (*Eingedenken*) du comportement mimétique, comportement pré-rationnel au sein même de la rationalisation⁷¹ ». L'*Eingedenken*, ici, serait comprise comme le rappel et la reprise d'une nature dévitalisée, en vue de sa revitalisation. Certaines versions plus nuancées d'une telle interprétation auront été récemment offertes par J.M. Bernstein et A. Stone⁷² : opposant *Eingedenken* et *Entzauberung*, celles-ci invitent à comprendre le naturalisme adornien comme appelant au sauvetage d'une nature désenchantée (privée de toute teneur et apport éthiques, selon J.M. Bernstein, ou spirituellement évidée dans et par sa domination rationnelle, selon A. Stone) en vue de son ré-enchantement. À l'inverse, G. Moutot met en garde contre une « surcharge naturaliste » du concept de *Eingedenken*, en insistant sur le fait que la « nature » en question, comme aussi le « re-souvenir » dont elle fait l'objet, doivent être déterminés dans leurs imbrications sociohistoriques respectives⁷³.

Rendre pleinement justice à ces interprétations dépasserait largement le cadre de notre travail⁷⁴. Contentons-nous, premièrement, de rappeler que la difficulté tient entre autres à la grande polyvalence sémantique du terme *Eingedenken*, comme en témoignent ses diverses traductions francophones : outre le « re-souvenir » suggéré par Éliane Kaufholz dans l'extrait cité, le terme sera rendu, selon le contexte, par « souvenir⁷⁵ », « souvenance⁷⁶ »,

⁶⁸ FS, p. 72 / GS 16, p. 89.

⁶⁹ MC, pp. 174-175 / GS 10.2, p. 641.

⁷⁰ PRI, p. 289 / GS 10.1, p. 285. [Traduction modifiée]

⁷¹ FS, p. 107 / GS 16, p. 128. [Traduction modifiée]

⁷² BERNSTEIN, Jay M., *Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; STONE, Alison, "Adorno and the Disenchantment of Nature", *Philosophy and Social Criticism*, 32, no. 2, March 2006, pp. 231-253.

⁷³ MOUTOT, Gilles, « Le souvenir de la nature dans le sujet. Une actualité de La dialectique de la raison », *op. cit.*

⁷⁴ Pour une lecture critique de l'interprétation de J.M. Bernstein, voir MACDONALD, Iain, "Cold, Cold, Warm: Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno", *Philosophy and Social Criticism*, July 2011, vol. 37, no. 6, pp. 669-689.

⁷⁵ Par exemple, dans sa traduction de la *Théorie Esthétique* (Paris, Klincksieck, 2004), Marc Jimenez traduit toujours *Eingedenken*, à une exception près, par « souvenir ».

⁷⁶ DN, p. 107 / GS 6, p. 91. Dans ce contexte, il est question de la « souvenance immédiate » chez Heidegger.

« mémoire⁷⁷ », « mémorisation⁷⁸ », « remémoration⁷⁹ », « réminiscence⁸⁰ », « survivance⁸¹ », ou dans un registre plus actif, « faire retour sur⁸² », « avoir conscience de⁸³ » et « prendre garde à⁸⁴ ». Sans vouloir faire le partage de ces traductions, nous aimerons tout de même suggérer qu'elles impliquent toutes un double mouvement, proprement dialectique.

En un tout premier sens, le concept de *Eingedenken* pourrait être compris comme servant de contrepoids matérialiste aux abstractions humanistes : à l'*hubris* du déni anthropocentrique, Horkheimer et Adorno opposent d'abord la modeste reconnaissance par la conscience de la dépendance concrète la liant génétiquement à l'ensemble du vivant. C'est ce qu'exprime ce passage qui, tiré de la *Dialectique de la raison*, précède la formule qui nous intéresse : « Le rapport de dépendance avec la nature, c'est sa domination, sans laquelle l'esprit n'existe pas. En reconnaissant avec humilité sa domination sur la nature et en se rétractant en elle, il détruit sa prétention dominatrice qui l'asservit justement à la nature⁸⁵ ». L'*Eingedenken*, donc, serait d'abord et avant tout la reconnaissance d'une irréductible contrainte naturelle, reconnaissance réflexive *par l'humain* de la nature *dans l'humain*. Bien sûr, cette reconnaissance non répressive ne saurait pourtant être une simple abdication de la pensée devant cette contrainte et encore moins une acceptation passive des formes sociales qu'elle informe. Il s'agirait plutôt d'y voir une précaution éthique : en offrant un démenti à la prétention impérieuse du sujet anthropocentrique (qui, plutôt que de chercher à garantir sa prééminence, reconnaît modestement la priorité des conditions matérielles qui la conditionnent), l'*Eingedenken* prémunit du coup ce même sujet contre une éventuelle rechute dans la nature aveugle. Aussi est-ce pourquoi plusieurs commentateurs récents se seront intéressés, à juste titre, à l'importance de la modestie (*Bescheidenheit*) comme catégorie

⁷⁷ DN, p. 436 / GS 6, p. 353.

⁷⁸ MM, p. 223 / GS 4, p. 189.

⁷⁹ DN, p. 15 / GS 6, p. 18. Aussi : PRI, p. 188 / GS 10.1, p. 188.

⁸⁰ MM, p. 327 / GS 4, p. 278.

⁸¹ DR, pp. 55-56 / GS 3, p. 58.

⁸² ADORNO, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Payot, 1979, p. 47 / GS 5, p. 285.

⁸³ MM, p. 236 / GS 4, p. 201.

⁸⁴ MM, p. 27 / GS 4, p. 27.

⁸⁵ DR, p. 55 / GS 3, p. 57.

morale chez Adorno⁸⁶. C'est de cette manière qu'il faudrait comprendre, selon nous, les appels constants d'Adorno à la « non-participation (*Nicht-mitmachen*) ». C'est-à-dire non seulement à une prudence épistémologique, mais à une passivité résolue : c'est qu'en adoptant une « attitude suspensive⁸⁷ », en « ayant conscience de sa propre faillibilité⁸⁸ », en faisant preuve d'une « pudeur⁸⁹ » intellectuelle et morale, en témoignant d'une « patience à l'égard de la chose⁹⁰ », en portant un « regard sabbatique⁹¹ » sur les objets, en résistant au « besoin impatient de se lancer en action⁹² » et en « s'abstenant de toute autoaffirmation⁹³ (*Nicht-sich-selber-Setzen*) », la conscience passive s'offre une garantie contre l'aveuglement de la nature par elle-même. Plutôt ne « rien faire comme une bête⁹⁴ » que de se laisser emporter par la sauvagerie rationnelle, semble alors dire Adorno, ce que veut aussi l'énigmatique passage suivant des *Minima Moralia* : « La contemplation non violente, source de tous les bonheurs de la vérité, est liée au fait que le sujet ne cherche pas à annexer son objet : proximité à distance⁹⁵ ». En effet, « le mal vient d'une pensée qui fait violence aux choses⁹⁶ », donc d'une pensée péremptoire qui refuse de séjourner, patiemment, prudemment, auprès de ses objets.

Or justement, cette « proximité à distance » n'est réservée qu'à l'intelligence humaine. En effet, le « garder à l'esprit la nature dans l'humain par l'humain » de l'*Eingedenken* est l'acte de naissance d'un esprit véritablement autonome; d'une nature seconde qui prend conscience d'elle-même comme première nature, mais qui justement, dans son retour réflexif sur elle-même, est déjà seconde. Ce n'est donc pas simplement, pour reprendre une formule de

⁸⁶ RICARD, Marie-Andrée, *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Philia », 2012; FREYENHAGEN, Fabian, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; BUTLER, Judith, *Kritik der Ethischen Gewalt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

⁸⁷ MM, p. 47 / GS 4, p. 43.

⁸⁸ PMP, p. 251. Un peu plus loin, Adorno soutient décrit même la modestie (*Bescheidenheit*) comme une « vertu cardinale » (*Ibid.*, p. 252). [Nous traduisons]

⁸⁹ MM, p. 29 / GS 4, p. 29.

⁹⁰ MC, p. 140 / GS 10.2, p. 602.

⁹¹ MM, p. 104 / GS 4, p. 85.

⁹² PMP, p. 3. [Nous traduisons]

⁹³ PMP, p. 251. [Nous traduisons]

⁹⁴ MM, p. 212 / GS 4, p. 179.

⁹⁵ MM, p. 121 / GS 4, p. 100. [Traduction modifiée]

⁹⁶ MM, pp. 104-105 / GS 4, p. 86.

Montaigne, que nous pouvons dire que « l'ignorance qui se sçait⁹⁷ » est déjà au-delà d'elle-même; c'est plutôt, pour reprendre la définition hégélienne de la liberté, que l'esprit libre naît dans et par la « rétrospection sur la nécessité (*die Einsicht in die Notwendigkeit*) » : pour Adorno aussi, l'humain qui se sait *ein Stück Natur* est déjà autre chose qu'un morceau de nature⁹⁸. En ce deuxième sens, autrement plus important, l'*Eingedenken* ne sert plus uniquement de principe de précaution contre la *Verblendung*, à l'aveuglement de la nature par elle-même: l'*Eingedenken* brise la *Verblendung* en ce qu'elle permet au sujet d'ouvrir une brèche au sein des contraintes naturelles. Seule une humanité qui prend d'abord acte, réflexivement, de son être naturel constitutif peut prétendre à être autre chose que ce que la nature en fait : « [L]a liberté s'éveille dans la conscience de sa ressemblance avec la nature⁹⁹ ». Ici donc, les traductions plus « actives » du terme *Eingedenken* sont utiles : « avoir conscience de » ou « garder à l'esprit la nature dans l'humain », nécessitent précisément cette distance réflexive que supprime la dénégation anthropocentrique. La quasi-transcendance de la pensée (la « liberté timide [*schüchterne Freiheit*] du sujet pensant¹⁰⁰ ») est alors à retrouver dans une activité de la conscience réflexive au sein de laquelle la nature devient intelligible pour elle-même dans son aliénation même : dans la mise à distance par rapport à soi d'une conscience qui reste encore et toujours imbriquée dans la nature, mais qui passe outre à cette imbrication en la réfléchissant. C'est pourquoi, en même temps que le moment contemplatif par lequel le sujet pensant se retire humblement en lui-même, Adorno préconisera aussi un investissement plus grand encore du sujet dans l'objet de sa connaissance : « En opposition brutale avec l'idéal scientifique courant, l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet¹⁰¹ ». Il ne nous faudrait surtout pas voir, dans cette tension entre le retrait subjectif devant l'objet et l'engagement du sujet dans ce même objet, de contradiction : pour Adorno, ces deux moments sont dialectiquement complémentaires, dans

⁹⁷ MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2009, p. 611.

⁹⁸ PMP, p. 154. Horkheimer soutient un argument semblable : “Reason can be more than nature only through concretely realizing its ‘naturalness’ – which consists in its trend to domination – the very trend that paradoxically alienates it from nature” (*Eclipse of Reason, op. cit.*, p. 120).

⁹⁹ TE, p. 382 / GS 7, p. 410.

¹⁰⁰ TC, p. 35 / GS 5, p. 20.

¹⁰¹ DN, p. 56 / GS 6, p. 50.

la mesure où l'autonomisation du sujet doit obligatoirement s'accompagner de la reconnaissance réflexive, par ce même sujet, de la priorité de l'objet.

Nous aurons l'occasion d'y revenir, puisque cette tension entre la passivité et l'activité, le retrait et l'affirmation, le dessaisissement et le ressaisissement, est constitutive du mouvement mimétique tel que tracé par Adorno. En effet, de la même manière que le retour sur soi de l'*Eingedenken* ne peut briser la contrainte naturelle que moyennant sa saisie réflexive, la sortie hors de soi du mouvement mimétique (sa dimension « extériorisante ») a pour condition préalable le retour réflexif de la conscience sur l'inaliénable affinité qui la lie, encore et toujours, à ses conditions matérielles.

Chose certaine, le *retour sur* de l'*Eingedenken*, comme le *retour en deçà* de la *Deutung*, n'est jamais un *retour à* : en effet, Adorno précise bien que « le danger, c'est que la nature est remémorée¹⁰² (*erinnert*, et non *eingedenkt*) ». C'est que l'*anapausis* passive, comme humilité contemplative limitant les prétentions de l'esprit, et l'anamnèse réflexive, comme activité de l'esprit lui permettant de se dépasser, sont en même temps introspectives et prospectives : la conscience qui fait retour sur sa constitution naturelle dégage, au même moment, de nouveaux possibles. Et dans le faible écart que creuse la rupture réflexive de l'*Eingedenken*, des traces d'humanité peuvent être mises au jour; ou pour mieux dire, l'humanité n'est rien d'autre que l'effort continu visant à creuser ce faible écart.

¹⁰² DR, p. 277 / GS 3, p. 292.

1.0. LES FONCTIONS CRITIQUES DE LA MIMÉISIS ADORNIENNE

Résumons nos quelques acquis. En vue de dégager les principes normatifs les plus premiers de la critique adornienne, nous avons voulu démontrer que l'humanisme d'Adorno prend appui sur une conception rigoureusement négative de l'humanité qui entend la défendre non pas en en fixant abstraitement l'essence (une *humanitas* toujours identique à elle-même), mais en en faisant (i) une capacité d'autodéfinition continue (lui permettant de se dé-définir et de se re-définir historiquement) et (ii) une capacité d'autoréflexivité incessante (lui permettant de saisir ses propres contraintes naturelles et, du coup, de les dépasser). Ainsi avons-nous vu que cet humanisme négatif, dans la mesure où il se veut, précisément, *négatif*, doit obéir à deux impératifs critiques complémentaires qui sont autant d'engagements normatifs : il s'agit, d'une part, d'historiciser toute nature prétendument première de manière à y voir l'œuvre de médiations sociohistoriques (grâce à la « défamiliarisation interprétative » de la *Deutung*) et, d'autre part, de dénaturiser l'histoire humaine de manière à interrompre la dénégation régressive à laquelle se condamne une conscience oublieuse de ses motivations naturelles (grâce à la « rupture réflexive » de l'*Eingedenken*). Ainsi, l'humanité de l'humain, davantage comprise par Adorno comme *activité* que comme *qualité*, naîtrait de la confrontation critique entre le potentiel historique et naturel de l'humain, et sa réification historique et naturelle. Aussi cette activité critique nécessite-t-elle toujours une distanciation du sujet par rapport à lui-même – un dessaisissement de soi – qui l'oblige d'abord à faire un retour sur ses déterminations historiques et naturelles puis, partant, à dégager de nouveaux possibles à même ces déterminations. Les généalogies hégéliano-lukácsienne et nietzschéano-freudienne proposées par Adorno tracent donc un même mouvement : il s'agit dans les deux cas de se déprendre de contraintes aveuglément reproduites et, dans l'espace qu'ouvre cette distanciation critique, d'entrevoir les possibilités que bloquent cette cécité.

Qu'en est-il alors de la mimésis? Nous aimerions suggérer que son rôle et son importance au sein de la pensée adornienne tient, au bout du compte, à ce qu'elle trace précisément ce double mouvement : en effet, la mimésis adornienne sert toujours à rappeler la conscience à son *être-émergé* (*Entsprungenseins*) historique et naturel (à l'amener à se déprendre, réflexivement, d'elle-même), mais de manière à pouvoir penser à nouveaux frais son histoire et sa nature pétrifiées (à l'amener à penser de nouveaux possibles). Si la mimésis

est donc constamment proposée par Adorno comme « contre-poison (*Gegengift*) » à la subjectivité bourgeoise (à l'intelligence réifiante, à la rationalité instrumentale, à la pensée identifiante qui la caractérisent), c'est qu'elle lui permet, en brisant l'illusion de son autarcie, de sortir d'elle-même par l'autoréflexion, et ainsi de se rapprocher de l'objectivité qu'elle chercherait autrement, mais en vain, à incorporer. Plus exactement, nous le verrons, le mouvement mimétique que recommande Adorno, du moins dans ses formes les plus réussies, emprunterait le chemin suivant : elle force la conscience (i) à prendre acte de l'objectivité *infrasubjective* qu'elle porte en son sein (de l'ensemble des déterminations qui relèvent de sa conditionnalité historico-naturelle, donc à la fois son émergence *historique* – son appartenance à une classe sociale, sa soumission à des impératifs d'adaptation, son inscription dans un contexte historique ayant des forces productives propres – et *naturelle* – les besoins, les pulsions, les appétits qui la motivent, et qui sont historiquement médiatisés), tout en (ii) la conduisant à dégager des nouvelles déterminations à même l'objectivité *extrasubjective* qu'elle avait jusqu'alors exclue (l'ensemble des possibilités que recèle l'objet et qui ne sont pas encore pensées et/ou réalisées à un moment donné dans l'histoire). Ainsi, le mouvement mimétique implique toujours un double mouvement, proprement dialectique : il détruit l'illusion de la subjectivité constitutive (lorsque la conscience fait retour, modestement, sur sa propre *médiateté* [*Vermitteltheit*] matérielle), et permet à cette même subjectivité d'asseoir et de développer sa propre particularité (lorsque la conscience tire à son propre profit la *déterminité* [*Bestimmtheit*] qu'elle tire de l'objet). Donc, malgré la multiplicité de ses formes (nous devons rendre compte de cette diversité) et l'imprécision conceptuelle avec laquelle Adorno l'invoque (il nous faudra pallier cette indétermination), la mimésis obéirait toujours à une même logique : celle qui, envers et contre l'impulsion d'appropriation qui conduit le penser bourgeois, implique en même temps une désappropriation et une redétermination de soi.

Nous y reviendrons en détail. Mais il nous faut, dès maintenant, dresser une typologie des divers usages du concept de mimésis afin de démontrer qu'ils participent tous, malgré leurs implications (bioanthropologiques, ethnologiques, esthétiques, épistémiques et éthiques) fort différentes, d'une même intention critique.

1.1. Un concept polymorphe : typologie des emplois et des fonctions de la mimésis chez Adorno

Tout commentaire portant sur la mimésis adornienne se bute à au moins trois défis interprétatifs. Le défi *exégétique*, d'abord, consiste à identifier les antécédents intellectuels du concept, et il est rendu très ardu par le fait que les sources implicites qui l'informent, multiples, sont disséminées dans le corpus adornien. En plus des références explicites à la *Théorie générale de la magie* [1904] des ethnologues Henri Hubert et Marcel Mauss¹, aux *Lois de l'imitation* [1890] du sociologue français Gabriel Tarde², à *Au-delà du principe de plaisir* [1920] et à *Malaise dans la civilisation* [1929] de Freud³, ainsi qu'à l'article « Mimésis et psychasténie légendaire » [1935] de Roger Caillois⁴, la mimésis adornienne témoigne de l'influence des écrits de Benjamin et de la *Poétique* d'Aristote. Il est donc très difficile d'en repérer les diverses sources, et plus difficile encore de départager leurs influences respectives. Le deuxième grand défi interprétatif est celui de la *synthétisation* : étant donnée la variété des contextes dans lesquels le concept est évoqué, il est difficile d'en arriver à une compréhension sommaire qui puisse en même temps rendre compte de la polyvalence sémantique du terme. Cela est d'autant moins aisé que, malgré cette polyvalence, le terme *mimésis* chez Adorno n'est que très rarement employé au sens usuel du terme, qui désigne un procédé artistique visant à la reproduction du réel, soit en vue d'une re-présentation fidèle (la mimésis créatrice d'illusions contre laquelle Platon met en garde aux livres III et X de la République), soit à des fins parodiques (la *mimesthai* préplatonicienne qui, dans le premier théâtre grec, aurait davantage rempli une fonction caricaturale⁵). Au lieu de cela, la mimésis adornienne remplit un ensemble de fonctions critiques très variées et la logique plus générale à laquelle elles participent est parfois difficilement repérable; comme si, finalement, le concept adornien de la *mimésis*, lui-même mimétique, s'adaptait et se transformait au gré des contextes

¹ DR, p. 32, note 20 / GS 3, p. 31, note 20. Pour ce qui est des sources anthropologiques et ethnologiques de la *Dialectique de la Raison*, voir l'article de SCHMIDT, James, "Language, Mythology and Enlightenment : Historical Notes on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment", *Social Research*, 65, Winter 1998, pp. 807-838.

² Lors de la onzième leçon de son *Einleitung in die Soziologie* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003), Adorno recommande à ses étudiants l'étude « intensive » de la théorie de l'imitation de Tarde.

³ DR, p. 245 / GS 3, p. 260.

⁴ DR, p. 245 / GS 3, p. 260.

⁵ ELSE, Gerald F., "Imitation in the Fifth Century", *Classical Philology* 53, no. 2, 1958, p. 84, pp. 73-90.

(anthropologiques, épistémiques, esthétiques) dans lesquels il apparaît⁶. Le troisième défi, et le plus lourd, est tout simplement celui de la *fixation* du concept : c'est que, nous le verrons bientôt, la mimésis adornienne est fondamentalement ambivalente dans la mesure où, tantôt présentée comme l'effet de l'hétéronomie et tantôt comme son correctif, elle comporte bien souvent une double dimension régressive et progressive. Cette duplicité de la mimésis adornienne, qui en fait à la fois un symptôme et un remède, explique en grande partie son caractère énigmatique. Il n'est donc pas toujours évident de pouvoir séparer le bon grain mimétique de l'ivraie hétéronome, pour ainsi dire. Selon certains commentateurs, il s'agirait même là d'une tâche impossible⁷.

Il nous est tout de même possible, sans grand risque, de définir sommairement la mimésis adornienne de la manière suivante : sous toutes ses acceptions, elle doit être comprise comme l'activité (volontaire ou involontaire) par laquelle une forme de vie particulière (un corps organique ou une conscience individuée) se détermine à l'aune d'une objectivité (quelque chose ou quelqu'un que ce corps ou cette conscience *n'est pas*, ou qu'elle est sans le savoir). Partant de là, cette activité se décline sous trois formes particulières qui occupent chacune trois fonctions critiques distinctes. Nous commencerons par résumer successivement ces trois fonctions, pour ensuite les détailler. Les chapitres qui composent ensuite notre développement seront chacun consacrés à l'une ou l'autre de ces formes et fonctions.

(i) Dans les années 1930 et 1940, la compréhension adornienne de la mimésis est largement tributaire de l'idée, défendue par Horkheimer, d'une « révolte de la nature⁸ » aux mains de la rationalité instrumentale. Ici, le mouvement mimétique est compris comme *Mimikry*, à savoir comme un mode d'expression archaïque : sous les traits d'une gestuelle prédiscursive qui signale une souffrance subjective, c'est-à-dire sous la forme une réactivité psychosomatique devant la réification du vivant, la nature offrirait un dernier témoignage *de et contre* sa domination. Conçue « positivement », elle sera présentée par Adorno comme occupant avant tout une *fonction expressive*, en ce qu'il s'agit d'une impulsion de résistance

⁶ Dans son ouvrage consacré à la mimésis (au sens plus traditionnel du terme), Matthew POTOLSKY (*Mimesis*, New York, Routledge, 2006, pp. 5-6) présente la même idée : "True to its definition, mimesis is an excellent mime, changing its name and interpretive scope to suit each new environment". Or, le problème, pour nous, tient à ce que la mimésis adornienne, tout en empruntant une variété de formes, porte toujours le même nom.

⁷ CAHN, Michael, "Subversive Mimesis : T.W. Adorno and the modern impasse of critique", *Mimesis in Contemporary Theory* vol. 1, ed. Mihai Spariosu, Philadelphia/Amsterdam, John Benjamin's Publishing Company, 1984, pp. 27-64.

⁸ HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, *op. cit.*, pp. 63-86.

psychosomatique qui vient momentanément trahir la violence infligée à la nature intérieure et extérieure de l'humain. Présentée, dans le contexte de « l'histoire primitive de la subjectivité (*Urgeschichte der Subjektivität*) » que propose les travaux des années 1930 et 1940, comme un rudiment archaïque ayant survécu à l'hominisation ou, à tout le moins, comme un « facteur résiduel » non assimilé, cette *Mimikry* expressive viendrait donc contredire, l'instant d'un réflexe, les succès de la rationalité instrumentale. Le réflexe mimétique est alors offert comme preuve d'une invincible expressivité :

Les réactions de fuite désordonnées et régulières des animaux inférieurs, les circonvolutions de la cohue, les gestes convulsifs des victimes torturées représentent ce qui, dans la vie toute nue, ne peut jamais être entièrement dominé : le réflexe mimétique (*mimetische Impuls*). Dans l'agonie de la créature, au pôle opposé à la liberté, cette dernière affleure irrésistiblement en tant que destinée contrariée de la matière⁹.

Mais elle se décline, cette *Mimikry*, en deux variantes régressives. De là la grande confusion qui entoure cette première forme de la mimésis adornienne. Son premier pendant pathologique serait la « projection phobique » qui, résultat d'un délire paranoïaque, est observable chez un sujet qui transfère sa propre crainte d'une nature insoumise sur les indices réels ou fantasmés de celle-ci. Ce processus pathologique – caractéristique de l'antisémite nazi, mais aussi, selon Adorno, du sujet idéaliste – devrait être envisagé comme une réaction d'autodéfense spontanée devant la menace d'un mouvement mimétique inassimilé, donc comme « mimésis de la mimésis (*Mimesis der Mimesis*) ». Par ailleurs, cette *Mimikry* donnerait également lieu, sous une deuxième forme pathologique, à une imitation servile de l'objectivité sociale et, en particulier, à l'adoption mimétique de modes de comportements et de schémas de pensée hétéronomes : lorsque, plutôt que d'emprunter la forme d'une résistance à l'intégration, elle procède d'un désir d'indifférenciation (d'une aspiration, socialement inculquée, à l'adéquation avec le monde), la mimésis devient *Mimesis ans Tote* ou « mimésis de la mort ».

Par contre, nonobstant ces deux formes régressives, nous verrons également que cette dimension expressive de la mimésis adornienne, très présente dans ses travaux des années 1930 et 1940, trouve aussi deux échos dans les ouvrages plus tardifs d'Adorno. D'abord, elle

⁹ DR, p. 192 / GS 3, p. 208. Ou comme le soutient Horkheimer dans *Eclipse of Reason*, « [...] natural impulses, those antagonistic to the various demands of civilization, lead a devious undercover life within them » (*op. cit.*, p. 77).

est proche parent avec la notion du supplément (*das Hinzutretende*) développée quelques décennies plus tard dans la *Dialectique négative*, censée d'une part rendre compte de « l'héritage de moments naturels prélogiques¹⁰ (*prälogischen Naturmoments*) » au cœur de la liberté, et d'autre part, servir de « motif matérialiste sans fard¹¹ (*ungeschminkt materialistischen Motiv*) » à tout agir moral. Aussi, la *mimêsis* comme élan expressif sera présente dans la *Théorie esthétique*, lorsque Adorno insistera sur « la couche expressivo-mimétique¹² (*expressiv-mimetischen Schicht*) » de l'œuvre d'art radicale qui, en intégrant en son propre sein l'hétéronomie sociale, se porte témoin de la souffrance objective. Nous le verrons, pour Adorno, « l'expression est *a priori* une imitation¹³ (*Nachmachen*) ».

(ii) Lorsque, dans le sillage des écrits de Benjamin sur l'imitation (« Sur le pouvoir mimétique » [1933], « Doctrine des ressemblances » [1933], « Une enfance berlinoise » [1938]) Adorno fait de la mimêsis, non plus un élan bioanthropologique primitif, mais une capacité épistémique proprement humaine, elle nous est alors décrite comme la compétence cognitive qui permet à une conscience individuée de sortir d'elle-même, de s'identifier à autrui, puis par là même, de s'autonomiser. Bien sûr, ce faisant, Adorno s'inscrit dans une tradition plus ancienne, qui se vérifie déjà chez Platon (qui met en garde, au livre III de la République, contre les séductions de poètes, précisément parce qu'il les sait capable de tirer profit d'une propension naturelle à l'imitation¹⁴) et chez Aristote (« [...] et l'homme diffère des autres animaux en ceci qu'il y est plus enclin qu'eux et qu'il acquiert ses premières connaissances par le biais de l'imitation¹⁵ », selon la *Poétique*), et qui voit dans les capacités imitatives de l'humain le vecteur principal de son humanisation. Mais nous aimerions suggérer que Adorno ne fait pas que renouer avec cette tradition, puisqu'il la prolonge. En effet, si cette compréhension de la mimêsis comme compétence cognitive – puis partant, comme vecteur

¹⁰ DN, pp. 292-293 / GS 6, p. 240. [Traduction modifiée]

¹¹ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

¹² TE, p. 299 / GS 6, p. 320.

¹³ TE, p. 169 / GS 7, p. 178.

¹⁴ « Si [...] nos gardiens, dégagés de tous les autres métiers, doivent être les artisans de la liberté de la cité, qu'ils en soient les experts et qu'ils ne doivent s'occuper de rien d'autre que ce qui y conduit, il faut donc qu'ils ne fassent rien d'autre et n'imitent rien d'autre. S'ils doivent imiter quelque chose, qu'ils imitent ce qu'il leur convient d'imiter dès l'enfance, des hommes courageux, modérés, pieux, libres et tout ce qui s'en rapproche, et qu'ils évitent de pratiquer des actions qui ne sont pas libres ou d'imiter des choses qui sont basses, ni quoi que ce soit de honteux, de crainte de prendre goût à ce qui constitue la réalité dont provient l'imitation » (PLATON, *La République*, [495-b], trad. Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, p. 179).

¹⁵ ARISTOTE, *La poétique*, [1448b5-9], trad. Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

d'autonomisation – n'est que suggérée dans les années 1930 et 1940, elle occupera une place centrale, nous insisterons sur ce point, dans les ouvrages ultérieurs : en effet, pour Adorno, « un être humain ne devient vraiment humain qu'en imitant (*imitiert*) d'autres êtres humains¹⁶ ». Il nous faudra donc y voir, non plus une impulsion archaïque, mais un vecteur d'humanisation.

Cette deuxième forme de la mimésis adornienne devra donc être comprise comme occupant une *fonction épistémique* : elle implique en même temps un retour réflexif du sujet connaissant sur lui-même (sur l'*affinité mimétique* qui le lie à ses contenus) et un décentrement en direction de la *chose* (une plus grande « proximité » avec ce qu'il n'est pas). Lorsqu'il sera question, sur le plan épistémique, de « réhabiliter le comportement mimétique », il s'agira pour Adorno de penser la possibilité d'une sortie du sujet hors de lui-même, lui permettant d'échapper à sa « captivité catégorielle¹⁷ », c'est-à-dire lui permettant de s'informer auprès de la *chose* plutôt que de lui imposer, impérieusement, sa propre intériorité. Ainsi, contre la « rigidité chosique du soi¹⁸ » caractéristique d'une subjectivité cherchant compulsivement à créer l'objet à son image pour mieux le maîtriser, l'extériorisation mimétique d'Adorno recommanderait la mobilité d'une conscience qui, en suivant la *chose* dans ses multiples médiations historiques et naturelles, serait alors à même de se déprendre d'elle-même. Un tel sujet décentré pourrait ainsi lever le voile monadique derrière lequel s'enferme une subjectivité repliée sur elle-même, qui ne peut rencontrer le réel qu'en s'y projetant, qu'en l'assimilant de force à ce qu'elle a déjà assimilé. Si la mimésis comme *Mimikry* offre un démenti à la réification, la mimésis comme extériorisation serait plutôt le correctif qu'entend apporter Adorno à la logique appropriative de la pensée identifiante. Elle sera proposée, principalement, dans la première moitié de la *Dialectique négative*, et en particulier, dans le chapitre intitulé « Concepts et catégories ». Or, puisque la sortie du sujet hors de lui-même et vers la *chose* comporte aussi le risque d'une indifférenciation totale (si le sujet, plutôt que de relever ses déterminations objectives, en vient à s'y fondre), cette forme de mimésis peut emprunter la forme régressive d'une *Mimesis ans Verhärtete*, d'une imitation servile de l'objectivité réifiée. Aussi nous faudra-t-il bien distinguer le mouvement mimétique

¹⁶ MM, p. 208 / GS 4, p. 176.

¹⁷ MC, p. 269 / GS 10.2, p. 750.

¹⁸ DN, p. 336 / GS 6, p. 275.

suggéré par Adorno, qui donne lieu à une plus grande autonomie (à une aliénation *progressive* par laquelle le sujet regagne son potentiel de différenciation) d'une perte de soi dans l'hétéronomie sociale (d'une aliénation *régressive* par laquelle l'individu, sacrifiant sa particularité, perd toute différence spécifique).

(iii) Envisagée ensuite comme stratégie d'adaptation primitive, la mimésis est aussi comprise comme une ruse visant à conjurer une menace en l'anticipant, à esquiver un danger en le devançant. Dans ces cas, les travaux en anthropologie primitive dont s'inspirent Horkheimer et Adorno dans les années 1930 et 1940 (sur la magie sympathique ou homéopathique à laquelle font appel les rites chamaniques, surtout) servent de sources principales. Par exemple : « Tout comme la science, la magie poursuit des buts, mais elle les poursuit au moyen de la mimesis (*durch Mimesis*), non en se distançant progressivement de l'objet¹⁹ ». Par contre, nous verrons que cette compréhension de la mimésis comme ruse informe surtout l'analyse adornienne de l'œuvre « absolument moderne », telle qu'offerte dans la *Théorie esthétique*, qui en fait une stratégie de détournement à même de renvoyer à l'hétéronomie sociale son propre reflet, et ainsi, de la conjurer : « L'art est moderne grâce à la mimésis de ce qui est durci et aliéné (*Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete*). C'est ainsi, et non par la dénégation de la réalité muette, qu'il devient éloquent²⁰ ».

En ce sens, cette troisième et dernière forme de la mimésis adornienne gagne à être comprise comme occupant une *fonction subversive* : elle participe d'un comportement tactique qui consiste à détourner, pour les retourner contre elles-mêmes, les forces d'une hétéronomie hostile. Si la dimension stratégique de la mimésis n'est pas explicitement thématifiée par Adorno, nous aimerions tout de même suggérer qu'elle forme le *modus operandi* principal de son projet critique. Elle sous-tend d'abord la tentative, dans la *Dialectique négative*, visant à « arriver au-delà du concept par le concept²¹ » – donc à faire en sorte que le concept, retournant ses forces contre lui-même, se surmonte. En effet, la critique immanente qui y est offerte se propose non seulement d'attaquer ses objets « de l'intérieur » (en interrogeant ses présupposés les plus intimes) mais aussi d'emprunter pour ce faire la forme d'un « discours

¹⁹ DR, p. 28 / GS 3, p. 27.

²⁰ TE, p. 43 / GS 7, p. 39.

²¹ DN, p. 26 / GS 6, p. 27.

anatreptique²² » à savoir un discours qui à la fois ranime et renverse les arguments qu'il cherche à contrer (du grec *anatrepô*, qui signifie « tourner sens dessus dessous », mais en même temps, « exciter »). Il s'agit alors non seulement d'identifier les contradictions constitutives de certaines formes de pensée, mais de les poursuivre, de manière subversive, jusqu'à ce qu'elles atteignent leurs points de rupture respectifs. Adorno rappelle constamment cette intention : il nous faut aller au-delà du concept *par le concept*, dépasser la réification à *même la vie réifiée*, briser la totalité *dans et par la totalité*. Mais cette stratégie, nous aimerions le démontrer, informe surtout l'apologie adornienne de l'art radical dans *Théorie esthétique*, et consiste à faire valoir le « tour de force » par lequel une œuvre véritablement autonome réussit à conjurer la menace de l'objectivité sociale en l'incorporant. Or, ici encore, cette forme de mimésis s'accompagne d'un envers dialectique, d'une contre-tendance pathologique : la ligne est mince qui sépare la logique de la conjuration stratégique (permettant une critique immanente, puis par là, une négation déterminée de l'hétéronomie) et la logique sacrificielle dans laquelle aurait sombré selon Adorno le sujet bourgeois (où la ruse mimétique emprunte plutôt la forme d'une soumission préventive à l'objectivité qui annule toute possibilité d'autonomisation). Si Adorno parle de la conjuration mimétique comme d'une « virtuosité du désespoir²³ », son pendant pathologique est à comprendre comme une abdication, sans restes, devant le *ce-qui-est*.

Ces trois fonctions (*expressive, extériorisante, subversive*) sont toutes présentes chez Adorno et leurs sens respectifs se recourent bien souvent, mais ils se rejoignent aussi dans la mesure où le mouvement mimétique est toujours appelé à corriger certains travers propres au type de subjectivité issu de la grande anthropologie bourgeoise. Hormis les formes régressives de la mimésis contre lesquelles Adorno met en garde (qui s'ajoutent aux variantes déjà esquissées, ce qui embrouille le portrait), il nous est alors permis de définir sommairement l'apport critique de la mimésis adornienne, en général, de la manière suivante : *contrairement à la logique appropriative du sujet bourgeois suivant laquelle une conscience avide s'accapare l'objet identifié de manière impérieuse en le rapportant à ses propres concepts et catégories, l'activité mimétique servirait toujours à établir un rapport de contiguïté entre la*

²² Nous empruntons la formule à JIMENEZ, Marc, *Adorno et la modernité : vers une esthétique négative*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 341.

²³ Adorno emploie l'expression au sujet de la *Suite lyrique* de Berg. *Alban Berg : le maître de la transition infime*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1989, p. 166 / GS 13, p. 452. [Traduction modifiée]

conscience et ses conditions matérielles, de manière soit à les exprimer spontanément, à s'en approcher réflexivement, ou à s'y immiscer de manière subversive. Pour le dire plus simplement, autant la pensée identifiante cherche à « rendre semblable au sujet ce qui ne lui ressemble pas²⁴ (*dem Subjekt Ungleiche ihm gleichzumachen*) », autant le mouvement mimétique prend la chose pour modèle et lui donne ainsi la priorité qui lui revient. Martin Jay souligne d'ailleurs à juste titre qu'en examinant de plus près le champ lexical de la mimésis dans le corpus adornien, on remarque que le terme *Anschmiegen* et ses dérivés (« se blottir contre »; « se mouler à ») sont la plupart du temps préférés au terme *Nachahmung* (imitation), pourtant plus habituel : c'est que ce dernier terme connote une certaine volonté d'appropriation chez le sujet, alors que le premier suggère un contact réciproque et une plus grande proximité avec la chose lui servant de référent²⁵. De manière générale, donc, le mouvement mimétique serait celui d'une « identification à la chose » constamment contrastée par Adorno avec une « identification de la chose²⁶ ». Surtout, l'objet de ces deux mouvements diffère : car si l'« identification de » porte sur un objet évidé, dans son appropriation forcée, de toute potentialité (sur un *Gegenstand* sclérosé, c'est-à-dire détemporalisé), « l'identification à » se porte vers un objet qui est alors envisagé comme recelant encore une *déterminité* latente (vers une *Sache*, chargée d'une historicité et porteuse de potentialités, c'est-à-dire investie d'une « histoire coagulée²⁷ [*geronnene Geschichte*] » qui demande à être exprimée, ou pensée, ou subvertie²⁸). Cette *Sache* n'est donc pas un pôle d'attraction en raison de quelconques

²⁴ DN, p. 295 / GS 6, p. 242.

²⁵ JAY, Martin, « Mimesis and Mimetology », *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, eds. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 32.

²⁶ VND, p. 135.

²⁷ DN, p. 71 / GS 6, p. 62.

²⁸ Ces distinctions très importantes, qui nous ont été suggérées par I. Macdonald, entre l'objet comme *Ding*, comme *Objekt*, comme *Gegenstand* ou comme *Sache* parcourt l'ensemble de la présente thèse. Il convient, quitte à anticiper sur ce qui suit, de les établir dès l'abord. Cela dit, il faut savoir, aussi, que la terminologie adornienne elle-même ne respecte pas toujours ces distinctions. Car même s'il nous convie constamment à « faire parler l'objet », celui-ci est nommé de diverses manières :

a) *das Ding* ou *das Objekt*, au sens générique de ces termes, lorsqu'il est question, par exemple, de « l'amour pour les choses [*Liebe zu den Dingen*] » (DN, p. 233 / GS 6, p. 191), de « l'expérience de la chaleur des choses [*der Dinge*] » (MM, p. 53 / GS 4, p. 47), du « potentiel d'entente entre les hommes et les choses [*Dingen*] » (MC 263 / GS 10.2, p. 743), de la possibilité d'une « contemplation non violente, source de tous les bonheurs de la vérité, liée au fait que le sujet ne cherche pas à annexer son objet [*Objekt*] » (MM, p. 121 / GS 4, p. 100), de « [l]a mimésis elle-même se plie à l'objectivation, espérant en vain surmonter la rupture entre l'objet [*Objekt*] de la conscience » (TE, p. 395 / GS 7, p. 424).

b) *der Gegenstand*, lorsqu'il est question, surtout, de « ce qui attend dans les objets [*Gegenstände*] eux-mêmes » (DN, p. 42 / GS 6, p. 40), de « la non-identité de l'objet [*Gegenstand*] avec son concept » (NL1, p. 118 / GS 11, p. 177), ou lorsqu'il précise que « [c]e grâce à quoi la dialectique négative pénètre ses objets sclérosés [*verhärteten Gegenstände*], c'est la possibilité dont leur réalité les a spoliés, possibilité qui pourtant se montre en chacun d'eux » (DN, p. 70 / GS 6, p. 62);

qualités occultes qu'elle pourrait contenir, mais bien parce qu'elle comporte un potentiel ruiné, une *déterminité* latente qui peut faire l'objet d'une *expression*, d'une *extériorisation* ou d'une *subversion*.

1.1.1. Expression : la mimésis comme trait bioanthropologique

Afin de bien cerner la dimension *expressive* de la mimésis adornienne, nous devons commencer par la comprendre, telle qu'elle nous est présentée dans les travaux des années 1930 et 1940, comme *Mimikry*, c'est-à-dire comme un élan spontané, prédiscursif et préréflexif visant à protester contre la scission socialement instaurée entre le sujet et ses objets. Surtout, il nous faut distinguer la forme agonistique de cette *Mimikry*, comprise comme une résistance face à la réification, de ses deux variantes pathologiques : la *Mimesis ans Tote* qui correspond à une imitation servile des objets sclérosés par la rationalité instrumentale, et la *Mimesis der Mimesis* qui désigne plutôt le retour d'une *Mimikry* refoulée se prenant elle-même pour cible, et d'autant plus violemment qu'elle incarne les derniers élans d'une nature ayant échappé aux rets de la réification. Ces trois variantes seront, chacune, représentées par une figure emblématique : l'*individu intégré* correspond à la *Mimesis ans Tote*, le *supplicié* à la *Mimikry* agonistique, et le *bourreau* à la *Mimesis der Mimesis*. Bien sûr, la frontière qui sépare ces trois formes peut paraître floue à première vue, mais une lecture attentive des textes des années 1930 et 1940 nous permet de la fixer de manière suffisamment stable. Par contre, cela exige que nous dégagions les sources respectives de ces trois formes de mimésis.

c) *die Sache*, lorsqu'il soutient que « [p]our être productive, [la pensée] doit toujours être déterminée à partir de la chose [*von seiner Sache her determiniert werden*] (MC, p. 139 / GS 10.2, p. 602), ou lorsqu'il rappelle l'importance de « prendre le risque de se perdre dans la chose [*in die Sache zu verlieren*] [...] si l'on veut que la connaissance soit davantage que la satisfaction de voir fonctionner à vide sa machinerie préétablie » (NL1, p. 387-388 / GS 11, p. 559). Ici, l'usage que fait Adorno du terme *Sache* est très proche de son acception hégélienne, c'est-à-dire de que Hegel entend par « la chose elle-même [*die Sache selbst*] ».

Ainsi nous avons choisi d'opérer le partage suivant, en distinguant trois lieux de réflexion sur l'objet chez Adorno : le *Ding* ou l'*Objekt* au sens épistémique du terme, comme ce qui suscite la pensée, et ce vers quoi elle est portée de manière très générale, le *Gegenstand* comme l'objet sclérosé, auquel la conscience identifiante a ravi sa richesse historique et, enfin, la *Sache* comme l'objet investi d'une historicité, c'est-à-dire, comme porteur à la fois d'une *déterminité* sociohistorique effective et d'une *déterminité* sociohistorique potentielle. Ainsi, lorsqu'il sera question, dans la présente thèse, du mouvement mimétique vers l'objet, celui-ci doit être compris comme visant uniquement la *chose* (*Sache*) comme s'orientant vers la *choséité* (*Sachlichkeit*) ou la teneur chosale (*sachhaltig*) de l'objet.

1.1.1a) De la *mimêsis de la mort* à la *mimêsis agonistique*

Lorsque, dans les travaux et discussions qui conduisent, entre 1939 et 1944, à la rédaction de la *Dialectique de la raison*, la mimêsis devient un objet de réflexion pour Adorno et Horkheimer, leur traitement initial du concept se fait par la triple médiation des récents travaux ethnologiques portant sur la magie primitive de Hubert/Mauss et de Frazer, des spéculations scientifiques de Roger Caillois et de l'hypothèse freudienne d'une pulsion de mort (*Todestrieb*) telle qu'explorée dans *Au-delà du principe de plaisir* [1920] et *Malaise dans la civilisation* [1929]. Or, pour bien saisir la fonction expressive de la mimêsis adornienne, il nous faut insister exclusivement sur les antécédents freudiens du concept, et la lecture qu'en fait, dans les années 30, Roger Caillois²⁹.

Rappelons d'abord que dans *Au-delà du principe de plaisir* [1920], article qui marque le début d'une profonde réorientation théorique de la psychanalyse – celle qui donnera naissance, avec les publications subséquentes de la *Psychologie des masses et analyse du moi* [1921] et de *Le Moi et le Ça* [1923], à ce qu'il est convenu d'appeler la « seconde topique » – Freud pose de manière exploratoire l'hypothèse d'une tendance inhérente à tout organisme vivant qui vise un retour à un état inorganique. Ainsi, en deçà du principe de plaisir et de la recherche constante de gratification libidinale qu'elle commande, il existerait des « tendances plus originaires que celui-ci et indépendantes de lui³⁰ » qui seraient à comprendre comme des aspirations immémoriales à une indifférenciation totale. Si, donc, toute pulsion doit être comprise en général comme « une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures³¹ », la *Todestrieb* (ou « pulsion de mort »), pulsion la plus primaire qui soit, tendrait ni plus ni moins à la restauration d'un état avant l'apparition perturbatrice de la vie. Tournée vers l'intérieur, la *Todestrieb* se manifesterait, sous ses formes symptomatiques plus sophistiquées, comme masochisme primaire (selon l'hypothèse

²⁹ Sur l'importance de Freud, voir SHERRATT, Yvonne, *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; ALFORD, Fred, *Narcissism: Socrates, the Frankfurt School and Psychoanalytic Theory*, Evanston, Northwestern University Press, 1992 ; WHITEBOOK, Joel, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, MIT Press, 1995 ; SCHMIDT, James, "Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment", *Social Research* 65, (4), pp. 807-838.

³⁰ FREUD, Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 62 / *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, p. 205

³¹ *Ibid.*, p. 88 / GS VI, p. 226.

initialement explorée dans l'article de 1920); projetée ensuite vers l'extérieur, elle prendrait plutôt la forme d'une pulsion de destruction dont le délire paranoïaque pourrait être compris comme le dernier symptôme (selon l'analyse qui en sera faite, en 1929, dans *Malaise dans la civilisation*).

De prime abord, la mimésis de la mort semble donc devoir être comprise, parallèlement à la *Todestrieb*, comme un élan primordial portant un organisme vivant à échouer dans un état d'indifférenciation originaire en regagnant l'inertie de la matière inanimée. Cherchant à s'enfoncer dans l'inorganique afin de s'y perdre, l'organisme mimétique souhaiterait s'enliser dans une *statis* parfaite. C'est du moins ce que suggère le passage suivant des « Notes et esquisses » servant d'appendice à la *Dialectique de la raison*, qui après avoir soutenu que la forme de conscience pathologique du délinquant serait due à un manque d'individuation, rapporte celui-ci à un lointain héritage mimétique :

Le délinquant qui, au moment d'accomplir son acte, a fait passer la conservation de soi avant tout le reste, a en fait le moi le plus faible et le plus instable. [...] Il représenterait une tendance profondément ancrée dans les êtres vivants et dont l'élimination est un signe d'évolution : la tendance à se perdre dans l'environnement au lieu d'y jouer un rôle plus actif, la propension à se laisser aller, à régresser à l'état naturel. Freud l'a qualifiée d'instinct de mort, Caillois de mimétisme³².

Mais cet élan immémorial vers une indifférenciation originaire, nous diront Horkheimer et Adorno, doit être compris, contrairement à ce qui se passe chez Freud, comme un phénomène *social*. C'est pourquoi, dès « Égoïsme et émancipation », Horkheimer aura explicitement mis en cause les implications par trop naturalistes de la *Todestrieb*, les mettant sur le compte du pessimisme anthropologique qui sous-tend les idéologies libérales³³. Adorno, pour les mêmes raisons, voudra toujours voir dans la *Todestrieb* freudienne, plutôt qu'une poussée primitive, le symptôme proprement social d'un manque d'autonomie : celui-ci résulterait d'une intériorisation des tendances uniformisantes propres aux sociétés capitalistes avancées. D'ailleurs, au sein de l'École de Francfort, il faut attendre la toute dernière section du *Eros et civilisation* [1955] d'Herbert Marcuse pour voir une réarticulation critique du

³² DR, pp. 244-245 / GS 3, pp. 259-260.

³³ HORKHEIMER, Max, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois », *Théorie critique et théorie traditionnelle*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1996, pp. 218-227 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 4, pp. 80-88.

concept freudien, lorsque le principe *Thanatos* sera présenté, dans la mesure où il tend vers un état de « satisfaction constante », comme comportant un certain potentiel émancipateur – car « la mort peut devenir un signe de liberté³⁴ ». Or, bien que Marcuse ait aussi cherché à historiciser la *Todestrieb* freudienne, les présupposés bioanthropologiques sur lesquels elle repose ne semblent pas avoir convaincu Horkheimer et Adorno³⁵.

La même critique sera adressée, précisément, à Caillois. À la suite de sa lecture de « La mante religieuse³⁶ » [1934] et, surtout, de « Mimêsis et psychasthénie légendaire³⁷ » [1935] – premiers textes de Caillois à retenir l'attention l'*Institut für Sozialforschung*, et dans lesquels l'auteur se propose de jeter les bases d'une « science surréaliste » – Adorno se montre très réticent devant la tentative d'articuler une théorie de la mimêsis sur des spéculations strictement bioanthropologiques. En effet, si Adorno salue prudemment les aspects jugés progressistes de la méthodologie de Caillois (principalement dans la recension qu'il consacre à son premier essai, publiée dans la *Zeitschrift* en 1938), il redoute plus que tout une éventuelle récupération réactionnaire de ses éléments plus conservateurs (dans sa correspondance avec Benjamin et Horkheimer, surtout). Ainsi le compte-rendu de 1938, foncièrement critique, en approuve pourtant l'approche interdisciplinaire (qui « met en relation les domaines de la biologie, de la mythographie et de la psychologie, généralement tenus séparés par une division du travail scientifique³⁸ ») et accueille favorablement sa démarche matérialiste, à savoir son insistance, dans sa mise en relation de l'imaginaire humain et de la praxis zoologique, sur les motivations somatiques de la conscience (c'est-à-dire « sa volonté de référer les tendances psychologiques non pas à la vie consciente de l'individu autonome, mais à l'accumulation d'instantanés somatiques³⁹ »). Ici, Adorno voit tout de même d'un bon œil la tendance à renvoyer les structures de la pensée aux déterminations biologiques qui les préforment, plutôt que de

³⁴ MARCUSE, Herbert, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 204.

³⁵ Sur ce point, voir JAY, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, 1973, p. 321.

³⁶ L'article, qui paraît initialement sous le titre « La mante religieuse. De la biologie à la psychanalyse » (*Minotaure* n° 5, 1934), sera aussi publié dans une version augmentée, sous le titre « La mante religieuse. Recherches sur la nature et la signification du mythe » (*Mesures* 3, n° 2, 1937), pour enfin être intégré sous cette nouvelle forme à *Le mythe et l'homme* (Paris, Gallimard, 1938). La recension qu'en offre Adorno porte sur la version augmentée de 1937.

³⁷ Avant d'être à son tour intégré à *Le mythe et l'homme*, l'article paraît dans *Minotaure* (n° 7, 1935).

³⁸ GS 20, pp. 229-30. [Nous traduisons]

³⁹ GS 20, pp. 229-30. [Nous traduisons]

s'en tenir à la conception d'une conscience autonome, transparente à elle-même. Or, lorsqu'une année plus tôt, Adorno livre ses premières impressions de l'article dans une lettre du 22 septembre 1937 à Benjamin⁴⁰, son appréciation est autrement plus négative : approuvant toujours chez Caillois la volonté d'interroger les présupposés naturels de la conscience, il lui reproche par contre de s'être en définitive rabattu sur « la croyance en une nature anhistorique, hostile à l'analyse sociale et en fait crypto-fasciste, conduisant finalement à une sorte de communauté (*Volksgemeinschaft*) faite de biologie et d'imagination⁴¹ ». Le déterminisme zoologique de Caillois relèverait ici d'un « matérialisme vulgaire, si démodé, travesti par l'érudition ». Tout se passe donc comme si, étant parvenu à rappeler à l'humain les contraintes naturelles avec lesquelles il doit encore et toujours composer, Caillois n'avait tout de même pas réussi à dialectiser sa double influence naturelle et historique – et encore moins, comme l'écrira Adorno à Benjamin, à « faire exploser la réification des sphères comme la biologique d'un côté et la sociohistorique de l'autre⁴² ». Localisant la source bioanthropologique de la pensée, l'analyse de Caillois n'aura pas su inscrire cette dernière au sein d'une dynamique historique dont elle tire, également, sa nature : elle aura « intègr[é] [...] la dynamique historique dans la biologie, mais non pas celle-ci à son tour dans la dynamique historique⁴³ ». C'est pourquoi Adorno conclura de manière univoque : « Notre homme appartient à l'autre côté⁴⁴ ». C'est que l'étude de Caillois servirait au final une métaphysique de la nature faisant à la fois appel à une irréductible irrationalité mais ayant toujours la prétention de tendre à la scientificité ou, en d'autres termes, une *Naturphilosophie* surréaliste qui s'offre des garanties positivistes.

C'est donc dire que s'il existe une tendance mimétique vers l'indifférenciation (ce que Freud appelait « une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur⁴⁵ » et Caillois « le désir humain de réintégration dans l'insensibilité originelle⁴⁶ »), il s'agit d'une tendance dont la seule origine est sociale. Surtout, elle correspond à un type

⁴⁰ *Correspondance Adorno/Benjamin. 1928-1940*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 243-6 / *Adorno-Benjamin Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, pp. 276-280.

⁴¹ *Ibid.*, p. 243 / *Ibid.*, p. 277.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 244 / *Ibid.*, p. 278.

⁴⁵ FREUD, Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p. 88 / GS VI, p. 226.

⁴⁶ CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 73.

d'individualité particulier, à savoir l'*individu intégré* propre à la « société totalement administrée ». C'est pourquoi, chez Horkheimer et Adorno, la mimésis de la mort sera toujours comprise comme résultant d'un *détournement* social de l'impulsion mimétique, idée qui sera au cœur du diagnostic visant le « comportement réflexologique (*reflektorischen Verhaltensweise*) » des individus devant se soumettre, en s'y adaptant, aux conditions techniques du capitalisme tardif. Cette critique mettra en cause, à la fois, l'automatisation de toute spontanéité somatique (lorsque, en raison de ce que Adorno nomme une « vivisection permanente⁴⁷ » du corps et de l'esprit, la physiologie humaine est isolée de toute influence mentale et réduite à l'état de matériau indifférent) et la standardisation des processus mentaux (lorsque, par ce que Adorno nomme un « taylorisme de l'esprit⁴⁸ », les schèmes de l'intelligence humaine sont unifiés et indéfiniment reproduits, si bien qu'elle s'annule dans une « mimésis où le penser s'égale au monde⁴⁹ »). Emprunté par Horkheimer et Adorno à la psychologie sociale de l'époque, le terme « adaptation » (*adaptation*, dans les travaux américains, ou *Anpassung*, en allemand), vise, précisément, à nommer ce processus d'uniformisation. Tout se passe alors comme si la division sociale du travail et les moyens techniques qu'elle mobilise, ayant aliéné le corps de l'esprit et l'esprit du corps, rendaient inopérante toute activité somatique ou mentale qui se donnerait ses propres buts. L'énergie du sujet est entièrement déployée en vue d'une adaptation qui, paradoxalement, le dévitalise : « La volonté de vivre se voit renvoyée à la négation de la volonté de vivre : l'autoconservation annule toute vie dans la subjectivité⁵⁰ ». Et cela au point même où Horkheimer et Adorno se proposeront, lors des discussions protocolaires de 1939, d'éliminer le concept d'individu de leur vocabulaire critique: car ce qu'on désigne abstraitement sous ce terme ne serait qu'un décor, qu'un expédient idéologique servant à masquer aux humains leur propre vacuité⁵¹. Les individus modernes, incapables de résister aux forces suggestives ambiantes et de se « tenir de

⁴⁷ MM, p. 326 / GS 4, p. 277.

⁴⁸ DR, p. 264 / GS 3, p. 279.

⁴⁹ DR, p. 42 / GS 3, p. 42.

⁵⁰ MM, p. 308 / GS 4, p. 262. Aussi : « Ce qui s'accomplit à l'ère bourgeoise s'achève dans le monde automatisé. Le sujet, en se réalisant, disparaît » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, op. cit., p. 283 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 406). Voir également HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., pp. 65-67.

⁵¹ ADORNO, Theodor, et Max HORKHEIMER, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, trad. Julia Christ et Katia Genel, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Coll. « Philia », 2013 / HORKHEIMER, Max, *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 12.

l'intérieur », seraient tout simplement inaptés à l'autonomie : d'abord parce que « [l']orientation de la société déterminée par l'économie (qui a toujours dominé la constitution mentale et physique de l'homme) atrophie les organes de l'individu qui contribuaient à l'organisation autonome de son existence⁵² », et ensuite parce que « [l]es prémisses subjectives d'une opposition possible, d'un jugement hors des normes, tout cela est en train de s'éteindre⁵³ ». Une telle domestication culturelle du corps et de la conscience humaines dans et par le détournement social de l'impulsion mimétique ne signifierait rien de moins que la régression à un stade de développement antérieur ([...] « à des niveaux anthropologiques plus primitifs⁵⁴ », écrivent Horkheimer et Adorno).

Or justement, cette mimésis de la mort, qui culmine avec une régression dans une nouvelle immanence, aurait pour condition, suggèrent constamment Horkheimer et Adorno, l'exploitation de la tendance *naturelle* vers l'imitation de la nature externe. La propension pathologique à l'adaptation, autrement dit, serait à comprendre comme le retour, sous une nouvelle forme mortifère, d'une impulsion mimétique qui, biologiquement déterminée, aurait été détournée dans et par ses médiations culturelles. Au service de l'adaptation, cette mimésis morbide tendrait à supprimer par nivellement toute différence, jusqu'à souhaiter l'intégration intégrale de toute exception. C'est que « [l']esprit subjectif qui fait perdre son âme à la nature ne domine cette nature privée d'âme qu'en imitant sa rigidité, lui aussi devenu âme qui perd son âme⁵⁵ », si bien que, chez ces subjectivités échouées, « on dirait que le grain de leur peau est marqué d'un motif régulier qui vise au mimétisme (*Mimikry*) avec la matière organique⁵⁶ ». Ainsi, toujours dans les ouvrages des années 1930 et 1940, l'adaptation mortifère de l'individu contemporain est présentée comme résultant d'une « re-fonctionnalisation » de l'impulsion mimétique. C'est le cas, notamment, de nouveaux rituels imposés par l'industrie culturelle :

L'industrie culturelle est modelée sur la régression mimétique, sur la manipulation d'impulsions mimétiques refoulées (*Manipulieren der verdrängten*

⁵² DR, p. 211 / GS 3, pp. 229-230.

⁵³ MM, p. 278 / GS 4, p. 237. Aussi : "Concepts have become 'streamlined', rationalized, labor-serving devices. It is as if thinking itself had been reduced to the level of industrial process, subjected to a close schedule-in short, made part and parcel of production" (HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., p. 15).

⁵⁴ DR, p. 51 / GS 3, p. 53.

⁵⁵ DR, p. 70 / GS 3, p. 76.

⁵⁶ MM, p. 78 / GS 4, p. 66.

Nachahmungsimpulse). Pour ce faire sa méthode consiste à anticiper l'imitation des spectateurs par eux-mêmes et à faire apparaître l'approbation qu'elle veut susciter comme déjà existante. Les choses sont d'autant plus faciles que, dans un système stable, elle peut compter sur une telle approbation et qu'il lui reste plutôt à la répéter sur le mode du rituel qu'à vraiment la susciter⁵⁷.

Cette idée est exprimée de manière plus explicite encore par Horkheimer :

This [adaptation] he can achieve solely by imitation. He continuously responds to what he perceives about him, not only consciously but with his whole being, emulating the traits and attitudes represented by all the collectivities that enmesh him- his play group, his classmates, his athletic team, and all the other groups that, as has been pointed out, enforce a more strict conformity, a more radical surrender through complete assimilation, than any father or teacher in the nineteenth century could impose. By echoing, repeating, imitations his surroundings, by adapting himself to all the powerful groups to which he eventually belongs, by transforming himself from a human being into a member of organizations, by sacrificing his potentialities for the sake of readiness and ability to conform to and gain influence in such organizations, he manages to survive. It is survival achieved by the oldest biological means of survival, namely, mimicry⁵⁸.

Si, par ailleurs, nous le verrons, « le principe de l'humain est l'imitation⁵⁹ », et qu'« un être humain ne devient vraiment humain qu'en imitant d'autres êtres humains⁶⁰ », cette imitation, une fois détournée par les forces uniformisantes des sociétés capitalistes, sert plutôt à dévitaliser, même à déshumaniser l'humain : car « [l]'organisation intégrale de la vie exige le regroupement de gens qui sont des morts⁶¹ ».

Le premier geste critique qui est implicitement posé par Horkheimer et Adorno consiste donc à sociologiser la *Todestrieb* freudienne et le mimétisme de Caillois, et avec eux, toute poussée mimétique visant une indifférenciation croissante. Mais il existe une autre acception de la mimésis lors de ces années : comme *Mimikry*, elle comporterait toujours une valeur *expressive*, en ce qu'elle protesterait contre la scission socialement instaurée entre le vivant et ses déterminations culturelles. En effet, dans la mesure où la pulsion mimétique rapproche le sujet de la nature que la société lui aliène dans et par sa domination, elle

⁵⁷ MM, p. 269 / GS 4, p. 229.

⁵⁸ *Eclipse of Reason, op. cit.*, p. 96.

⁵⁹ MM, p. 208 / GS 4, p. 176.

⁶⁰ MM, p. 208 / GS 4, p. 176.

⁶¹ MM, p. 308 / GS 4, p. 262. Aussi : « La totalité de la société fait ses preuves en réquisitionnant ses membres non seulement en chair et en os, mais en les créant à son image. [...] Se rendre identique à [la société], se civiliser, s'intégrer requiert toute l'énergie qui pourrait rendre les choses différentes » (*Réflexions sur la théorie des classes, op. cit.*, p. 116 / GS 8, p. 390).

contrecarrerait les efforts de la rationalité instrumentale. Cette résistance, donc, serait à comprendre comme une expressivité anamnétique, comme l'ultime rappel d'une nature sur le point d'être tue. Le « rudiment archaïque » du *réagir* mimétique serait, ici, le dernier indice d'une vie qui vit toujours : à son corps défendant, pour ainsi dire, l'humain offrirait un dernier démenti à sa réification. Certes, nous y reviendrons, une telle conception n'est elle-même pas au-delà de tout soupçon naturaliste. Reste que l'idée d'un indomptable *réagir* mimétique sera présentée à répétition par Adorno : cette « mimique non disciplinée (*undisziplinierte Mimik*) [qui] est la marque de l'antique domination, imprimée à la substance vivante des dominés et transmise de génération en génération, grâce à un processus inconscient d'imitation⁶² »; cette « mimésis d'avant l'histoire (*vorweltliche Mimesis*), d'une imitation-réflexe (*reflexhafte Nachahmung*), de cet élan émotif, aussi vain fût-il, d'où naquit jadis ce qui est autre que le pur étant⁶³ »; cet « accès d'angoisse archaïque » qui se manifeste « partout où ce monde de l'apparence qu'est le monde de la convention vient nous faire face⁶⁴ ». Nous la retrouverons encore dans le passage suivant, déjà cité :

Les réactions de fuite désordonnées et régulières des animaux inférieurs, les circonvolutions de la cohue, les gestes convulsifs des victimes torturées représentent ce qui, dans la vie toute nue, ne peut jamais être entièrement dominé : le réflexe mimétique. Dans l'agonie de la créature, au pôle opposé à la liberté, cette dernière affleure irrésistiblement en tant que destinée contrariée de la matière⁶⁵.

Déjà, donc, la mimésis pourra emprunter deux formes fort différentes selon Adorno : si elle peut – suivant une interprétation sociologique de la *Todestrieb* freudienne – être le symptôme social d'un manque d'autonomie individuelle (ce qui en fait un principe passif), elle peut aussi, bien au contraire, signaler – suivant la valeur expressive que lui confère Adorno – une résistance naturelle face à l'hétéronomie sociale (ce qui en fait un principe actif).

⁶² DR, p. 191 / GS 3, p. 207.

⁶³ FS, p. 185 / GS 16, p. 227.

⁶⁴ ADORNO, Theodor W., « L'idée d'histoire de la nature », *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten, Anne Le Goff, Florian Nicodème, Matthias Nicodème, sous la direction de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'école normale supérieure, p. 52 / GS I, p. 364.

⁶⁵ DR, p. 192 / GS 3, p. 208.

1.1.1b) De la *mimêsis agonistique* à la *mimêsis de la mimêsis*

Or, comme pour ajouter à la confusion, il s'ajoute à cette *Mimikry* une troisième forme, qui en est une autre manifestation pathologique : justement parce qu'elle conserve le souvenir d'une nature inassimilée – et surtout, parce qu'elle rappelle un rapport plus fraternel à la nature, qui ne soit pas unilatéralement utilitaire – l'expressivité mimétique reste intolérable à la rationalité instrumentale. Un « tabou civilisationnel » pèse donc sur la *Mimikry*, dont l'inquiétante étrangeté évoque une nature trahie. C'est pourquoi, nous dit Adorno, si l'élan mimétique peut être sournoisement coopté par les forces culturelles qu'il menace, il peut aussi être violemment réprimé par celles-ci. L'idée d'une tabouisation progressive du mouvement mimétique, puis partant, de son ostracisation, sera alors constamment reprise dans la *Dialectique de la raison* :

Dans sa phase magique, la civilisation a remplacé l'adaptation organique à ce qui est autre et le comportement mimétique proprement dit par un contrôle organisé de la mimêsis : dans la phase historique, elle les a remplacés par la pratique rationnelle, le travail. La mimêsis incontrôlée est condamnée⁶⁶.

[La pensée organisatrice] a proscrit, en même temps que l'imitation magique, la connaissance qui atteint réellement l'objet. Sa haine s'étend à l'image du monde préhistorique dépassé, et au bonheur imaginaire qu'il promettait⁶⁷.

Pour la civilisation, vivre à l'état naturel pur, animal et végétatif, représentait le danger absolu. Les uns après les autres, les comportements mimétiques, mythiques et métaphysiques furent considérés comme des survivances d'époques révolues, auxquelles on ne pouvait retourner sans risquer de voir le moi ramené à l'état de nature dont il avait eu tant de peine à s'éloigner, et qui pour cela lui inspirait une indicible horreur⁶⁸.

Mais cette indicible horreur qu'inspire la *Mimikry*, et c'est là tout le problème, est elle-même mimétique. Elle est, nous disent Horkheimer et Adorno, « mimêsis de la mimêsis » (*Mimesis der Mimesis*). En effet, la violence civilisationnelle infligée à la mimêsis agonistique (dans laquelle s'exprime le « destin contrarié » de la nature, c'est-à-dire sa souffrance sociale) relèverait elle-même d'une mimêsis pathologique (par laquelle ce dernier témoignage est réprimé). De là, en somme, le triple aspect sous lequel la mimêsis nous est présentée dans la

⁶⁶ DR, p. 189 / GS 3, p. 205.

⁶⁷ DR, p. 31 / GS 3, p. 30.

⁶⁸ DR, p. 47 / GS 3, p. 48. Voir aussi HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., p. 97.

Dialectique de la raison et ailleurs et de là, il faut le dire, l'ambiguïté avec laquelle Horkheimer et Adorno l'évoquent : si elle revêt une certaine valeur critique lorsqu'elle est présentée comme une protestation expressive contre l'hétéronomie sociale, elle peut aussi – lorsqu'elle se pervertit en *mimêsis de la mort*, donc en volonté d'indifférenciation, ou lorsqu'elle provoque une *mimêsis de la mimêsis*, donc une protestation contre toute protestation inintégrée – reconduire cette même hétéronomie.

Mais fin de mieux saisir, dans le détail, cette idée d'une reconduction du *réagir* mimétique dans et par sa répression (d'une *Mimesis der Mimesis*), on peut se tourner vers « Les Éléments de l'antisémitisme » [1944], chapitre de la *Dialectique de la raison* qui contient la grande part des références à la mimêsis de l'ouvrage. Les réflexions présentées dans ce chapitre se situent au carrefour de deux méthodes d'analyse. D'une part, elles font écho aux premières tentatives de Horkheimer visant à l'élaboration d'une théorie socioéconomique de l'antisémitisme, à commencer par « Die Juden und Europa » de 1939 qui reste largement tributaire de l'analyse marxienne offerte près d'un siècle plus tôt dans le *Zur Judenfrage* marxien de 1843-44⁶⁹); d'autre part, elles prolongent les investigations empiriques menées par l'*Institut de recherche sociale* à partir de 1943, dont les *Studies in Prejudice* de 1944 sont les plus importantes et qui, s'inspirant cette fois de nouvelles avancées en sociologie critique et en psychanalyse, cherchent à repérer les mécanismes psychologiques conduisant à la formation de stéréotypes antisémites⁷⁰. En conjuguant ces deux modes d'analyse, les auteurs

⁶⁹ L'approche matérialiste de l'Institut envers le fascisme en général (et l'antisémitisme en particulier) est bien résumée par la formule lapidaire suivante de „Die Juden und Europa“ de Horkheimer : « Quiconque ne veut parler du capitalisme doit aussi se taire à propos du fascisme » (*Gesammelte Werke, op. cit.*, Band 4, p. 308 [Nous traduisons]). C'est pourquoi, en 1939, « aucune révision de la théorie économique n'est requise pour comprendre le fascisme » (*Ibid.*, p. 309 [Nous traduisons]). Cela signifie que les causes sociales de l'antisémitisme ne peuvent dès lors être dégagées qu'une fois comprises comme contrecoups de la crise autrement plus fondamentale du capitalisme. Lorsque la formule semble devenir un slogan de la Nouvelle Gauche dans les années 1960, Horkheimer en viendra d'ailleurs à regretter l'unilatéralité méthodologique de son analyse (cf. JAY, Martin, “The Jews and the Frankfurt School : Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism”, *New German Critique*, No. 19, Special Issue I : Germans and Jews, Winter 1980, p. 138). Bien sûr, l'hypothèse d'une liquidation intégrale de la sphère de la circulation, sur laquelle reposaient les premières analyses matérialistes de l'Institut, ne s'est pas avérée. Sur ce point, voir DINER, Dan, “Reason and the ‘Other’ : Horkheimer's Reflections on Anti-Semitism and Mass Annihilation”, *On Max Horkheimer : New Perspectives*, Cambridge Mass., MIT Press, 1995, pp. 335-363. Par là s'explique sûrement la distance ultérieurement prise par Horkheimer vis-à-vis de la notion de capitalisme étatique empruntée à Pollock, son refus de republier „Die Juden und Europa“ lors de l'édition de ses œuvres dans les années 60, puis enfin, le fait que ladite thèse n'informe aucunement „Über die deutschen Juden“, dernier article d'importance sur la question juive, que Horkheimer publiera en 1961 (*Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 17, pp. 160-174).

⁷⁰ Le « tournant psychologiste » des analyses de l'Institut aura été amorcé lorsque celui-ci, relocalisé aux Etats-Unis, entreprend avec l'aide financière du American Labour Committee une enquête empirique de grande envergure visant à mesurer puis à interpréter les diverses formes et manifestations de l'antisémitisme sévissant dans les milieux ouvriers américains. Sur les travaux empiriques de l'Institut dans les années 40, voir, en plus des sources citées dans la note

cherchent donc à comprendre le phénomène de l'antisémitisme au moyen d'une méthodologie hybride à même d'identifier les sources pulsionnelles (donc proto-rationnelles) de l'antisémitisme tout en renvoyant celles-ci aux conditions socioéconomiques (aux motivations « rationnelles », c'est-à-dire instrumentales) qui les exacerbent. L'économie psychique de l'antisémite serait alors, en général, la suivante : sa haine et sa hantise des juifs ne peuvent être nourries et entretenues que par une projection phobique, sur la figure fantasmée du « Juif », de désirs refoulés et de craintes inavouées. Ces désirs et craintes reçoivent deux explications, suivant les deux modes d'analyse proposés.

Elles s'expliquent d'abord par le fait que la figure publique du « Juif » rassemble en elle-même les valeurs bourgeoises (rapidement : l'individualisme, l'entrepreneuriat, l'ambition et l'avantage privés), si bien qu'il est perçu comme étant le colonisateur du progrès capitaliste (plus exactement : comme étant le responsable de l'extension de la sphère de circulation). C'est la part matérialiste de l'analyse, qui fait écho à l'analyse marxienne de 1843-44 : si, dans le *Zur Judenfrage* de Marx, l'émancipation politique des juifs nous est présentée comme le paravent qui aura servi à dissimuler une institutionnalisation progressive des impératifs du capitalisme (à offrir une garantie politico-juridique de la sphère de la circulation), dans « Les éléments de l'antisémitisme », le « Juif » nous est présenté comme le bouc émissaire privilégié des contradictions résultant d'une telle institutionnalisation (et, en particulier, comme celui qui doit pâtir de la dissolution progressive de la sphère de la circulation). Chez Marx, donc, « l'essence *empirique* du judaïsme⁷¹ », de par son souci de la nécessité pratique, se trouverait parfaitement réalisée dans l'axiologie politique de la bourgeoisie; c'est ce qui conduit à la thèse, rétrospectivement effrayante, selon laquelle « l'émancipation *sociale* du juif, c'est *la société s'émancipant du judaïsme*⁷² ». Renouvelée puis retraduite par Adorno et Horkheimer en fonction de la réalité contemporaine du fascisme, l'idée d'une complémentarité du judaïsme culturel et de la culture bourgeoise sous-tend l'argument selon lequel le « Juif », devant payer les frais du capitalisme privé, doit maintenant être supprimé par le capitalisme d'État. C'est que, la reconnaissance politique du Juif au XIX^e siècle ne s'étant jadis portée

précédente, JAY, Martin, *The Dialectical Imagination*, op. cit., pp. 219-252; ainsi que BUCK-MORSS, Susan, « The Adorno Legacy », *Personality and Social Psychology Bulletin* 1977, 3, 707.

⁷¹ MARX, Karl, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006, p. 72 / *Karl Marx-Friedrich Engels – Werke*, Band I, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1976, p. 377.

⁷² *Ibid.*, p. 73 / *Idem.*

garante que de sa fonctionnalité économique, une fois cette fonction rendue caduque par le capitalisme d'État caractéristique de la phase ascendante du fascisme, sa présence est non seulement superflue, mais intrusive.

À ce stade-ci de l'analyse, la judéité serait une catégorie strictement économique, et l'antisémitisme, un symptôme sociologique. Mais les désirs et craintes de l'antisémite s'expliquent également par le fait que la figure privée du « Juif » inspire, en raison de ses mœurs inassimilées, la peur et l'envie d'une nature non domestiquée. C'est la part proprement freudienne de l'analyse, qui comprend l'élan antisémite comme un phénomène psychopathologique, à savoir, comme une névrose d'angoisse : la métaphorisation des juifs en figure emblématique n'est rien d'autre qu'une projection phobique, par l'antisémite, de ce qu'il partage, dans son délire paranoïaque, avec l'objet fantasmé de sa fascination. Une telle projection resterait motivée par les pulsions refoulées d'une conscience qui, par un mécanisme de défense, autorise aux objets de son délire ce qu'elle s'interdit, pour mieux en disposer⁷³. De là le caractère intolérable de l'altérité juive, et le besoin irrationnel d'en éliminer toute trace : le « Juif » n'est pas le représentant d'une race parmi d'autres, mais « l'incarnation du principe négatif absolu⁷⁴ », c'est-à-dire, finalement, l'altérité qui représente *toute altérité* et qui la représente d'autant plus fidèlement qu'elle n'est que la projection fantasque d'une identité qui reste intolérable à elle-même.

Les deux niveaux d'analyse – matérialiste et métapsychologique – se rejoignent en ce que le « Juif » n'est désigné et méprisé comme tel par l'antisémite bourgeois que parce que ce dernier lui ressemble trop, et qu'il cherche à expier par projection cette ressemblance : « Dans l'image du Juif que les racistes présentent au monde, ceux-ci expriment en fait leur propre nature⁷⁵ ». Ils miment, autrement dit, leur ennemi imaginaire, et leur imitation est à la mesure même de leur fascination : « Ce qui paraît répugnant parce qu'aliéné, n'est que trop

⁷³ Par exemple : « Le ressentiment de la petite bourgeoisie contre la noblesse, l'antisémitisme ont des fonctions psychiques identiques. Derrière la haine de la courtisane, le mépris de la vie aristocratique, la colère devant l'immoralité juive, l'épicurisme ou le matérialisme, il y a un profond ressentiment de nature érotique, qui exige la mort de ses représentants. Il faut les détruire, et si possible et les faisant souffrir. Car leur existence ne cesse de remettre en question celle des petits bourgeois. Dans les orgies des aristocrates, dans la mise en commun des femmes dans les villes insurgées, dans la fureur sanguinaire des zéloteurs d'une religion réprimée – dans tous ces actes que les petits-bourgeois imputent à leurs victimes – cette vertu révèle ses fantasmes » (HORKHEIMER, Max, « Égoïsme et émancipation », *Théorie critique et théorie traditionnelle, op. cit.*, p. 214 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 4, p. 77).

⁷⁴ DR, p. 177 / GS 3, p. 192.

⁷⁵ DR, p. 177 / GS 3, p. 192.

familier⁷⁶ ». D'où cette deuxième caractéristique psychique du délire antisémite : l'*expiation-par-projection* reste paradoxale puisqu'elle rapproche l'égo négateur de l'objet de sa négation. En effet, la tentative d'expiation de l'antisémite serait à comprendre comme un geste de *dénégation*, toujours au sens freudien du terme, c'est-à-dire comme un aveu déguisé en désaveu. Tout comme Freud, dans *Die Verneinung* [1925], identifie chez certains patients hystériques la tendance à prendre indirectement conscience du refoulé dans son désaveu – refus que nous pourrions comprendre à la fois comme une première étape dans la levée du refoulement et comme une forme de résistance à la cure analytique –, Adorno et Horkheimer voient dans la fascination de l'antisémite avec l'objet de sa haine un aveu implicite. C'est ce qui expliquerait la propension du nazi à mimer, sarcastiquement, la nature inassimilée du « Juif » :

Il n'existe pas d'antisémite qui ne soit porté instinctivement à imiter ce qui, à ses yeux, est juif et qui d'ailleurs est toujours de l'ordre du mimétisme : le mouvement de la main qui accompagne une argumentation, l'accent chantant dépeignant un tableau animé des choses et des sentiments, indépendamment du sens des mots prononcés, le nez, *principium individuationis* physiognomique, presque un sigle inscrivant le caractère de l'individu sur son visage. [...] En tant que caractéristique méprisée qui se méprise elle-même, la fonction mimétique est savourée surnoisement⁷⁷.

Ce mimétisme dénégateur, contrepartie pervertie de l'ancienne pulsion mimétique honnie, y resterait donc toujours liée : plus la gestuelle expressive des victimes se manifeste, plus leurs bourreaux voudront, en la parodiant, la reconduire. La grimace moqueuse du bourreau serait ainsi la mimique involontaire de la mimésis agonistique dont témoigne sa victime : « Hitler peut gesticuler comme un clown, Mussolini lancer des fausses notes comme un ténor de province, Goebbels peut discourir indéfiniment comme l'agent commercial qu'il exhorte à assassiner⁷⁸ ». Ou encore : « Anyone who has attended a National-Socialist meeting in Germany knows that speakers and audience got their chief thrill in acting out socially repressed mimetic drives, even if only in ridiculing and attacking racial enemies accused of impudently flaunting their own mimetic habits⁷⁹ ». L'« invincibilité » de l'élan mimétique aurait alors un double sens : ultime résistance aux forces réificatrices de la rationalité

⁷⁶ DR, p. 190 / GS 3, p. 206.

⁷⁷ DR, pp. 192-193 / GS 3, pp. 208-209.

⁷⁸ DR, pp. 190-191 / GS 3, pp. 209-210.

⁷⁹ HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., p. 79.

instrumentale, elle en est aussi, prohibée puis retournée contre elle-même, la dernière expression. Dès lors, tout mouvement mimétique « non fonctionnel » (ou *unbeherrschte*, incontrôlé) sera prohibé, et se verra d'autant plus violemment reconquis par la réaction que, comme rappel résiduel d'une impulsivité indomptée, il lui aura résisté⁸⁰. L'idiosyncrasie antisémite relevée dans les *Éléments de l'antisémitisme* désignerait une telle projection prohibitive, qui proscriit aussi sévèrement toute assimilation du sujet à l'objet que, dans les faits, elle force leur identification : en haine de toute « nature qui n'est pas passée à travers les canaux de l'organisation conceptuelle pour se charger de finalité⁸¹ », les impulsions idiosyncrasiques de l'antisémite prendraient pour cible « tout ce qui n'a pas vraiment pu s'adapter ou qui enfreint les interdits où se sont déposés les sédiments du progrès à travers les siècles⁸² » et, en premier lieu, le moindre signe d'un mimétisme indompté. Or voilà, encore une fois, ces impulsions elles-mêmes, dans leur répugnance pour le non assimilé, « reproduisent des moments de la préhistoire biologique⁸³ (*biologischen Urgeschichte*) », ou « obéissent aux stimulants biologiques fondamentaux⁸⁴ » : plus encore, « l'attitude défensive⁸⁵ » qui motive l'idiosyncrasie serait, précisément, « une forme de mimétisme⁸⁶ (*eine Form der Mimikry*) » réagissant à « l'effrayante mimêsis⁸⁷ (*schreckhaften Mimesis*) » inassimilée. Dans la mimêsis de la mimêsis, donc, la nature dominée se chargerait de son propre assujettissement. Cette idée est au cœur de la description offerte par Horkheimer et Adorno de la ritualisation de l'impulsion mimétique, qui se donnerait à voir dans le cérémonial fasciste :

La signification des emblèmes fascistes, de la discipline rituelle, des uniformes et de tout l'appareil qui semble irrationnel à première vue est de favoriser un comportement

⁸⁰ “Although, under the pressure of the pragmatic reality of today, man's self-expression has become identical with his function in the prevailing system, although he desperately represses any other impulse within himself as well as in others, the rages that seizes him whenever he becomes aware of an unintegrated longing that does not fit into the existing pattern is a sign of his smoldering resentment” (HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, *op. cit.*, 97). Ou encore : “If the final renunciation of the mimetic impulse does not promise to lead to the fulfillment of man's potentialities, this impulse will always lie in wait, ready to break out as a destructive force” (*Ibid.*, p. 79).

⁸¹ DR, p. 188 / GS 3, p. 204.

⁸² DR, p. 188 / GS 3, p. 204.

⁸³ DR, p. 188 / GS 3, p. 204.

⁸⁴ DR, p. 189 / GS 3, p. 204.

⁸⁵ DR, p. 189 / GS 3, p. 205.

⁸⁶ DR, p. 189 / GS 3, p. 205.

⁸⁷ DR, p. 191 / GS 3, p. 208.

mimétique (*mimetisches Verhalten*). Les symboles savamment imaginés propres à tout mouvement contre-révolutionnaire, les têtes de mort et les déguisements, les roulements de tambour barbares, la répétition monotone de paroles et de gestes sont autant d'imitations organisées (*organisierte Nachahmung*) de pratiques magiques, mimésis de la mimésis. [...] Le fascisme est également totalitaire dans le fait qu'il cherche à mettre directement au service de la domination la révolte de la nature opprimée contre cette domination⁸⁸.

C'est encore ce que suggèrera l'analyse livrée par Horkheimer dans *Eclipse of Reason* – que nous mentionnons ici, pour terminer, dans la mesure où elle semble préciser l'analyse contenue dans « Les éléments de l'antisémitisme » – de l'« intégration de la révolte naturelle (*intergration of the revolt of nature*) » par la réaction fasciste et, en premier lieu, de son « usage méprisant de l'élan mimétique⁸⁹ (*spiteful use of the mimetic urge*) ». Après avoir fait valoir que « l'adaptation consciente, puis enfin, la domination remplacent les anciennes formes de la mimésis⁹⁰ » puis affirmé que cette « assimilation délibérée (par opposition à réflexive) à l'environnement est un principe universel de la civilisation⁹¹ », Horkheimer lancera l'avertissement suivant :

Typical of our present era is the manipulation of [the revolt of nature] by the prevailing forces of civilization itself, the use of the revolt as a means of perpetuating the very conditions by which it is stirred up and against which it is directed. Civilization as rationalized irrationality integrates the revolt of nature as another means or instrument⁹².

Pour résumer, nous avons donc pu dégager trois variantes distinctes de la mimésis adornienne, chacune représentées par une figure emblématique : la *Mimikry* agonistique du supplicié, la *Mimesis ans Tote* de l'individu intégré, et la *Mimesis der Mimesis* du bourreau antisémite. Tout se passe alors, dans ces travaux des années 30 et 40, comme si le mimétisme était une arme critique à double tranchant : si, comme rappel d'une souffrance sociale, elle peut momentanément contrarier l'œuvre réificatrice de la rationalité instrumentale, elle peut aussi, comme réaction spontanée visant à étouffer toute résistance (la *mimésis de la mimésis*), ou une fois récupérée par les tendances uniformisantes des sociétés capitalistes (la *mimésis de la mort*) y participer. Comprise dans sa seule dimension bioanthropologique, la mimésis

⁸⁸ DR, p. 193 / GS 3, p. 209.

⁸⁹ HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason, op. cit.*, p. 80. [Nous traduisons]

⁹⁰ *Ibid.*, p. 78. [Nous traduisons]

⁹¹ *Ibid.*, p. 79. [Nous traduisons]

⁹² *Ibid.*, p. 65.

adornienne serait donc une pulsion archaïque qui, braisant toujours sous la surface d'une civilisation qui l'étouffe, resurgit ponctuellement sous la forme d'une gestuelle prédiscursive : soit sous sa forme agonistique, comme dernier témoignage d'une nature contrariée, soit sous sa forme pathologique, comme perversion ou dénégation de cette même nature agonisante.

1.1.2. Extériorisation : la mimésis comme compétence épistémique

Ce serait pourtant une erreur de réduire la mimésis adornienne à une telle *Mimikry*, ou à la *Mimesis der Mimesis* et à la *Mimesis ans Tote* qui y répondent, et ce, pour trois raisons. D'abord, en nous obligeant à des spéculations bioanthropologiques fort hasardeuses, elle nous amène à ignorer la part et l'apport hégéliano-lukácsienne de la critique adornienne, qui nous rappelle, encore et toujours, que la nature prétendument première n'est vécue et connue, pour nous, que comme seconde nature. Bien sûr, Adorno n'est pas au-dessus de tout reproche sur ce point : plusieurs passages, nous les avons cités, tendent à comprendre la *Mimikry* comme l'écho d'une nature invincible. Cela dit, les engagements hégéliano-lukácsiens de la critique adornienne sont plus profonds que ces quelques passages imprudents. Ensuite, une telle réduction de la mimésis à sa dimension bioanthropologique méconnaît l'évolution du concept au sein du corpus adornien : si la mimésis des années de l'exil est, par moments, fortement connotée d'une *Naturphilosophie*, la mimésis qui sera présentée par la théorie de la connaissance adornienne à partir des années 50 se débarrassera progressivement de sa gangue naturaliste. Mais justement, et troisièmement, le fait de ne comprendre la mimésis adornienne que comme *Mimikry* nous empêche de rendre compte de sa portée proprement épistémique. C'est là, nous le verrons plus loin, son véritable intérêt.

Or, si la plupart – c'est-à-dire une trop grande part – des commentateurs s'en tiennent à l'aspect expressif de la mimésis adornienne, cette méprise interprétative est sans doute due à la critique habermasienne, bien connue et amplement commentée, qui fait de la mimésis adornienne le symptôme d'un « déficit normatif » inavoué. Avant, donc, d'identifier puis de défendre l'aspect épistémique de la mimésis adornienne, il convient d'abord de rappeler les

grandes lignes de l'interprétation habermasienne⁹³. Elle nous aidera à comprendre comment et pourquoi la confusion a pu s'installer.

1.1.2a) La critique habermasienne de la mimésis adornienne

Dès le début des années 1970, alors qu'il consacre un de ses *Profils philosophiques et politiques* à Adorno, Habermas repère (ce qui lui semble être) une tendance implicite au sein de la première génération des penseurs de Francfort. Celle-ci consisterait, après avoir relevé, grâce à une réarticulation critique du thème weberien du désenchantement (*Entzauberung*) résultant des processus de rationalisation modernes, la pétrification totale de la nature intérieure et extérieure de l'humain par les forces réifiantes de la rationalité instrumentale, à envisager le progrès émancipatoire comme impliquant d'une manière ou d'une autre la réhabilitation salvatrice d'une nature première perdue, comme devant passer par la renaissance ou la résurrection d'une *primären Natur* qui ne serait pas culturellement corrompue. La nature ayant été dévitalisée dans et par son instrumentalisation rationnelle, il s'agirait donc de la « revitaliser » en la « restaurer ». Or, cette tentative de restauration, parce qu'en tension avec les engagements hégéliano-marxistes des auteurs, resterait inavouée. Suivant l'analyse habermasienne, donc, « [...] comme W. Benjamin, M. Horkheimer, H. Marcuse et naturellement E. Bloch, Adorno ne croit pas que l'émancipation des hommes soit possible sans une résurrection de la nature⁹⁴ », si bien que son projet critique serait traversé d'une profonde ambivalence normative.

À partir de la fin des années 1970, Habermas soutiendra que cette ambivalence témoigne, en fait, d'une aporie normative qui mine de l'intérieur la critique adornienne. Pour commencer, dans les dernières sections des tomes I et II de la *Théorie de l'agir communicationnel* de 1981, le « paradoxe » de la critique adornienne tiendrait à ce que la

⁹³ Pour un compte-rendu de la critique habermasienne, voir HONNETH, Axel, "Communication and reconciliation : Habermas' critique of Adorno", trad. Vincent Thomas and David Parent, *Telos* 39, Spring 1979, pp. 45-61; HOHENDAHL, Peter U., "The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School", *New German Critique*, No. 35, Spring-Summer, 1985, pp. 3-26. Pour une critique de la critique habermasienne, voir FOSTER, Roger, "Dialectic of Enlightenment as Genealogy Critique", *Telos*, Summer 2001, no. 120, pp. 73-93; STONE, Alison, "Adorno and the Disenchantment of Nature", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 2, March 2006, pp. 231-253. GEUSS, Raymond, *The Idea of Critical Theory : Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁹⁴ HABERMAS, Jürgen, *Profils philosophiques et politiques*, trad. Françoise Dastur, Jean-René Ladmiralet et Marc B. DeLaunay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 253. / *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 176-177.

radicalisation du concept lukácsien de réification sur laquelle elle repose aurait conduit à une condamnation hâtive de *tout* effort de rationalisation, et ainsi ruiné les conditions de possibilités mêmes d'une critique conséquente⁹⁵. Ensuite, dans un article de 1982 paru en anglais sous le titre de "The Entwinement of Myth and Enlightenment", le caractère aporétique de la critique adornienne est renvoyé cette fois au naturalisme nietzschéen qui, sous-tendant sa critique de l'idéologie, l'empêche de jeter les bases d'un savoir rationnel qui servirait autre chose que l'instinct de conservation⁹⁶. Finalement, dans le *Discours philosophique de la modernité* de 1985, les efforts critiques d'Adorno, en ce qu'ils refusent de rendre justice aux contenus rationnels de la modernité culturelle, nous sont présentés, toujours, comme culminant dans un cul-de-sac théorique⁹⁷. Si, dans le détail, la critique habermasienne emprunte différentes voies, elle procède toujours en deux temps.

Elle cherche d'abord à mettre le doigt sur une *contradiction performative* au cœur de la critique adornienne, qui serait due à un certain « pessimisme » quant au potentiel émancipateur de la raison. Ce pessimisme reçoit, de la part de Habermas, deux explications complémentaires⁹⁸ : une explication *historique*, d'une part, lorsque la radicalité de la critique contenue dans la *Dialectique de la raison* est comprise comme une réaction à la frénésie crépusculaire de la dernière décennie allemande (la montée du fascisme) et à la dérive autoritaire du marxisme en Russie (la montée du stalinisme); une explication *théorique*, d'autre part, lorsque le déficit normatif de la critique est mis sur le compte d'une extension abusive – sous des traits lukácsiens et/ou nietzschéens – de la critique wébérienne des processus de rationalisation caractéristiques de la modernité. Ainsi, si l'on s'en tient par exemple à la *Théorie de l'agir communicationnel*, cette radicalisation de la critique wébérienne n'aurait été rendue possible qu'au moyen d'une réarticulation sociopsychologique de la catégorie lukácsienne de la réification, qui non seulement en observe les effets délétères

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987 / *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

⁹⁶ HABERMAS, Jürgen, "The Entwinement of Myth and Enlightenment : Re-reading Dialectic of Enlightenment", *New German Critique*, no. 26, Spring-Summer 1982, pp. 13-30.

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen, « La complicité entre mythe et lumières : Adorno et Horkheimer », *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, pp. 128-156 / „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung : Horkheimer und Adorno“, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 130-157.

⁹⁸ Nous empruntons cette double explication à HOHENDAHL, Peter U., "The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School", *op. cit.*

jusque dans la nature intérieure la plus intime de l'individu moderne, mais en fait l'acte de naissance de toute subjectivité; or, dans la mesure où cette critique ne peut plus tabler, contrairement à ce qui se passe chez Lukács, sur les limites formelles d'une telle réification pour penser l'instauration d'une raison qui soit objective, elle se rend elle-même inopérante sur le plan normatif. Dans "The Entwinement of Myth and Enlightenment", la radicalisation de la thèse wébérienne serait plutôt due à un naturalisme d'inspiration nietzschéenne qui, en concevant toute formation culturelle comme l'excroissance déguisée d'un *Selbsterhaltung* qui s'ignore, identifie irrémédiablement *savoir* et *intérêt*; or dans la mesure où ce naturalisme ne peut pas se rabattre sur une conception explicitement positive (et positiviste) de la nature, il ne peut que se tourner vers les solutions obscurément esquissées dans le domaine artistique. Dans un cas comme dans l'autre, tout se passe donc comme si la critique adornienne avait sapé ses propres fondements à force de mettre en cause la rationalisation *in toto*.

Ensuite, et c'est ce qui nous intéresse principalement, la critique habermasienne présentera constamment la mimêsis comme la figure métonymique de l'échec normatif adornien, c'est-à-dire comme la preuve symbolique du caractère aporétique d'une critique « totalisante » de la rationalité. Parce que cette critique ne laisse aucun espoir d'une émancipation *rationnelle* du genre humain, il ne lui reste que trois issues : spéculer sur une éventuelle résistance somatique pouvant contrer, momentanément, la rationalisation (la réaction mimétique qui, dans la *Dialectique de la raison*, serait selon Habermas une « impulsion nue », contraire à la raison), se complaire dans ses propres contradictions (la « pensée paradoxale » qui serait obscurément invoquée dans la *Dialectique négative*) ou s'en remettre aux seules compétences critiques de l'art (la « fuite esthétique » que serait la pensée tardive d'Adorno). Selon ce schéma, la mimêsis serait donc la première rançon de la radicalité critique adornienne :

Bien sûr, [Horkheimer et Adorno] ont dressé, face à la raison instrumentale, une "remémoration" (*Eingedenken*) à la recherche du moindre mouvement qui témoignerait d'une révolte ou d'une rébellion de la nature contre son instrumentalisation. Et ils ont aussi donné un nom à cette résistance : mimêsis. Un nom qui appelle des associations intentionnelles : empathie et imitation. Tout cela évoque une relation interpersonnelle dans laquelle l'une des personnes sortirait d'elle-même pour s'identifier à l'autre jusqu'à

se fondre en lui, sans avoir, pour autant, à perdre son identité, mais permettant ainsi que soient données, tout en un, la dépendance et l'autonomie⁹⁹.

Ainsi la seule réponse au travestissement historico-dialectique de la raison serait énigmatiquement offerte par une *Naturphilosophie* précritique : c'est que, pour avoir d'une part compris tout processus d'objectivation rationnelle comme étant réifiant (par un prolongement de la critique lukácsienne) et d'autre part identifié la raison à ses motivations irrationnelles (par une réarticulation du naturalisme nietzschéen), la critique adornienne n'aura eu d'autre choix que de s'en remettre à des gesticulations spontanées, à de persistantes impulsions mimétiques qui, seuls indices d'un rapport autre à la nature, entretiendraient le faible espoir d'une éventuelle rédemption. À la nature oublieuse d'elle-même qu'est la raison, Adorno aurait, au final, préféré s'en remettre à d'hypothétiques « expériences vitales (*lebendige Erfahrungen*) » servant de rappels prédiscursifs à une nature encore insoumise.

Bon nombre de commentateurs auront alors, dans le sillage de la critique habermasienne, compris la mimésis adornienne comme une « impulsion nue », c'est-à-dire dans sa seule dimension archaïque. Bien souvent en y voyant, comme Habermas, l'indice d'un naturalisme inavoué¹⁰⁰. D'autres commentateurs choisiront également de s'en tenir à une conception strictement bioanthropologique de la mimésis, mais sans mettre en cause le naturalisme qui la sous-tend. Ainsi Lisa Yun Lee, dans un ouvrage consacré au rôle et à l'importance du corps dans la pensée sociale d'Adorno, décrira une mimésis qui « agit comme correctif thérapeutique puisqu'elle remémore la *Ur*-relation entre les humains et la nature, avant la scission », précisant que cette faculté mimétique, chez Adorno, « ne fonctionne pas conceptuellement, et évite par là les pièges de l'identité, en répondant émotionnellement et

⁹⁹ HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 83 / *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 85.

¹⁰⁰ EVERDEJA, Ernesto, "Adorno's Mimesis and its Limitations for Critical Social Thought", *European Journal of Political Theory*, 8, 4, 2009; BUBNER, Rüdiger, "The Central Idea of Adorno's Philosophy", *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, ed. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 163; MILLER, Gregg Daniel, *Mimesis and Reason. Habermas' Political Philosophy*, New York, SUNY Press, 2001; Fredric JAMESON propose sans doute la version plus critique de cette interprétation, en dressant un parallèle entre le concept d'*aura* chez Benjamin et celui de mimésis chez Adorno : "It is as though, in both these writers, a kind of repressed foundational longing found its way back into their writing by way of these magical terms, which are evoked to explain everything without ever themselves being explained, until at length we become persuaded that they could never themselves be explained or grounded, and mark the root of some archaic private obsession, as in the *Ur*-sounds and names of the great modern poets" (*Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990, p. 64).

intuitivement à l'autre¹⁰¹ ». David Sherman verra aussi dans les innervations « ineffables » du corps des réactions irrationnelles pouvant, une fois relevées par l'interprétation, servir de « points d'appui (*fulcrum*) » à des pratiques politiques progressistes¹⁰². Finalement, dans leur grand ouvrage sur la mimésis, Günther Gebauer et Christoph Wulf verront d'abord et surtout dans la mimésis adornienne « une forme de résistance physique à la réification et une garantie de la priorité de l'objet¹⁰³ ».

1.1.2b) Affinité mimétique et intellection

Assurément, les passages sont nombreux, dans la *Dialectique de la raison* et ailleurs, qui semblent accréditer de telles interprétations; nous les avons d'ailleurs cités. Mais ils ne nous autorisent pourtant pas à réduire la mimésis adornienne à une simple gestuelle, pas plus qu'ils ne nous autorisent à y voir le « tout autre » prédiscurif et préréflexif de la raison. C'est que les passages sont tout aussi nombreux – et de plus en plus fréquents dans les ouvrages postérieurs à la *Dialectique de la raison*, surtout à partir de la fin des années 1950 – qui nous présentent la mimésis non pas comme la contrepartie archaïque de la raison, mais comme un de ses éléments constitutifs.

Plus exactement, cette nouvelle acception de la mimésis est le résultat de deux glissements sémantiques : d'abord, le mouvement mimétique sera compris, non plus comme un élan *pré-* ou *proto-*rationnel, mais comme une des conditions de possibilité les plus intimes de toute intellection; ensuite, cette compétence épistémique sera comprise non plus dans sa seule dimension archaïque, mais comme un vecteur d'hominisation (sur le plan phylogénétique) et d'individuation (sur le plan ontogénétique). La mimésis, dès lors, ne sera plus opposée de manière binaire à la raison civilisatrice, mais inscrite en son sein même : Adorno le rappellera sans cesse, « [l]a pensée devient tautologique lorsqu'elle recule devant la sublimation du comportement mimétique¹⁰⁴ ». En effet, « [u]ne rationalité sans mimésis se nie

¹⁰¹ YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*, New York and London, Routledge, 2005, p. 111.

¹⁰² SHERMAN, David, "Adorno's Kierkegaardian Debt", *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 1, 2001, pp. 77-106.

¹⁰³ GEBAUER, Gunter, et Christoph WULF, *Mimesis: Kultur - Kunst - Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992. Par ailleurs, Gebauer et Christoph font aussi valoir, mais dans une moindre mesure, l'importance épistémique de la mimésis adornienne.

¹⁰⁴ TE, p. 457 / GS 7, p. 489.

elle-même¹⁰⁵ ». Plus encore, sous cette nouvelle acception, le mouvement mimétique, n'étant plus envisagé comme un élan expressif commun à tout organisme vivant, mais comme une compétence cognitive proprement humaine, ne serait rien de moins que le trait distinctif de l'humain. Ainsi, suivant le postulat aristotélicien d'une propension proprement humaine à l'imitation (« [...] et l'homme diffère des autres animaux en ceci qu'il y est plus enclin qu'eux et qu'il acquiert ses premières connaissances par le biais de l'imitation¹⁰⁶ »), Adorno soutiendra que l'humain est non seulement prédisposé à l'imitation, mais qu'il n'est humain que grâce à cette prédisposition : « Le principe de l'humain est l'imitation : un être humain ne devient vraiment humain qu'en imitant d'autres êtres humains¹⁰⁷ ». Mais en quoi la mimésis, jusqu'alors présentée comme une forme d'expression préréflexive qui rappelle l'humain à son animalité (comme une *Mimikry* non domestiquée), pourrait-elle maintenant être le propre de l'homme? C'est que, nous le verrons, seul l'humain est à même de faire retour réflexivement sur ses propres contraintes historico-naturelles (à se savoir lié par une affinité mimétique à une objectivité *infrasubjective*) puis, partant, de s'extérioriser vers la *chose* (à se rapprocher par la pensée d'une objectivité *extrasubjective* en s'y assimilant mimétiquement). Si l'humain possède une capacité propre, elle tient uniquement à cela : « Sujet, l'individu le devient dans la mesure où, grâce à sa conscience individuelle, il s'objective, tant dans l'unité de son moi propre que dans celle de ses expériences : il se pourrait que ces deux choses soient refusées aux animaux¹⁰⁸ ».

Bien sûr, le problème pour Adorno, c'est que « [à] l'intérieur du processus général de l'*Aufklärung*, ce moment s'effrite peu à peu¹⁰⁹ ». L'idée d'une atrophie historique des capacités mimétiques de l'humain, comme l'hypothèse de leur éventuelle cooptation sociale, s'inspire sans doute du « Sur le pouvoir de l'imitation » [1933] de W. Benjamin. Le passage suivant, par exemple, trouverait aisément sa place dans le corpus adornien, et nous nous

¹⁰⁵ TE, p. 457 / GS 7, p. 489.

¹⁰⁶ ARISTOTE, *La poétique*, [1448b5-9], trad. Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

¹⁰⁷ MM, p. 208 / GS 4, p. 176. Déjà, dans le projet de recherche sur l'antisémitisme, on retrouve l'idée selon laquelle "[t]he soul of learning is imitation" ("Research Project on Anti-Semitism", *The Stars Down to Earth*, London-New-York, Routledge classics, 1994, p. 209). Mais cette idée n'est alors qu'esquissée : elle trouvera son sens véritable dans les travaux adorniens ultérieurs.

¹⁰⁸ DN, p. 62 / GS 6, p. 56.

¹⁰⁹ DN, p. 61 / GS 6, p. 55.

permettons de le citer en entier, tant il met en relief, à la fois, l'idée d'une mimésis proprement humaine et la perspective de son dépérissement historique :

La nature crée des ressemblances. Il n'est que de songer au mimétisme (*Mimikry*) animal. Mais c'est chez l'homme qu'on trouve la plus haute aptitude à produire des ressemblances. Le don (*Gabe*) qu'il possède de voir la ressemblance n'est qu'un rudiment de l'ancienne et puissante nécessité de s'assimiler, par l'apparence et le comportement. Il ne possède peut-être aucune fonction supérieure qui ne soit conditionnée de façon décisive par le pouvoir d'imitation (*mimetisches Vermögen*). Mais cette faculté a une histoire, au sens phylogénétique non moins qu'au sens ontogénétique [...] N'oublions pas que ni les facultés mimétiques (*mimetischen Vermögen*), ni les objets mimétiques ne sont restés identiques au cours des millénaires. Il faut au contraire admettre que le don de produire des ressemblances – par exemple dans les danses, dont c'est la plus ancienne fonction – et, par conséquent, celui de distinguer les ressemblances se sont modifiés au long de l'histoire. [...] Le sens de cette modification semble être déterminé par la fragilité croissante (*wachsende Hinfälligkeit*) du pouvoir d'imitation. Car de ces correspondances et de ces analogies magiques familières aux peuples anciens, le monde moderne, de toute évidence, ne conserve plus que de faibles restes¹¹⁰.

L'analyse du dépérissement des capacités mimétiques du sujet moderne s'affine chez Adorno lorsque, dans la *Dialectique négative*, la mimésis nous sera présentée à la fois comme la condition première et permanente de toute intellection et comme l'envers inavoué de la pensée identifiante. Mais nous trouvons déjà dans les réflexions sur la phénoménologie husserlienne contenue dans la *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance* – dont la rédaction est amorcée vers 1934, mais dont l'introduction et le troisième chapitre, qui nous intéressent ici, sont complétés dans les années 1950¹¹¹ – une importante remarque. Rappelant l'allusion kantienne, dans la section de la *Critique de la raison pure* portant sur le schématisme des concepts purs de l'entendement¹¹², à l'hétérogénéité qui oppose ces derniers aux intuitions sensibles, Adorno y voit, comme on peut s'y attendre, la tentative typiquement idéaliste visant à préserver la subjectivité constitutive de

¹¹⁰ *Oeuvres II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, pp. 359-360 / *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band II-1, pp. 201-11. [Traduction modifiée].

¹¹¹ JAY, Martin. *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, *op. cit.*, p. 68.

¹¹² « Or, les concepts purs de l'entendement, si on les compare aux intuitions empiriques (ou même, de façon générale, sensibles), leur sont totalement *hétérogènes* et ne peuvent jamais se trouver dans une quelconque intuition » (KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p. 224 / *Kritik der reinen Vernunft* [A137 / B 176]).

toute constitution empirique. Car les intuitions pures, évidées dans leur formalisation de toute impureté empirique, seraient tenues à l'écart, tels des éléments potentiellement contagieux, des concepts tout aussi purs de l'entendement. Mais Adorno y voit, surtout, le symptôme social d'une distance aliénante entre le sujet et l'objet, et qui non seulement creuse un écart insurmontable entre le *Je* transcendantal et les contenus de sa cognition, mais qui aurait pour véritable conséquence de rendre carrément impossible toute intellection. Un sujet strictement formalisé, donc radicalement isolé de toute *concrétude* matérielle, serait dans les faits incapable d'une quelconque expérience épistémique, ne pouvant pas « réceptionner », dans sa dissimilitude absolue, l'empirie : « Aucun sujet émancipé de tout ce qui est empirique ne peut être une forme pour un donné; à aucun de ces sujets émancipés – l'expression “à personne” est déjà problématique – il ne peut être donné quelque chose; aucun d'eux ne peut recevoir d'une manière ou d'une autre un tel contenu¹¹³ ». En cherchant à séparer nettement la raison, comme instance autonome, de son champ d'application empirique, Kant l'aurait donc rendue carrément inopérante.

Mais alors, en quoi ce geste kantien freinerait-il l'élan mimétique et en quoi celui-ci serait-il nécessaire à toute intellection? Adorno nous offre la réponse dans la note qui suit le passage précédemment cité. Après avoir brièvement rappelé l'origine antique de l'idée selon laquelle « seul le semblable connaît le semblable », Adorno soutient explicitement, pour la première fois, la thèse épistémique selon laquelle toute saisie conceptuelle de l'objet nécessite une certaine affinité (*Affinität*) mimétique entre celui-ci et le sujet qui cherche à le saisir. Nous y voyons d'ailleurs un point tournant dans la compréhension adornienne de la mimésis, dans la mesure où celle-ci n'est plus pensée uniquement comme une *Mimikry* pré-rationnelle :

Si la rationalité prise dans son ensemble est un processus de démythologisation des comportements mimétiques [...], il n'est peut-être pas étonnant que le motif mimétique reste vivant dans la réflexion sur la connaissance; peut-être pas seulement à titre d'élément archaïque, mais parce que la connaissance elle-même ne peut être conçue sans l'ajout de la mimésis aussi sublimé soit-il; sans la mimésis, la rupture entre sujet et objet serait absolue et la connaissance impossible¹¹⁴.

¹¹³ TC, pp. 172-173 / GS 5, p. 147.

¹¹⁴ TC, p. 173 note 28 / GS 5, p. 147 note 2.

Ainsi : formaliser le sujet au point de l'amener à (i) dénier sa genèse matérielle et (ii) se rendre absolument dissemblable aux contenus de sa cognition, revient selon Adorno à le rendre inapte à la connaissance même. Autrement dit, un sujet connaissant qui n'aurait, prétendument, aucune ascendance matérielle et qui chercherait, encore et toujours, à se préserver de toute influence hétéronome objective, se couperait de sa propre expérience. La raison en est simple, selon Adorno : « La connaissance n'a jamais réussi à se débarrasser entièrement de son moment mimétique, c'est-à-dire du moment où le sujet se rapproche de la nature (*die Anähnung des Subjekts an die Natur*) qu'il veut maîtriser et qui est né de la connaissance elle-même¹¹⁵ ». Si, donc, Adorno souhaite réhabiliter l'adage selon lequel « seul le semblable connaît le semblable », c'est pour insister sur l'inaliénable *Affinität* entre le sujet et l'objectivité dont il est issu et dont il cherche à s'approcher, proximité dont reste incapable un sujet idéaliste qui creuse toujours plus l'écart entre ses catégories et le réel, mais que permettrait, justement, l'approximation mimétique.

Esquissée dans la *Métacritique*, cette critique de la réclusion à laquelle se condamne le sujet idéaliste – puis, corrélativement, le constat d'une perte de l'impulsion mimétique qui en serait la cause – visera ensuite, dans la *Dialectique négative*, la « conscience identifiante » en général. La mimésis y jouera alors deux rôles critiques complémentaires : étant d'abord présentée comme *condition* première et permanente de toute cognition (comme « l'agent double » de la rationalité, pour reprendre l'expression de M. Cahn¹¹⁶), elle servira ensuite de *correctif* aux travers propres à l'identification conceptuelle. Tout au long de cet ouvrage, donc, Adorno mettra en cause la forme endogamique (ou « structure monadique¹¹⁷ ») d'une conscience repliée sur elle-même, pour en expliquer l'inhabilité à rencontrer, concrètement, les objets qui servent de prétexte à ses projections. En effet, cet enfermement de la conscience en elle-même sera mis sur le compte d'une volonté d'appropriation qui, paradoxalement, enferme la conscience en elle-même et la condamne à ne connaître que ses propres projections : parce que la conscience identifiante n'est pas en mesure de relever à même l'objet les contenus chosaux (*Sachgehalten*) historiquement déterminés qu'il recèle, cet objet

¹¹⁵ TC, p. 173, p. 173 / GS 5, p. 148. [Traduction modifiée]

¹¹⁶ CAHN, Michael, "Subversive Mimesis : T.W. Adorno and the modern impasse of critique", *Mimesis in Contemporary Theory* vol. 1, ed. Mihai Spariosu, Philadelphia/Amsterdam, John Benjamin's Publishing Company, 1984, pp. 27-64.

¹¹⁷ DN, pp. 257 / GS 6, p. 212. [Traduction modifiée]

devient le porteur accidentel de déterminations dont il est arbitrairement investie. Pourtant, Adorno insistera sur ce point, c'est seulement parce qu'une conscience individuée est toujours déjà médiatisée par une forme ou une autre d'objectivité que son expérience de celle-ci reste même possible : « [m]édiation du sujet veut dire que, sans le moment de l'objectivité il ne serait littéralement rien¹¹⁸ ». Puisque la conscience identifiante se retire en elle-même pour mieux se préserver de toute hétéronomie, mais conserve également la prétention de gouverner souverainement le contenu de ses expériences, elle se ferme obstinément à la *chose* alors même qu'elle s'en croit la seule instance déterminante; plus exactement, elle se ferme à l'objet comme *Sache*, comme porteuse de potentialités inexploitées, pour mieux en faire un objet mort, un *Gegenstand* privé de sa teneur chosale (*sachhaltig*) et, avec elle, de sa *déterminité* potentielle. Ce faisant, elle se prive de « ce qui dans l'objet a été perdu de par son élaboration en objet¹¹⁹ ». C'est en effet le propre de la conscience identifiante que de passer à côté de l'objet au moment même où elle croit le maîtriser.

Plus exactement, cette dialectique du repli et de l'attaque – de la contraction et de l'extension, en quelque sorte – sera comprise dans la *Dialectique négative*, en termes bien souvent psychosociologiques, comme expliquant en même temps l'*avidité* et la *captivité* de la conscience identifiante. Résumons, successivement, ces deux moments. Car dans les deux cas, ils sont à comprendre comme résultant d'un manquement mimétique.

En raison de son insatiable *avidité*, d'abord, la conscience identifiante cherche à compenser son divorce d'avec l'objet en l'incorporant, à reconquérir le réel en s'en rendant maître. Pour Adorno, l'empressement avec lequel le sujet s'arroge le privilège ontologique de sa propre souveraineté (« l'hybris de son autonomie¹²⁰ » ou « l'illusion de son autarcie¹²¹ ») sera toujours à la mesure même de son impuissance véritable. Si la conscience identifiante s'entête à toujours rendre pour elle-même le réel commensurable, c'est qu'elle refuse obstinément à en reconnaître la préséance. Ce refus est double, puisqu'il porte à la fois sur la matérialité que la conscience porte en son propre sein (son objectivité *infrasubjective*), et sur

¹¹⁸ DN, p. 227 / GS 6, pp. 186-187.

¹¹⁹ DN, p. 31 / GS 6, p. 31. [Traduction modifiée]. La phrase suivante de Horkheimer exprime de belle façon la même idée : « [...] quand nous ne faisons plus que porter un regard objectif sur la chose (*Sache*) au lieu d'être cette chose, alors disparaît l'objectivité » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, op. cit., pp. 41-42 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 194).

¹²⁰ DN, p. 219 / GS 6, p. 180.

¹²¹ DN, p. 48 / GS 6, p. 44.

la choséité (*Sachlichkeit*) de l'objet devant lequel elle se dresse (l'objectivité *extrasubjective*). La logique appropriative de l'identification, tentative désespérée visant à combler l'écart entre un sujet prétendument pur et un objet tenu à l'écart dans sa domination même, ne serait donc que l'expression d'un double isolement : « l'appétit de l'incorporation¹²² » et le « débordement vorace¹²³ » d'une telle conscience devraient donc être compris comme des mécanismes de défense trahissant son aliénation par rapport à ce qu'elle est et par rapport à ce qu'elle n'est pas, mais pourrait devenir. C'est que l'intronisation idéaliste du sujet, qui en fait le « métacentre » de toute objectivité, nécessite une disqualification de tout ce qui, en dehors ou en dedans de ce centre, fait obstacle à l'exercice de son autorité.

Or cette *disqualification* de l'objet est en réalité une *reconduction*, dans et par le sujet, de celui-ci. De là la deuxième grande caractéristique de la conscience identifiante selon Adorno : sa *captivité*, c'est-à-dire son incapacité à se décentrer par rapport à elle-même et d'échapper à sa propre étroitesse. La pensée identifiante ne fait pas que surestimer, narcissiquement, l'influence constitutive du sujet puisque, ce faisant, elle confirme et consolide l'emprise de l'hétéronomie historico-naturelle sur la conscience individuée. À force de vouloir s'offrir une garantie contre toute contrainte objective, la conscience identifiante la renouvelle dans son refoulement même. En effet, le sujet oublieux de sa conditionnalité historico-naturelle sera toujours pris au dépourvu par ce qu'il dénie : « [s]i l'étant se laisse totalement dériver de l'esprit, celui-ci, pour son malheur, devient semblable au simple étant qu'il prétend contredire¹²⁴ ». De là le « cercle de l'identification¹²⁵ » qui enferme la conscience identifiante dans ses propres catégories, c'est-à-dire qui le condamne à l'expérience tautologique de ses propres projections. Or ces catégories étant elles-mêmes le reflet de l'hétéronomie, le sujet dénégateur ne fait qu'imiter ce qu'il nie : imitation de l'hétéronomie *naturelle*, d'abord, dans la mesure où l'effort d'autoabstraction déployé par la conscience identifiante est le médium d'une raison autoconservante (« Le penser identifiant, le fait de rendre semblable n'importe quel dissemblable [*das Gleichmachen eines jeglichen*

¹²² DN, p. 198 / GS 6, p. 163.

¹²³ DN, p. 199 / GS 6, p. 163.

¹²⁴ DN, p. 176 / GS 6, p. 146.

¹²⁵ DN, p. 211 / GS 6, p. 174.

Ungleichen], perpétue dans l'angoisse l'assujettissement naturel¹²⁶ »); imitation de l'hétéronomie *historique*, ensuite, puisque l'emprisonnement du sujet bourgeois n'est qu'une réplique inavouée – qu'une mimique inconsciente – de son impuissance sociale réelle (« [C]e que le moi a de solide, de stable, d'impénétrable, est mimésis de l'impénétrabilité du monde extérieur pour l'expérience de la conscience telle que la conscience primitive perçoit cette impénétrabilité¹²⁷ »). Plus le sujet s'abstrait (ou plus exactement : prétend s'abstraire par la pensée) de sa genèse matérielle, plus il en vient à reproduire et à renforcer, dans une éternelle répétition mimétique, sa sujétion à l'histoire naturelle. Ainsi la volonté de différenciation (la conscience s'isole pour mieux se conserver) conduit-elle à une indifférenciation croissante (la conscience s'annule en s'enfermant en elle-même) dont l'achèvement ne serait finalement rien d'autre que la dissolution de toute subjectivité de par son adéquation parfaite avec l'hétéronomie d'un objet qu'il croit encore et toujours maîtriser : « La vérité serait la ruine du sujet¹²⁸ », non pas en ce sens où il s'effacerait derrière la *chose* pour lui donner parole, mais où, la transformant en objet mort et muet, il s'y évanouit tout en s'en croyant le maître.

Cette *reductio hominis* du réel à la conscience et la reproduction mimétique du même qu'elle encourt devront donc être corrigées par une contre-tendance mimétique qui puisse à la fois éviter tout nivellement objectivant de sujet (en favorisant une plus grande différenciation de celui-ci) tout en lui permettant d'entrer en contact véritable avec la *chose* (en instaurant une plus grande proximité avec celui-ci). Ce double correctif, dialectique, est justement le propre de la mimésis comprise comme compétence épistémique sur lequel nous devons nous pencher.

Le premier correctif pouvant freiner l'élan impérieux de la conscience identifiante consiste à casser les prétentions du sujet ou encore à dénoncer « l'imposture du sujet qui se stylise en absolu¹²⁹ ». C'est là ce que nous aimerions appeler le *moment de la destitution matérialiste*, et qui consiste à rappeler la conscience à l'inaliénable affinité matérielle qui la lie, encore et toujours, à ses conditions d'émergence. Nous avons déjà vu en quoi la *Deutung* sociophilosophique et l'*Eingedenken* remémorative seraient les moyens privilégiés d'une telle

¹²⁶ DN, p. 212 / GS 6, p. 174.

¹²⁷ DN, pp. 219-220 / GS 6, p. 181. [Traduction modifiée]

¹²⁸ DN, p. 230 / GS 6, pp. 189-190.

¹²⁹ DN, p. 227 / GS 6, p. 187.

destitution : que ce soit dans le regard défamiliarisant d'un travail interprétatif sur les formes prétendument naturelles à même d'y voir l'œuvre dissimulée de médiations sociohistoriques, ou dans la contemplation réflexive à même d'ouvrir une brèche dans la contrainte naturelle, il s'agit toujours de forcer la conscience identifiante à revoir à la baisse ses attentes totalisantes. Il s'agit toujours, autrement dit, de contrecarrer l'avidité du sujet bourgeois en le forçant à livrer le secret de sa *médiateté*; à entendre, surtout, la résonance de l'objet en son sein. Il nous faudra voir, plus précisément, comment cette stratégie se déploie dans la *Dialectique négative* et donne lieu à un matérialisme proprement dialectique. Nous y arriverons.

Mais par ailleurs – et c'est le deuxième correctif mimétique qu'il nous faut apporter à la conscience identifiante – lorsque la *chose*, échappant aux efforts impérieux de la pensée identifiante, se révèle dans toute son hétérogénéité, le sujet, perdant ses anciennes amarres, est déboussolé : « flottant¹³⁰ (*Schwebend*) », nous dit Adorno, il « ne repose sur rien¹³¹ (*Bodenlose*) », il est « étourdi¹³² (*Schwindelerregenden*) ». C'est qu'il n'entendait jusqu'alors se différencier *a contrario* de l'objet qu'en le dominant : l'hétérogénéité du réel ne lui était « connue » qu'une fois enfermée dans le giron de ses propres projections. Aussi lui faut-il plutôt s'ouvrir à la *chose* (*Sache*) sans chercher à la conquérir, ce qui suppose, plus qu'un repli méditatif sur sa propre *médiateté*, un mouvement intentionnel vers l'objectivité *extrasubjective* qui avait été bannie. Mais cette intentionnalité, et c'est là tout le problème, ne peut plus commander l'objet; elle doit plutôt y concéder la priorité. Se déprenant de lui-même, le sujet mimétique doit aller à la rencontre de la *chose* sans jamais chercher à l'annexer; non pas l'acculer, mais l'accueillir; non pas la contraindre, mais la communiquer. C'est la seule manière d'en faire l'expérience, au sens emphatique du terme¹³³. Ainsi, la « pensée à découvert¹³⁴ (*ungedeckte Gedanke*) » – ou encore, la « pensée ouverte¹³⁵ (*offene Gedanke*) » – qu'oppose Adorno à la captivité de la conscience identifiante vise précisément à refamiliariser le sujet avec ses objets qui, dans leur appropriation identificatrice, lui avaient été rendus

¹³⁰ DN, p. 48 / GS 6, p. 45.

¹³¹ DN, p. 48 / GS 6, p. 44.

¹³² DN, p. 45 / GS 6, p. 42. [Traduction modifiée]

¹³³ Horkheimer résume bien cette idée : « Ce qu'on nomme expérience au sens emphatique, c'est le processus productif, imprégné de réflexion par lequel on accueille ce qui offre en l'autre l'éclat de la nouveauté » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, op. cit., p. 98 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 247).

¹³⁴ DN, p. 46 / GS 6, p. 43.

¹³⁵ DN, p. 49 / GS 6, p. 45.

étrangers. Or, cette nouvelle rencontre n'est pas une simple soumission de la conscience à sa part objective, puisqu'elle lui permet également de regagner ses forces déterminantes : la requalification de l'objet, en effet, conduit à la requalification du sujet qui le pense. Nous y arriverons aussi, puisque le chemin que trace le mouvement mimétique mène précisément à un regain de *déterminité* subjective *et* objective. Dans les deux cas, cela nécessite le travail réflexif d'un moi qui, « en dehors de lui-même », s'extériorise pour mieux s'assimiler à la *chose*. C'est ce que nous pourrions appeler, comme deuxième moment du décentrement mimétique, le *moment de la dislocation critique* : à condition, nous y reviendrons, de le distinguer d'une perte de soi strictement aliénante (l'*Entfremdung* qui, selon Adorno, tendrait plutôt vers une fausse adéquation sujet-objet), un tel dessaisissement, comme aliénation *progressive*, serait le moyen par lequel la conscience individuelle s'informe auprès de la *chose* pour mieux se constituer comme particularité.

Ainsi, le double correctif mimétique qu'une dialectique négative entend apporter à la conscience identifiante consiste d'abord, par un mouvement *introspectif*, à saisir réflexivement l'inaliénable affinité du sujet avec ses conditions d'émergence matérielles (en faisant un retour sur l'objectivité *infrasubjective* qu'il porte en son sein), et ensuite à s'ouvrir, dans un mouvement *prospectif*, à l'hétérogénéité de tout ce qui se trouve au-delà du « cercle de l'immanence subjective¹³⁶ » (en allant à la rencontre de l'objectivité *extrasubjective* qu'il avait jusqu'alors expulsée). Ceci suppose que nous puissions dégager, d'une part, une conception dialectique du matérialisme d'Adorno (3.2.2. *Priorité de l'objet : le moment de la destitution matérialiste*) et, d'autre part, une conception progressive de l'aliénation chez ce même auteur (3.2.3. *Décentrement : le moment de la dislocation critique*).

¹³⁶ DN, p. 19 / GS 6, p. 21.

1.1.3. Subversion : la mimésis comme stratégie critique

Comme compétence épistémique, la mimésis adornienne implique déjà un élément de ruse : voulant rencontrer son objet mais sans jamais l'annexer, voulant combler la distance qui l'oppose à son objet mais sans pour autant se précipiter sur lui de manière impérieuse, le sujet connaissant adornien se propose de s'en approcher en s'y assimilant. Ainsi se laisse-t-il déterminer par l'objet de son expérience de manière à pouvoir, en retour, le déterminer. *S'effacer pour mieux s'affirmer* : telle serait donc la grande ruse épistémique proposée par Adorno.

Mais cette logique du « qui perd gagne » n'est pas proprement épistémique, puisqu'elle sous-tend toujours, sous toutes ses formes, la mimésis adornienne. Surtout, elle est au cœur d'une stratégie critique – explorée par Adorno dès les années 1930 puis approfondie, selon nous, dans les ouvrages des années 1960 – qui se veut toujours *immanente* : c'est-à-dire qui entend, plutôt que d'attaquer en surplomb ses objets (de manière transcendante), les miner de l'intérieur. C'est ce que nous aimerions appeler la fonction *subversive* de la mimésis, lorsque l'imitation sert à participer stratégiquement de déterminations hétéronomes, mais en vue de les exacerber et de conduire par là même à leur renversement dialectique. De cette manière, l'imitation stratégique pourrait, à coups de renchérissements, faire implorer son objet. Nous verrons que cette stratégie de la surenchère, si elle n'est ni nommée ni définie telle quelle par Adorno, est tout de même mise à profit par celui-ci; d'abord dans la critique de la pensée conceptuelle par elle-même telle que déployée dans la *Dialectique négative* (puisque « [l]e concept ne peut embrasser la cause de ce qu'il a refoulé, de la mimésis, autrement qu'en faisant sien dans son propre comportement quelque chose d'elle, sans se perdre en elle¹³⁷ ») et ensuite dans la défense de l'art radical offerte dans la *Théorie esthétique*. Il s'agit toujours, dans les deux cas, non seulement de « soigner les semblables par les semblables¹³⁸ (*similia similibus curantur*) » de manière homéopathique (de prescrire la réification comme remède à la réification), mais de développer les forces de la négativité jusqu'à ce qu'elles se retournent contre elles-mêmes, c'est-à-dire de faire en sorte que la réification, cédant sous son propre

¹³⁷ DN, p. 25 / GS 6, p. 26.

¹³⁸ Nous empruntons l'expression à CAHN, Michael, "Subversive Mimesis: T.W. Adorno and the modern impasse of critique", *op. cit.*, p. 54.

poids, libère ce qu'elle enferme. Nous y arriverons, puisque notre quatrième chapitre (4.0. Methexis subversive : le potentiel stratégique de la mimêsis) sera entièrement consacré à l'analyse de cette ruse adornienne.

Mais, ici encore, une autre difficulté interprétative se présente, puisque cette stratégie mimétique est à double tranchant. Elle comporte en effet un équivalent pathologique, une contrepartie négative : car autant, comme critique immanente et négation déterminée de l'objectivité réifiée, elle comporte aux yeux d'Adorno un fort potentiel agonistique, autant elle court le risque, lorsqu'elle emprunte la forme d'une imitation non pas subversive mais servile, de reproduire de manière aveuglément affirmative cette même réification. En effet, « se sacrifier pour mieux se ressaisir », « se perdre pour mieux se préserver », « conjurer pour mieux contrer » sont non seulement les formules d'une mimêsis critique – celle qui, en désespoir de cause, résiste à la réification en la renchérissant –, mais caractérisent également la logique sacrificielle dans laquelle culmine la rationalité instrumentale – celle qui par une « introversion du sacrifice¹³⁹ », ou encore par une « transformation du sacrifice en subjectivité¹⁴⁰ », ne permet au sujet de s'affirmer devant l'objectivité implacable du social qu'en objectivant sa propre nature – celle, nous l'avons vu, qui l'oblige à une *mimêsis de la mort*. Il nous faudra donc, encore une fois, distinguer les formes pathologiques de la mimêsis de ses formes proprement critiques, car si la ruse de la rationalité instrumentale conduit à une adaptation intégrale à l'hétéronomie sociale, la ruse qui sera préconisée par la critique adornienne visera plutôt un renversement subversif de cette même hétéronomie.

1.1.3a) Mimêsis et ruse ulysienne

Dans *Les ruses de l'intelligence : la mêtis chez les Grecs*, J.-P. Vernant et M. Detienne font de l'intelligence rusée (*mêtis*) un type de savoir pratique typiquement grec, qui imprègne la vie sociale et spirituelle antique, et dont l'« emprise se manifeste de façon parfois obsédante¹⁴¹ » dans la littérature. De manière générale, cette *mêtis* désignerait un ensemble diversifié de trucs et de tours permettant de se sortir d'une situation aporétique, apparemment

¹³⁹ DR, p. 68 / GS 3, p. 73.

¹⁴⁰ DR, p. 68 / GS 3, p. 74.

¹⁴¹ VERNANT, Jean-Pierre, et Marcel DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence : la mêtis chez les Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974, p. 9.

désespérée. Plus exactement, la *mêtis* serait toujours comprise comme une ruse (*dólos*), c'est-à-dire comme une « astuce adaptée et efficace¹⁴² » permettant à celui qui en fait bon usage de se soustraire, dans des circonstances pourtant très défavorables, à une menace certaine.

L'homme à la *mêtis* se distinguerait, dès lors, par quatre caractéristiques propres. (i) D'abord, grâce à sa capacité au *revirement* (ou au « jeu de bascule »), il arrive à échapper à des forces qui lui sont pourtant supérieures : si la *mêtis* « donn[e] au plus faible les moyens de triompher du plus fort, au plus petit de l'emporter sur le plus grand¹⁴³ », c'est que le flair stratégique du rusé lui accorde un avantage intellectuel sur la force brute. (ii) Ensuite, l'homme à la *mêtis* fait preuve d'une plus grande *prévoyance* que son adversaire, ce qui lui accorde un avantage temporel : « [il] se montre, par rapport à son concurrent, tout à la fois le plus concentré dans un présent dont rien ne lui échappe, plus tendu vers un avenir dont il a par avance machiné divers aspects, plus riche de l'expérience accumulée¹⁴⁴ ». La *mêtis* est donc plus délibérée, plus posée que la puissance aveugle à laquelle elle s'oppose : « [l]'œuvre de la métis se situe aux antipodes de l'impulsivité¹⁴⁵ ». Aussi, l'homme à la *mêtis* est divers (*poikilos*), puisque ses succès dépendent de sa capacité à s'adapter à la forme particulière qu'emprunte la menace qui lui pèse. (iii) Ainsi, c'est sa troisième caractéristique, il se distingue par son caractère *polymorphe* : « La victoire sur une réalité ondoyante, que ses métamorphoses continues rendent presque insaisissable ne peut être obtenue que par surcroît de mobilité, une puissance encore plus grande de transformation¹⁴⁶ ». Suivant l'adage grec selon lequel « seul le même agit sur le même¹⁴⁷ », l'homme à la *mêtis* se rend imprenable en se recréant, encore et toujours, à l'image de son adversaire : aussi est-ce pourquoi Platon, par exemple, associe le *poikilos* à « ce qui ne reste jamais semblable à soi¹⁴⁸ ». (iv) Finalement, l'homme à la *mêtis* se démarque par sa *duplicité*, qui lui permet d'« emprunte[r] une forme qui masque, au lieu de la révéler, son être véritable¹⁴⁹ » : c'est-à-dire d'endosser des oripeaux

¹⁴² *Ibid.*, p. 9.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

trompeurs, et ainsi, de « dissimule[r] sa réalité meurtrière sous des apparences rassurantes¹⁵⁰ ». C'est donc dire que, dans tous les cas, l'homme à la *mêtis* est d'autant plus rusé qu'il parvient à se donner pour autre que ce qu'il est.

Bien que les auteurs ne rapprochent pas explicitement la *mêtis* et la *mimêsis*, la parenté des deux notions est évidente, et mériterait d'être établie. Car dans la mesure où l'homme à la *mêtis* se défend en se faisant autre, et où surtout, il ne peut se faire qu'en créant l'illusion (*apâtê*) d'être semblable à ce qu'il n'est pas, il doit forcément tirer profit de capacités mimétiques. C'est vrai, par exemple, d'à peu près toutes les ruses animales dont Oppien, dans son *Traité et pêche* et *Traité de chasse*, vante les mérites : si la grenouille de mer peut échapper à la prédation, c'est que son appendice, qui prend l'allure de nourriture pour le petit poisson, se transforme au moment opportun en gueule vorace¹⁵¹; si la torpille semble un corps flasque, sa mollesse lui permet de mieux dissimuler sa force¹⁵²; si le poulpe est particulièrement redoutable, c'est qu'il peut se confondre à la roche sur laquelle il se pose¹⁵³, ou encore imiter la couleur des êtres qui l'entourent¹⁵⁴; enfin, si le renard est si rusé, c'est qu'il peut faire le mort¹⁵⁵, mimer l'outarde qu'il veut manger¹⁵⁶ ou retourner la force de l'aigle contre lui-même¹⁵⁷. Les héros épiques, aussi, savent s'inspirer de cette sagesse dissimulatrice : c'est le cas, déjà, de la ruse de Ménélas telle que rapportée par Homère (qui capture Protée, dieu polymorphe, en se déguisant¹⁵⁸) ou encore, toujours dans l'*Odyssée*, de la stratégie du cheval de Troie (qui implique, bien évidemment, qu'une connivence soit mimée¹⁵⁹).

Mais c'est le cas surtout d'Ulysse, qui reste selon les auteurs le plus parfait exemple du héros *polymêtis*, c'est-à-dire l'homme de toutes les tactiques, de tous les tours. Car si les ruses ulysiennes sont à ce point efficaces, c'est qu'elles arrivent toujours, via une forme ou une

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁸ HOMÈRE, *L'Odyssée*, [chant IV], trad. Victor Bérard, Paris, Gallimard, 1960.

¹⁵⁹ *Ibid.*, [chants IV et VIII].

autre d'imitation, à établir un rapport ambivalent, « à la fois d'opposition et de connivence¹⁶⁰ », avec ce à quoi elles s'opposent. En effet, le *mêtis* ulyssienne oblige toujours à un pari hautement risqué : celui qui ose se rapprocher d'une force adverse pour mieux la subvertir risque toujours de se prendre dans son propre piège. La *mêtis*, comme duperie, nécessite un double-jeu, une imitation séditeuse, dans laquelle il est possible de se perdre :

La *mêtis* est elle-même une puissance de ruse et de tromperie. Elle agit par déguisement. Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable. En elle l'apparence et la réalité, dédoublées, s'opposent comme deux formes contraires, produisant un effet d'illusion, *apâtê*, qui induit l'adversaire en erreur et le laisse, en face de sa défaite, aussi éberlué que devant les sortilèges d'un magicien¹⁶¹.

Cette description n'est évidemment pas sans rappeler celle du sacrifice ulyssien, telle qu'offerte par Adorno et Horkheimer dans « Ulysse, mythe et raison », première « digression » de la *Dialectique de la raison*. À la différence, bien sûr, que Adorno et Horkheimer en feront non seulement l'exemple paradigmatique du type d'intelligence rusée valorisée par les Grecs, mais l'archétype de la rationalité instrumentale par laquelle prend forme le sujet bourgeois. Et à la différence, surtout, qu'ils insisteront sur les ratés d'un tel mouvement mimétique, qui exige une perte irrémédiable de soi, sans compensation dialectique. Le parallèle établi par Adorno et Horkheimer sera alors le suivant : tout comme Ulysse assure constamment sa survie en renonçant à ses désirs et en s'adaptant mimétiquement aux menaces naturelles qui pèsent sur lui (« Ulysse se perd pour se retrouver; il s'éloigne de la nature en s'abandonnant à celle-ci¹⁶² »), le sujet bourgeois ne peut se former puis garantir l'unité de son moi qu'en sacrifiant sa nature intérieure et en s'assimilant mimétiquement à la dureté des conditions objectives qui font obstacle à ce même moi (« La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit¹⁶³ »). Ainsi, de même que la stratégie mimétique d'Ulysse l'oblige à se fondre dans l'hétéronomie de la nature aveugle pour mieux y échapper (« La ruse est le moyen dont dispose le soi aventureux pour se perdre

¹⁶⁰ VERNANT, Jean-Pierre, et Marcel DETIENNE, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶² DR, p. 62 / GS 3, p. 66.

¹⁶³ DR, p. 68 / GS 3, p. 73.

afin de mieux se préserver¹⁶⁴ »), le sujet bourgeois entend survivre à l'objectivité sociale grâce à une autoréification qui interdit toute autonomisation (« Celui qui veut survivre ne doit pas prêter l'oreille à la tentation de l'irrévocable, et ne peut survivre que s'il ne parvient pas à l'entendre¹⁶⁵ »). Cette ruse implique donc toujours un double mouvement sacrificiel : d'abord une *renonciation*, lorsque le sujet sacrifie sa particularité au profit des forces hétéronomes qui la menacent (ce qui correspond, en langage adornien, à une « introversion du sacrifice »), et ensuite une *adaptation*, lorsque ce même sujet s'identifie mimétiquement à ces mêmes forces (ce qui correspond alors à la *Mimesis ans Tote*, à une imitation de la nature pétrifiée qu'est l'hétéronomie sociale).

La *ratio* strictement instrumentale du sujet bourgeois n'est alors que le moyen permettant à ce mécanisme de défense d'assurer son efficacité. Voici comment, dans « Ulysse, raison et mythe », Adorno et Horkheimer la décrivent :

Seule une adaptation consciente à la nature soumet celle-ci au contrôle de l'individu plus faible physiquement. La raison qui supplante la mimésis n'est pas simplement sa contrepartie. Elle est elle-même mimésis : mimésis de la mort. L'esprit subjectif qui fait perdre son âme à la nature ne domine cette nature privée d'âme qu'en imitant sa rigidité, lui aussi devenu âme qui perd son âme. L'imitation se met au service de la domination dans la mesure même où l'homme devient anthropomorphe pour l'homme. Le schéma de la ruse d'Ulysse représente la domination de la nature au moyen d'une telle adéquate. Le renoncement, principe du scepticisme bourgeois, schéma extérieur de l'intériorisation du sacrifice, est déjà présent *in nuce* dans cette évaluation du rapport des forces qui fait dépendre par avance pour ainsi dire la survie de l'homme de l'acceptation de sa propre défaite et – virtuellement – de la mort. L'homme rusé ne survit qu'au prix de son propre rêve, qu'il rachète en se démystifiant lui-même comme il démystifie les puissances extérieures¹⁶⁶.

Le sujet bourgeois, donc, domine l'objet en s'y annulant, ou autrement dit, le réifie en s'autoréifiant. Toutes les ruses ulyssiennes reproduisent ce schéma. L'épisode des Sirènes – relaté dans l'*Odyssée* au chant XII, et dont Adorno et Horkheimer discutent à deux reprises dans la *Dialectique de la raison* – en est sans doute le plus parfait exemple. Ayant été mis en garde par Circè contre les chants ensorceleurs des Sirènes et les plaisirs qu'ils promettent, Ulysse adopte une stratégie qui lui permettra de se soumettre à la tentation sans y succomber. Bien qu'il eût été tout à fait possible de trouver une voie maritime qui ne passe pas entre

¹⁶⁴ DR, p. 63 / GS 3, p. 66.

¹⁶⁵ DR, p. 49 / GS 3, p. 51.

¹⁶⁶ DR, pp. 70-71 / GS 3, pp. 75-76.

Charybde et Scylla, et qui lui aurait donc permis d'éviter l'île des Sirènes, Ulysse préfère contrer la menace plutôt que de la fuir et choisit de boucher les oreilles de ses compagnons rameurs à l'aide d'une « cire à la douceur de miel¹⁶⁷ », pour enfin se ligoter au mât à l'aide de « robustes liens¹⁶⁸ ». De cette manière, le héros pourra goûter au plaisir des chants tout en ayant l'assurance de ne jamais pouvoir s'y abandonner entièrement. Outre le fait que, selon Adorno et Horkheimer, cet épisode serait à comprendre comme une préfiguration mythique de la division sociale du travail – Ulysse, annonçant le propriétaire foncier du mode de production capitaliste, fait travailler les autres à son propre compte alors qu'il contemple passivement la beauté du chant « comme le feront plus tard les auditeurs dans la salle de concert¹⁶⁹ » –, il faudrait surtout y voir une mise en scène de la renonciation et du sacrifice qu'exige une mimêsis sacrificielle. Celle-ci est reproduite à plusieurs niveaux : d'abord, les rameurs sont contraints de renoncer à toute diversion hédoniste (« [I]ncapables d'entendre d'eux-mêmes, ils ne connaissent du chant que le danger qu'il peut leur faire courir¹⁷⁰ ») et dans leur labeur, s'adaptent intégralement à l'hétéronomie sociale (« C'est ainsi qu'ils deviennent pratiques¹⁷¹ »); pour sa part, Ulysse ne se donne accès au plaisir qu'en y renonçant (« Il tend l'oreille au chant du plaisir et lui fait échec comme il fait échec à la mort¹⁷² ») et qu'en imitant, dans son immobilité et sa rigidité cadavériques, la mort qu'il cherche à conjurer. Dans tous ces cas, le sujet ne peut survivre qu'en payant un tribut à la mort.

¹⁶⁷ HOMÈRE, *L'Odyssee*, [chant XII] *op. cit.*

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ DR, p. 50 / GS 3, p. 51.

¹⁷⁰ DR, p. 50 / GS 3, p. 51.

¹⁷¹ DR, p. 50 / GS 3, p. 51.

¹⁷² DR, p. 72 / GS 3, p. 78.

1.1.3b) Les ruses de la critique adornienne

Nous venons de le voir, l'exemple paradigmatique de la ruse ulyssienne sert d'une part de modèle à la critique, développée par Horkheimer et Adorno, des tendances uniformisantes propres aux sociétés capitalistes avancées et surtout, à la mise en cause des sacrifices subjectifs qu'elles exigent. Ainsi, lorsqu'il est question, dans la *Dialectique de la raison* comme dans les travaux à vocation psychologique et sociologique des années 1930 et 1940, de la *Mimesis ans Tote*, Horkheimer et Adorno visent l'imitation mortifère – la « fausse mimêsis¹⁷³ (*falsch Mimesis*) », écrivent-ils – d'une nature socialement pétrifiée. Imitation qui donc, tout comme la *mêtis* ulyssienne, n'assure au sujet sa survie qu'au prix de sa particularité, dissoute dans une fausse universalité.

Mais nous aimerions proposer que cette ruse sert également de modèle, sous une forme non plus *pathologique* mais *critique*, aux stratégies subversives déployées par la négativité adornienne elle-même. Plus exactement : nous sommes d'avis que la dialectique négative d'Adorno, dans la mesure où elle reste effectivement *négative*, cherche à tracer le même mouvement que la *mêtis* ulyssienne, mais en empruntant un chemin proprement critique. En effet, elles obéissent toutes deux à une même *logique subversive* : tout comme la stratégie d'Ulysse consiste, en désespoir de cause, à esquiver une menace en la devançant, la négativité adornienne n'entend pas attaquer frontalement ses objets, mais s'efforce plutôt de les miner – secrètement, même sournoisement – de l'intérieur. C'est ce qui implique, donc, une participation stratégique – c'est-à-dire séditeuse – à ce qu'elle prend pour cible. Ainsi, de par son propre mode opératoire, la négativité adornienne s'obligerait à renchérir, encore et toujours, sur ce qui la met en péril : débordée de toutes parts, elle n'arriverait à s'opposer qu'en faisant constamment sienne une part de ce à quoi elle s'oppose. Non pas une attaque directe, donc, mais un travail de sape; non pas un affrontement frontal, mais une tentative de noyautage.

Or, justement, cette infiltration passe par l'imitation. C'est ce qui explique que la *Mimesis ans Tote*, proposée dans les travaux des années 1930 et 1940 comme indice d'une dégénérescence de l'élan mimétique, soit ensuite présentée comme la preuve d'un subterfuge

¹⁷³ MM, p. 320 / GS 4, p. 272.

artistique délibéré : à savoir une capacité, caractéristique de l'art radical, à prendre *sur et en* soi une part d'hétéronomie mais de manière, toujours, à exacerber ses tensions internes. C'est ce qui explique aussi que les travaux postérieurs à la *Dialectique de la raison* feront une place plus grande encore aux aspects subversifs de la mimésis. L'aphorisme intitulé « Régressions », tiré des *Minima Moralia*, comporte une anecdote qui en dit long sur cette stratégie. Sur un ton presque confidentiel, Adorno y relate un souvenir d'enfance :

Depuis que je suis capable de penser, cette chanson a toujours fait mon bonheur : *Entre les monts et la vallée profonde* : c'est l'histoire de deux lièvres qui se régalaient d'herbe, ils furent abattus par le chasseur et, s'apercevant qu'ils étaient encore en vie, ils détalèrent. C'est plus tard seulement que je compris la leçon de cette histoire : la raison ne peut résister que dans le désespoir et dans l'excès ; il faut de l'absurde pour ne pas être victime de la folie objective. On devrait faire comme les deux lièvres ; quand le coup part, tomber bêtement et faire le mort, reprendre ses esprits et, si l'on a encore du souffle, filer. L'aptitude à l'angoisse et l'aptitude au bonheur sont une seule et même chose : une ouverture sans réserve, jusqu'au sacrifice de soi, à l'expérience où celui qui succombe se retrouve. Que serait le bonheur qui ne se mesurerait pas à l'incommensurable tristesse de ce qui est¹⁷⁴ ?

Plutôt que la fuite désespérée, l'exacerbation subversive, « jusqu'au sacrifice de soi » ; plutôt que la résistance futile, l'abdication feinte, « où celui qui succombe se retrouve ». Adorno ne cesse de vanter les mérites critiques d'une telle stratégie séditeuse, qui consiste à jouer le jeu de son adversaire en simulant sa propre défaite : de Schopenhauer, il admire l'obstination avec laquelle un pessimisme poussé à l'extrême « déduit de l'impossibilité de résister au malheur une sorte de conjuration du malheur¹⁷⁵ » ; chez Webern, le minimalisme, qui confine parfois, dans son entêtement, au mutisme, fait renaître un espoir paradoxal lorsque « [l]a disparition (*Verschwinden*), l'abolition elle-même [...] devient le refuge d'une éternité exposée sans défense¹⁷⁶ » ; la parole épurée des personnages de Beckett, réduite au point de révéler d'elle-même sa vacuité, « amène une maladie curative à ceux qui sont déjà malades¹⁷⁷ » ; chez Kafka, le discours « fraternise avec la mort » et, ce faisant, « cherche le salut dans l'appropriation des forces de l'adversaire¹⁷⁸ », ou encore dans une « mimésis de la

¹⁷⁴ MM, pp. 267-268 / GS 4, pp. 227-228.

¹⁷⁵ ADORNO, Theodor, et Max HORKHEIMER, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, op. cit., p. 43 / HORKHEIMER, Max, *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 12.

¹⁷⁶ FS, p. 102 / GS 16, p. 125.

¹⁷⁷ NL1, p. 224 / GS 11, p. 307.

¹⁷⁸ PRI, p. 288 / GS 10.1, p. 285.

réification¹⁷⁹ »; chez le dernier Benjamin, enfin, c'est comme si « la peur de la catastrophe [...] avait éveillé une spontanéité de l'expression ensevelie au profond de lui-même et qu'il conjurait par la mimésis de la mort¹⁸⁰ ». Dans tous les cas, il s'agit ni de s'opposer frontalement aux forces hétéronomes adverses, ni de chercher à leur échapper, mais d'aller au-devant de la menace, de l'anticiper puis, de surenchère en surenchère, de tabler sur un renversement de celle-ci en son contraire.

Le fragment suivant, tiré de notes préparatoires à un éventuel ouvrage sur Beethoven resté inachevé, est tout aussi éclairant. Adorno y expose non seulement l'idée d'une participation subversive de l'art à ce qu'il nie, mais surtout y présente la mimésis comme une condition de possibilité de toute résistance puis, par là même, de toute liberté :

Articuler l'idée d'un *tenir tête* de la musique avec celle de son *devenir corporel*. La musique ne tient-elle pas tête au destin, précisément, en *devenant* le destin? L'imitation n'est-elle pas le canon de la résistance? J'ai déjà dit que la Première et la Neuvième tiennent tête grâce à un regarder-bien-en-face. N'est-ce pas trop faible? La Première et la Neuvième ne tiennent-elles pas tête grâce à un prendre-en-soi? N'est-ce pas vrai que le gagner-du-pouvoir-sur-soi, la liberté, réside uniquement dans l'imitation, dans un se-faire-semblable? N'est-ce pas là tout le sens de la Cinquième, plutôt qu'un faible *per aspera ad astra*?¹⁸¹

Encore une fois, une voie autre est ouverte : plutôt qu'une fuite frénétique vers la faible lueur d'un meilleur ailleurs – le firmament étoilé (*Sternenzelt*) qu'évoquent les derniers vers de l'*Ode à la joie*, par exemple –, Adorno souhaite « [...] que le coloré puisse être retrouvé dans l'ombre¹⁸² ». C'est que « [l]a musique supporte la malédiction en la devenant¹⁸³ », en l'intégrant au plus profond de sa texture formelle, ce qui du même coup, lui permet, l'instant de son apparition, d'y échapper. Il s'agirait là, dans cette manœuvre désespérée, de la dernière chance que puisse encore s'offrir une contestation esthétique conséquente : si, pour Adorno, « [l]es seules œuvres qui comptent aujourd'hui sont celles qui ne sont plus des "œuvres"¹⁸⁴ », c'est qu'elles doivent pousser l'audace jusqu'à intérioriser volontiers leurs contraintes externes

¹⁷⁹ TE, p. 319 / GS 7, p. 342.

¹⁸⁰ « Benjamin l'épistolier », *Sur Walter Benjamin*, trad. Christophe David, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2001, p. 76 / GS 11, p. 584.

¹⁸¹ *Beethoven : Philosophie der Musik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, frag. 202. [Nous traduisons]

¹⁸² QUF, p. 159 / GS 16, p. 380. [Traduction modifiée]

¹⁸³ *Beethoven : Philosophie der Musik*, *op. cit.*, frag. 338. [Nous traduisons]

¹⁸⁴ PNM, p. 42 / GS 12, p. 37.

– et ce, au péril de leur consistance même. L'œuvre d'art radicale, ainsi, doit « renonce[r] à soi-même pour duper le destin¹⁸⁵ » : elle sait pertinemment que, « par égard au beau, il n'y a plus de beau, car le beau n'est plus¹⁸⁶ », ou encore, qu'elle doit « effacer toutes les traces de souvenir (*Erinnerungsspur*) de réconciliation, au nom de la réconciliation¹⁸⁷ ». Autrement dit, elle se sait cernée, mais elle sait aussi qu'il lui reste encore comme stratégie de sortie le faux-fuyant d'une abdication feinte. Mais si, de peur d'être intégrée de force à la positivité du *ce-qui-est*, elle souhaite prendre les devants en l'intégrant de manière préventive, elle doit alors, autophagie, se nourrir de sa propre négation. De là son tourment intérieur.

Nous aurons l'occasion d'y revenir (4.1 « Virtuosité de désespoir » : La surenchère mimétique de l'art radical) lorsqu'il sera question, dans le détail, de la négativité propre à l'œuvre « absolument moderne » telle que décrite et défendue dans la *Théorie esthétique*. Pour l'instant, nous aimerions suggérer que, si l'œuvre moderne en offre sans doute l'exemple le plus saillant, la mimésis subversive n'est pas une astuce propre à l'activité artistique, puisqu'elle informe aussi, et tout aussi intimement, le *modus operandi* de la négativité critique adornienne. Bien que la critique adornienne ne revendique jamais expressément une telle stratégie, elle l'adopte pourtant avec une constance remarquable. De fait, elle porte plusieurs noms : la « critique immanente » préconisée par Adorno, par exemple, entend non pas contrer ses objets depuis une position de surplomb, mais se propose de prolonger leurs propres logiques internes de manière à ce qu'ils se minent, progressivement, de l'intérieur¹⁸⁸, ou encore, la « négation déterminée » qu'il recommande, suivant l'usage hégélien, s'oppose à une négation simplement formelle dans la mesure où elle ne supprime pas abstraitement ses objets, mais les oblige à exacerber ses propres contradictions, en vue d'opérer un *chiasmus*, un renversement dialectique; ou finalement, la « logique de la désintégration (*Logik des Zerfalls*) » – qui est d'ailleurs décrite comme le mouvement même de la dialectique¹⁸⁹, et

¹⁸⁵ PNM, p. 141 / GS 12, p. 125.

¹⁸⁶ TE, p. 84 / GS 7, p. 85.

¹⁸⁷ TE, p. 324 / GS 7, p. 348. [Traduction modifiée]

¹⁸⁸ « L'argumentatif immanent est légitime là où il réceptionne la réalité intégrée en système, pour déployer contre cette réalité sa propre force. Ce qu'il y a de libre dans la pensée par contre, représente l'instance qui sait déjà ce que cette relation systématique a d'emphatiquement non-vrai. Il ne pourrait pas s'amorcer : sans ce savoir, sans s'appropriier la force du système, il échouerait » (DN, p. 43 / GS 6, p. 40).

¹⁸⁹ DN, p. 179 / GS 6, p. 148.

revendiquée par Adorno comme sa plus ancienne conception philosophique¹⁹⁰ – entend démanteler ses objets de manière à pouvoir récupérer à même leurs ruines la part de vérité qu’elles renferment lorsque la dislocation de la totalité en vient à offrir un démenti à sa propre fausseté. Dans tous ces cas, il s’agit toujours de contrecarrer le *logos* propre à la pensée identifiante par un « discours anatreptique¹⁹¹ », à savoir une pratique discursive qui à la fois réactive et renverse les arguments qu’elle cherche à démentir. De cette manière, la négativité adornienne croit pouvoir jouer le jeu de son adversaire jusqu’à ce que ses règles trahissent d’elles-mêmes leurs propres tensions.

Plusieurs passages de la *Dialectique négative* portent même à croire que le terme « dialectique », pour Adorno, ne désigne rien d’autre que cette stratégie subversive : « La dialectique est, comme type de pratique philosophique, la tentative de débrouiller le nœud du paradoxe avec le moyen le plus ancien de l’*Aufklärung*, la ruse¹⁹² (*der List*) ». En effet, l’intention qui sous-tend la *Dialectique négative* en entier – elle est affirmée dès l’avant-propos de l’ouvrage, puis sans cesse rappelée – vise précisément à coopter les forces de la pensée identifiante pour mieux les retourner contre les principes dont elles procèdent. Par exemple, elle vise à échapper aux totalisations de la logique identifiante grâce aux moyens mêmes de la logique (« Avec la consistance de moyens logiques, [la dialectique négative] tente d’avancer, au lieu de l’unité principielle et de la toute-puissance du concept prééminent (*anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs*), l’idée de ce qui échapperait à l’emprise (*Bann*) d’une telle unité¹⁹³ »), à corriger le processus identifiant par une identification plus circonspecte des potentialités jusqu’alors escamotées de l’objet (« Dialectique, la connaissance de la non-identité l’est aussi en ce que c’est justement elle qui identifie plus et autrement que la pensée identifiante¹⁹⁴ »), à désagréger les objectivations identifiantes en récupérant le potentiel qu’elles recèlent (« Dialectique signifie, objectivement, rompre la compulsion identitaire (*Identitätszwang*) au moyen de

¹⁹⁰ GS 6, p. 409. La note n’est pas incluse dans l’édition française de la *Dialectique négative*.

¹⁹¹ Nous empruntons la formule, encore une fois, à JIMENEZ, Marc, *Adorno et la modernité : vers une esthétique négative*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 341.

¹⁹² DN, p. 175 / GS 6, p. 145. [Traduction modifiée]

¹⁹³ DN, p. 8 / GS 6, p. 10. [Traduction modifiée]

¹⁹⁴ DN, p. 184 / GS 6, p. 152. [Traduction modifiée]

l'énergie accumulée en elle, qui reste figée dans ses objectivisations¹⁹⁵ »), à surmonter la presbytie positiviste par un regard plus concentré, qui plonge plus profondément encore dans le détail empirique (« [...] la dialectique aujourd'hui requise ne se contenterait pas d'être une mise en accusation de la conscience dominante, mais, se hissant à sa hauteur, elle serait le positivisme ramené à lui-même, et par là même, sa négation¹⁹⁶ »), ou encore à freiner l'élan impérieux du sujet idéaliste en le poursuivant (« [...] dissiper, avec la force du sujet, l'illusion d'une subjectivité constitutive¹⁹⁷ »). C'est que, indique Adorno, la dialectique négative ne peut se soustraire à l'identité qu'en y souscrivant : « [...] sa propre contrainte est le médium de sa libération¹⁹⁸ ». Ce qui blessa la pensée la guérira, donc.

Surtout, et c'est ce qui importe davantage pour notre propos, cette ruse dialectique passe par un comportement mimétique que la rationalité même la plus dénégatrice n'arrive pas à supprimer, car si « [l]e concept ne peut embrasser la cause de ce qu'il a refoulé (*verdrängte*), de la mimêsis, autrement qu'en faisant sien dans son propre comportement quelque chose d'elle, sans se perdre en elle¹⁹⁹ », c'est qu'il doit pouvoir détourner à son propre profit, en les reconduisant mimétiquement, les contraintes imposées par ce qui la menace. Ici, donc, il ne s'agit plus simplement de réactiver un *réagir* mimétique refoulé par une raison dénégatrice (à lever le tabou qui pèse sur toute *Mimikry* non domestiquée), ni même de réactiver une *activité* réflexive, une *Selbstbesinnung* permettant de prendre acte de l'inaliénable matérialité de toute conscience (à faire retour sur l'*Affinität* mimétique liant la pensée à ses conditions génétiques), mais d'adopter un *comportement*, un *Verhaltensweise* subversif : celui qui infiltre puis fissure les formes sclérosées d'une pensée qui, compulsivement, rigidifie le réel.

Afin de mieux se représenter cette subversion mimétique, il convient de se tourner vers l'introduction de la *Dialectique négative*, qui propose une stratégie particulièrement intéressante dans le présent contexte. Adorno y appelle à plusieurs reprises, mais de manière parfois équivoque, à une réhabilitation du moment d'« expression (*Ausdruck*) » et/ou d'« exposition (*Darstellung*) » de la philosophie – tantôt défini comme « moment d'expression

¹⁹⁵ DN, p. 193 / GS 6, p. 159. [Traduction modifiée]

¹⁹⁶ DN, p. 367 / GS 6, p. 298. [Nous traduisons]

¹⁹⁷ DN, p. 8 / GS 6, p. 10.

¹⁹⁸ DN, p. 65 / GS 6, p. 58. [Traduction modifiée]

¹⁹⁹ DN, p. 25 / GS 6, p. 26.

non conceptuelle et mimétique (*unbegrifflich-mimetisch Ausdrucksmoment*) », tantôt comme « moment du jeu (*Moment des Spiels*) ». Ces moments seraient constitutifs de tout effort philosophique, dans la mesure où il se traduit en langage. L'argument, en substance, est le suivant : la double dimension expressive et représentative que contient inévitablement tout discours philosophique, et qui en est même indissociable, serait pourtant obstinément refoulée par la pensée identifiante qui, dans la froideur de sa prétendue rigueur, refuserait d'assumer la particularité de son propre mode de manifestation. C'est que, y voyant une contingence perturbatrice (une impureté empirique), cette pensée identifiante nierait la part expressive et représentative qui lui est immanente, et préférerait se draper derrière des contenus prétendument informels; comme si, isolés, ceux-ci pouvaient se délester de leurs incarnations langagières. C'est pourquoi, indique Adorno, la philosophie « désavoue en vain son essence langagière²⁰⁰ », qu'elle considère, dans la mesure où elle la rappelle à sa genèse matérielle, comme « vecteur du mensonge²⁰¹ ». Le correctif suggéré par Adorno serait alors le suivant : en vue de contre-dire le *dire* désincarné de la pensée identifiante, il s'agirait de prendre réflexivement en charge la teneur langagière de toute discursivité philosophique, qui s'exprime et s'expose toujours de manière ponctuelle et particulière; en retour, ajoute Adorno, cela donnerait lieu à une nouvelle lucidité – une non-naïveté – permettant une expression et une exposition plus rigoureuse de la *chose* dite. En effet, « ce n'est que comme langage que le semblable est capable de connaître le semblable²⁰² ». Ainsi, autant la proximité du *logos* avec le langage est envisagée dans l'optique identifiante comme une « tare du penser²⁰³ » (ce qui entretient implicitement le fantasme d'une pensée pure qui effacerait les traces de sa production discursive), autant Adorno cherche à rappeler que le langage restera toujours l'organon du penser, donc sa condition et son seul conduit (ce qui, en rapprochant le discours philosophique de sa matérialité, lui permettrait de mieux « faire parler » ses objets). Autrement dit, autant le langage philosophique de la tradition cherche à s'aliéner de lui-même, à fuir sa forme, autant le langage que recommande Adorno chercherait à prendre acte de sa matérialité

²⁰⁰ DN, p. 74 / GS 6, p. 65.

²⁰¹ DN, p. 74 / GS 6, p. 65. [Traduction modifiée]

²⁰² DN, p. 75 / GS 6, p. 65.

²⁰³ DN, p. 75 / GS 6, p. 66.

même, et ainsi à sauver la part et l'apport expressif et représentationnel du discours philosophique.

Mais à y regarder de plus près, les deux moments dont fait mention Adorno, celui de l'*Ausdruck* et de la *Darstellung*, méritent d'être différenciés. Certes, ils s'entrecourent, puisque la charge expressive du dire philosophique en dicte la mise en forme, et vice versa. Par contre, s'il nous faut les distinguer, c'est que leurs réhabilitations respectives mettent en cause deux fonctions différentes de la mimésis adornienne, trop souvent confondues – y compris, du moins dans l'introduction qui nous intéresse, par Adorno lui-même. En effet, alors que (i) le sauvetage de l'élément *expressif* du dire philosophique passe par la prise en charge réflexive de la mimésis comprise comme un *réagir* prédiscursif appelant une médiation discursive, (ii) le sauvetage de l'élément *représentatif* de ce même dire implique plutôt l'adoption d'un comportement tactique : celui, précisément, que nous cherchons à définir dans la présente section, celui qui donc re-présente exagérément les acquis de la pensée identifiante, mais pour mieux en dévoiler la face cachée. Examinons donc ces deux moments.

(i) D'une part, le sauvetage de l'expressivité philosophique renvoie à une préoccupation centrale de la critique adornienne : envers et contre la profondeur vide des ratiocinations idéalistes, il nous faut penser la pensée comme procédant du *besoin* (*Bedürfnis*) et, en particulier, d'un besoin de dire la souffrance qui la provoque et la prolonge. *Qui la provoque*, d'abord, puisque la contradiction vécue, éprouvée, (en) appelle (à) la pensée, la met en mouvement : « [la pensée] obéit du désir d'expression du sujet²⁰⁴ ». *Qui la prolonge*, ensuite, puisque la pensée restera encore et toujours le symptôme d'une insuffisance, d'une potentialité inexploitée, d'un manque à gagner : « La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pu se réaliser à ne pas se saborder²⁰⁵ ». Ainsi, lorsque Adorno affirme, dans les premières pages de la *Dialectique négative*, que « le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition (*Bedingung*) de toute vérité²⁰⁶ », il faut entendre cette « condition » dans sa richesse sémantique, à savoir comme *condition préalable* et comme *condition circonstancielle*.

²⁰⁴ DN, p. 29 / GS 6, p. 29.

²⁰⁵ MC, p. 20 / GS 10.2, p. 470.

²⁰⁶ DN, p. 29 / GS 6, p. 29.

En un premier sens, la souffrance serait *condition préalable* à toute vérité dans la mesure où elle reste le ferment d'une pensée dialectique qui reste mue par la force oppositionnelle qu'exerce la pensée sur le *ce-qui-est*, tension dont le particulier offre, dans la douloureuse différence qui l'oppose au réel, le témoignage toujours renouvelé. La pensée ne se laisse mouvoir que par un manque : « on pense à partir du besoin²⁰⁷ », si bien que « [l]a pensée sans besoin, qui ne veut rien, serait nulle²⁰⁸ ». Ce besoin, qui motive le concept, naît de l'écart qui oppose les aspirations de l'esprit au réel auquel elles se butent. Irréconcilié, le réel donne à penser : « Ce qui presse le concept c'est ce à quoi il n'atteint pas, ce qu'exclut son mécanisme d'abstraction, ce qui n'est pas déjà un exemplaire du concept²⁰⁹ ». Ainsi, l'urgence de la pensée provient de ce qui, de la *choséité* de l'objet, n'est toujours pas pensé : « C'est la chose non réconciliée (*unversöhnte Sache*), et non pas la tendance de la pensée à l'organisation qui provoque la dialectique²¹⁰ ». Aussi Adorno parlera-t-il de « l'effort nécessaire et douloureux du sujet connaissant²¹¹ » ou des « processus intellectuels, éprouvants et difficiles, pouvant surmonter le sentiment de grisaille²¹² », ou encore, en hommage à A. Berg, de « la jeunesse comme capacité de souffrance non amoindrie (*ungeminderte Fähigkeit des Leidens*), et qui n'est autre que l'humanité elle-même²¹³ ». C'est que l'expérience vécue de l'inadéquation entre ce à quoi aspire l'esprit et ce que lui renvoient les conditions objectives reste douloureuse : la pensée est l'expression d'une souffrance qui se cherche une signification. Adorno s'inquiétera donc de celui qui, ayant atteint la maturité trop rapidement, doit « apprendre à souffrir²¹⁴ » sur le tard ou de celui qui voulant, s'épargner de nouvelles souffrances, « ne pense plus beaucoup²¹⁵ ». Si, donc, « l'expression est la sœur de la

²⁰⁷ DN, p. 492 / GS 6, p. 399.

²⁰⁸ DN, p. 118 / GS 6, p. 100.

²⁰⁹ DN, p. 17 / GS 6, p. 20.

²¹⁰ DN, p. 179 / GS 6, p. 148. [Traduction modifiée]

²¹¹ DN, p. 44 / GS 6, p. 41.

²¹² ADORNO, Theodor W., *The Stars Down to Earth*, London-New-York, Routledge classics, 1994, p. 158. [Nous traduisons]

²¹³ *Correspondance 1925-1935. Theodor Adorno-Alban Berg*, trad. Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 2004, pp. 286-287 / *Adorno-Berg Briefwechsel 1925-1935*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997, p. 293.

²¹⁴ MM, p. 215 / GS 4, p. 183.

²¹⁵ *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, trad. Christophe David, Paris, Éditions Allia, 2003, p. 49 / GS 14, p. 33.

souffrance²¹⁶ », la philosophie en est, pour ainsi dire, le parrain. Dans le passage suivant, Adorno identifie clairement l'alpha et l'oméga normatifs de sa critique, à savoir l'expérience vécue d'une scission, médiatisée par la perspective de son apaisement :

Toute douleur et toute négativité, moteur de la pensée dialectique, sont la figure médiatisée de façon multiple et parfois devenue méconnaissable du physique, de même que tout bonheur vise l'accomplissement sensible et gagne son objectivité en elle. [...] [Le moment somatique] survit dans la connaissance comme l'inquiétude qui la met en mouvement et se reproduit non apaisée dans sa progression; la conscience malheureuse n'est pas une vanité aveuglée de l'esprit mais lui est inhérente, c'est la seule dignité authentique qu'il reçut dans la séparation d'avec le corps²¹⁷.

La souffrance serait alors la cause motrice de la pensée, et sa cessation en serait la cause finale. Si Adorno, citant le *Zarathoustra* de Nietzsche, peut écrire « [l]a douleur dit : passe²¹⁸ », il faudrait ajouter que la douleur dit *passé outre*, c'est-à-dire *pense*.

Mais aussi, la souffrance serait *condition circonstancielle* – au sens d'une disposition de la pensée ou, au sens toujours aristotélécien, d'une cause matérielle – dans la mesure où, avant de pouvoir réunir les conditions d'une éventuelle réconciliation, elle doit toujours réentendre la cause du particulier et, ainsi, repasser sans cesse la *Realitätsprüfung* qui, entraînant toujours un *Realangst*, la confronte à son état irréconcilié. Autant la souffrance est condition première de la pensée, autant elle la conditionne constamment. Aussi est-ce pourquoi, pour Adorno, la douleur individuelle sera toujours un *index veri* des contradictions objectives : cette « preuve par la souffrance », si elle n'est pas suffisante, est pourtant toujours nécessaire. Ce que la *Dialectique négative* décrit comme étant le « vertige (*Schwindel*) » d'une dialectique ouverte, ou « l'inquiétude (*Unruhe*) » d'une pensée qui défamiliarise le réel, ou encore le « choc de l'ouvert (*der Schock des Offenen*) » que subit une conscience confrontée à l'étrangeté du *ce-qui-pourrait-être*, seraient alors non seulement les causes mais le critère d'une critique qui se veut résolument négative. Ainsi sera-t-il question du « surcroît de

²¹⁶ NL1, pp. 264-265 / GS 11, p. 389.

²¹⁷ DN, pp. 246-247 / GS 6, pp. 202-203.

²¹⁸ « Le mal dit : “Brise-toi, saigne, ô cœur ! marche, pied ! Aile, vole ! En avant, monte ô douleur !”. Allons, courage, mon vieux cœur : *La douleur dit* : “disparais !” » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Blanquis, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p. 382 / *Kritische Gesamtausgabe*, Band VII, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & co, 1968, p. 398).

souffrance²¹⁹ » qu'implique un effort critique véritable. Dans les *Minima moralia*, Adorno ira même, citant cette fois *L'Antéchrist* de Nietzsche, jusqu'à offrir l'avertissement suivant :

Car la félicité – ou pour s'exprimer plus techniquement – le plaisir, serait-il jamais une preuve de la vérité? C'est si peu le cas que cela prouve quasiment le contraire, du moins que la vérité devient extrêmement suspecte quand des sensations de plaisir se mêlent à une interrogation sur la "vérité". La preuve par le plaisir est une preuve en faveur du plaisir – rien de plus²²⁰.

Rien de moins plaisant qu'une pensée lucide, alors. C'est donc dire que le premier correctif qu'entend apporter Adorno au langage philosophique de la tradition, en vue de le rappeler à sa matérialité, consiste à recouvrer sa force expressive (*Ausdruckskraft*) constitutive, à savoir son *expressivité mimétique*.

(ii) Mais par ailleurs, et c'est le deuxième correctif à apporter, Adorno exige à plusieurs reprises que nous sauvions l'enjouement ludique (*Spielerischen*) qui doit donner forme à cette même expressivité. Le « devoir de présentation²²¹ » que doit remplir la philosophie impliquerait donc une part de jeu; Adorno ira même jusqu'à affirmer que « [l]e moment ludique (*das Moment des Spielerischen*) est absolument nécessaire à toute production intellectuelle²²² ». Ces passages comptent sans doute parmi les plus curieux de la *Dialectique négative*, mais ils gagnent selon nous à être lus à la lumière de notre compréhension de la mimésis comme stratégie subversive : si la pensée peut espérer échapper à l'emprise de la pensée identifiante, elle doit assumer une part de ludisme (une espèce de « clownerie (*Clownerie*) » ou un « élément clownesque (*clownischen Element*) », écrira même Adorno), et la retourner de manière parodique contre ce qu'elle combat, de manière, donc, à mimer moqueusement ce qui la menace. Ainsi, une certaine légèreté ludique (un jeu mimétique), sur le plan de l'exposition, pourrait venir suppléer la lourdeur d'une douleur qui, sur le plan de l'expression (du réagir mimétique), doit être dite. Mais comment et, surtout, pourquoi?

À bien y regarder, le ludisme auquel en appelle Adorno semble devoir être compris, plutôt que comme une condition de l'effort philosophique, comme la conséquence de celui-ci

²¹⁹ DN, p. 113 / GS 6, p. 96.

²²⁰ MM, p. 132 / GS 4, pp. 109-110.

²²¹ VND, p. 160. [Nous traduisons]

²²² MC, p. 251 / GS 10.2, pp. 726-727.

et, plus exactement, comme résultant d'une autoréflexivité accrue, celle qui, indique Adorno, caractérise une conscience proprement dialectique. En effet, une conscience dialectique serait d'autant plus enjouée (ou du moins « nicht ganz Ernst²²³ », pas *si* sérieuse) qu'elle sera consciente de son activité propre. Et ce, pour deux raisons complémentaires.

Pour commencer, le retour réflexif de la conscience sur elle-même lui permettrait de prendre acte de sa faillibilité (*Fehlbarkeit*) : « La connaissance ne possède aucun de ses objets, tout entiers, en elle-même²²⁴ », si bien que ses efforts resteront toujours, pour une part, maladroits. Ainsi, le ludisme de la pensée serait d'abord informé par une certaine lucidité épistémique : « La pensée non naïve sait combien peu elle atteint ce qui est pensé et doit toujours pourtant parler comme si elle le possédait complètement. Cela la rapproche de la clownerie²²⁵ ». Non seulement, donc, une conscience dialectique reste consciente des risques qu'elle court, puisqu'elle ne peut se prémunir *a priori* contre un éventuel égarement, et d'autant moins qu'elle ne saurait procéder que par abstractions, mais elle se sait aussi approximative, puisqu'elle n'épuise jamais entièrement le sens de ce qu'elle cherche à signifier (ou du moins, étant donné l'historicité inhérente à la *chose*, elle doit encore et toujours la « resignifier »). Elle se sait donc à la fois insuffisante et incessante. C'est pourquoi, dans les *Vorlesung über Negative Dialektik*, Adorno rattache le caractère pas *si* sérieux de la conscience dialectique à la tradition sceptique (au sens général du terme) dont le grand mérite aurait été d'avoir confronté l'intelligence humaine, d'une part à sa propension à la mauvaise abstraction, et d'autre part, à ses limites constitutives : d'avoir rappelé, donc, que la pensée « peut, en principe, toujours s'égarer²²⁶ », et qu'elle « n'a pas d'objet garanti²²⁷ ». En effet, nous dit Adorno, à l'exception notable de Socrate, de Montaigne et de Nietzsche, qui avaient une conscience aiguë de la fragilité de l'intellect humain et qui, surtout, savaient s'en amuser, les philosophes traditionnels se seraient tous, en se laissant bercer par leurs illusions de grandeur, laissés bercer par leur propre sérieux. Or, l'effort philosophique est d'autant plus grand qu'il reconnaît, et se rappelle, sa précarité :

²²³ VND, p. 134.

²²⁴ DN, p. 24 / GS 6, p. 25. [Traduction modifiée]

²²⁵ DN, p. 25 / GS 6, p. 26. [Traduction modifiée]

²²⁶ VND, p. 131. [Nous traduisons]

²²⁷ VND, p. 131. [Nous traduisons]

Parce que la philosophie dépasse d'elle-même le savoir qu'elle contient en elle-même, et parce qu'elle est, également, faillible, elle possède ce moment ludique, sans quoi elle ne pourrait être ce qu'elle est. Elle le possède non pas seulement dans ses motifs et ses méthodes, puisque ce moment lui est intimement lié, de manière tout à fait candide. J'irais même jusqu'à dire que, sans jeu, il ne peut y avoir de vérité²²⁸.

Mais ce passage contient une autre idée. Le ludisme d'une conscience dialectique relèverait également de ce que, en plus de son incessante insuffisance, elle soit avertie de son impuissance relative : elle ne se fait pas d'illusions quant à l'efficacité réelle de ses forces spéculatives. Pour commencer, cette impuissance est bien sûr un symptôme sociohistorique, à situer dans le contexte de la division sociale du travail qu'installe le mode de production capitaliste : s' « il n'est pas du tout certain que la philosophie comme activité de l'intellect soit encore à l'ordre du jour²²⁹ » et si, par conséquent, « même la spéculation du plus haut niveau [...] n'engage plus à rien²³⁰ », c'est bien sûr en raison de la « compartimentalisation de l'esprit²³¹ (*Departementalisierung des Geistes*) » qui, après avoir asservi tout effort intellectuel à des impératifs strictement bureaucratiques en lui assignant une valeur strictement opératoire, fait du peu d'activité spéculative qu'il reste un exercice marginal; il en fait au mieux un exutoire offrant un minimum de répit et, au pire, un expédient inconséquent consolidant malgré lui le *ce-qui-est*. De là une certaine scission interne au sein de la conscience dialectique qui, d'une part, l'oblige à rester, en toute sincérité, à la hauteur de la tâche, la plus cruciale, que lui incombe le réel (« [n]ous savons que la philosophie s'occupe des choses les plus sérieuses et qu'elle exige les efforts les plus exigeants de la part de la conscience la plus avancée²³² ») mais qui d'autre part l'oblige à constamment relativiser son apport propre (« [n]ous savons très bien qu'il s'agit d'une activité au sein d'une société marquée par la division du travail, et qu'elle n'y occupe qu'une signification particulière²³³ »). Qui l'oblige, autrement dit, à l'engagement le plus intransigeant qui soit, et en même temps, à la modération constante de ses attentes.

²²⁸ VND, p. 133. [Nous traduisons]

²²⁹ MC, p. 20 / GS 10.2, p. 469.

²³⁰ MC, pp. 12-13 / GS 10.2, p. 461.

²³¹ MM, p. 20 / GS 4, p. 21. [Traduction modifiée]

²³² VND, p. 134. [Nous traduisons]

²³³ VND, p. 134. [Nous traduisons]

Mais il y a plus, et pire, selon Adorno. C'est que, en raison de l'autonomie dont elle jouit en solitaire, de la marge de manœuvre réflexive que lui offre de sa marginalisation sociale, la pratique philosophique se trouve dès lors empêtrée dans un *double-bind* : son retranchement réflexif lui fait gagner toujours plus de nouvelles forces spéculatives, mais celles-ci, ne pouvant se constituer qu'à l'écart, creusent, progressivement, la distance entre l'esprit et le monde. Plus la pensée s'extirpe du *ce-qui-est*, plus elle peut le pénétrer, mais plus, du coup, elle s'en aliène. La mise à distance critique même la plus contestataire comporte ainsi, aussi, une part de compromission : à mesure que la spéculation gagne en profondeur, elle perd en efficacité. Le philosophe, esseulé, doit donc composer avec l'inévitable part idéologique de sa propre critique, il doit « refuser de rentrer dans le jeu (*nicht mitmacht*), [...] [mais] ne pas ignorer combien l'image produite en solitude remplace peu la vraie vie²³⁴ », il doit se rappeler, encore une fois, que « [l]a philosophie est ce qu'il y a de plus sérieux, mais elle n'est pas non plus si sérieuse que cela²³⁵ (*Philosophie ist das Allerernstete, aber so ernst wieder nicht*) ». Tout se passe donc comme si, pris dans cette double contrainte paradoxale, la pratique philosophique ne pouvait s'en sortir que par un double jeu : d'abord, par le simple fait que, en s'engageant dans un travail de spiritualisation, elle se propose de présenter sous une forme virtuelle (une abstraction non effective) un *ce-qui-pourrait-être*, donc par le simple fait que, pour dépasser le donné factuel, elle reste non pas strictement démonstrative mais bien théorique, *elle doit se jouer du réel*; mais ensuite, puisque, pour se désengager de ses propres prétentions, elle doit constamment se garder l'esprit ses propres manquements (tant ses erreurs éventuelles, que ses lacunes structurelles, que sa portée limitée), *elle doit se jouer d'elle-même*, c'est-à-dire, en quelque sorte, se mimer. Cela implique alors, nous y arrivons enfin, un comportement mimétique :

Viser ce qui n'est pas déjà soi-même *a priori* et ce sur quoi on n'a pas de pouvoir garanti, c'est en même temps appartenir de par son propre concept, à une sphère de l'indompté (*Sphäre des Ungebändigten*) qui a été rendue taboue par l'essence conceptuelle. Le concept ne peut embrasser la cause de ce qu'il a refoulé, de la mimésis,

²³⁴ MM, p. 27 / GS 4, p. 27.

²³⁵ DN, p. 25 / GS 6, p. 26. Fait à noter : dans le *Vorlesung über Negative Dialektik* précédemment cités, Adorno félicite Hegel d'avoir eu la sagesse, envers et contre son propre *ethos* philosophique, de minoriser la pratique philosophique en en faisant un moment parmi d'autres de l'activité de l'esprit (il se réfère alors, mais vaguement, aux sections introductives de la *Logique* (VND, p. 134.); or, lorsque cette idée est présentée dans la *Dialectique négative*, ce même Hegel est tenu responsable de l'expulsion rationaliste du *Moment des Spiels* pourtant nécessaire à toute pensée (Adorno cite alors un court passage de l'*Encyclopédie* (DN, p. 25 / GS 6, p. 26.)

autrement qu'en faisant sien dans son propre comportement quelque chose d'elle, sans se perdre en elle. C'est dans cette mesure que le moment esthétique [...] n'est pas accidentel pour la philosophie²³⁶.

En résumé, donc, si la conscience dialectique est condamnée au comportement mimétique d'un « comme si », c'est qu'elle doit faire comme si elle détenait *pour et en* elle-même le sens intégral et définitif de ses objets, comme si elle comportait une efficacité certaine, et comme si le possible qu'elle s'efforçait à penser était déjà, ici, présent. Nous comprendrons alors mieux pourquoi Adorno, souhaitant sauver le moment d'« exposition » inhérente à toute discursivité philosophique, en vient à recommander un emploi quasi parodique du langage réifié de la conscience identifiante (des concepts périmés, des catégories pétrifiées et des formules fétichisées par la tradition) : il s'agit par là de tendre à la pensée son propre piège en la mimant moqueusement, en la re-présentant à elle-même jusqu'à ce qu'elle se dédise d'elle-même. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles, malgré sa ferme et constante intention de venir à bout de tout ce qui ressemble de près ou de loin à la pensée de l'identité, Adorno a tout de même choisi de s'installer dans le même champ lexical que cette dernière, et ce, très tôt, c'est-à-dire dès les *Thesen über die Sprache des Philosophen* de 1932 : « La terminologie traditionnelle, quand bien même elle serait tombée en ruine, est à conserver, et les mots nouveaux du philosophe se forment aujourd'hui uniquement à partir de la modification de la configuration des mots (*der Veränderung der Konfiguration der Worte*) qui ne se tiennent pas en dehors de l'histoire [...]»²³⁷. Il faut voir dans cette fidélité feinte à un langage suranné une tentative de récupération subversive, de re-fonctionnalisation (*Umfunktionierung*, au sens brechtien du terme) critique. Ou encore, pour reprendre une expression que Adorno lui-même emploie pour décrire l'usage ironique de conventions musicales chez Mahler, il faudrait y voir une « dénaturation de la seconde nature²³⁸ (*Denaturierung der zweiten Natur*) » dans laquelle, à force d'être confrontés puis reconduits, le familier devient l'autre et l'autre qu'il occulte se familiarise. Or, puisque l'activité artistique

²³⁶ DN, p. 25 / GS 6, p. 26. Aussi : « Platon pouvait, dans le *Gorgias*, caricaturer les sophistes comme des clowns, parce que la pensée, une fois débarrassée du souci de la connaissance des choses et finalement de la constitution de l'objet, réduit à la farce le moment du jeu, qui lui est essentiel – fantôme de la mimésis combattue par toute *Aufklärung* » (JA, p. 71 / GS 6, p. 443).

²³⁷ « Thèses sur le langage du philosophe », *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, trad. Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten, Anne Le Goff, Florian Nicodème, Matthias Nicodème, Paris, Éditions rue d'Ulm, 1008, p. 60 / GS 1, p. 368.

²³⁸ GS 13, p. 135. [Nous traduisons]

est mieux à même de tirer profit d'une telle participation subversive à l'hétéronomie – du fait que sa part d'expressivité mimétique soit plus assumée, ce qui lui permet de dire avec une plus grande acuité la souffrance objective, et du fait que son autonomie lui soit plus assurée, ce qui accorde à son « comme si » mimétique une plus longue portée spéculative – il faudra s'attarder à la *Théorie esthétique* pour mieux comprendre cette fonction critique particulière de la mimêsis adornienne. C'est pourquoi nous y consacrerons un chapitre ultérieurement. Nous verrons alors que, si « [l]'art est le refuge du comportement mimétique²³⁹ (*Zuflucht des mimetischen Verhaltens*) », c'est non seulement en ce qu'elle met en forme de manière plus saillante les souffrances accumulées, mais en ce qu'elle détourne plus habilement les contraintes qui les engendrent et les entretiennent.

²³⁹ TE, p. 85 / GS 7, p. 86.

2.O. MIMIKRY : LE POTENTIEL BIOANTHROPOLOGIQUE DE LA MIMËSIS

Nous avons déjà mis en garde contre une interprétation exclusivement bioanthropologique de la mimésis adornienne; celle qui, naïvement naturaliste, voudrait y voir le rappel phylogénétique (un immémorial « résidu mimétique ») ou ontogénétique (un irréductible « rudiment pré-égoïque ») d'une invincible vitalité pouvant momentanément contredire l'œuvre réificatrice de la rationalité instrumentale. Les indices textuels d'une telle conception existent assurément au sein du corpus adornien. Mais en plus d'être hautement spéculative, elle cadre très difficilement avec la critique hégéliano-lukácsienne qui, par ailleurs menée avec force et constance par Adorno, nous invite à comprendre toute nature prétendument première dans sa *médiateté* historico-naturelle. Qui nous rappelle, autrement dit, que « [d]ans le monde universellement médiatisé, tout ce qui est expérimenté comme premier est culturellement préformé¹ », si bien que la première nature ne nous est connue que comme seconde nature. C'est une des raisons pour lesquelles nous aimerions insister sur l'importance de ne pas réduire la mimésis adornienne à une simple *Mimikry* (en ne lui attribuant qu'une valeur *expressive* et *agonistique*), mais d'en apprécier la polyvalence sémantique, puis par là, d'en distinguer les multiples fonctions critiques (et en particulier, d'en faire valoir l'apport *épistémique* et *stratégique*). C'est que le potentiel critique de la mimésis adornienne est autrement plus grand.

Mais que reste-t-il, dès lors, de la mimésis entendue comme *Mimikry*? Sans doute pourrions excuser ces restants de naturalisme en les mettant sur le compte de la frénésie crépusculaire de l'époque, de l'urgence d'une situation catastrophique qui appelle au moindre espoir. Nous pourrions sans doute, aussi, les attribuer à l'influence de Horkheimer qui, que ce soit dans les discussions protocolaires menant à la rédaction de la *Dialectique de la raison* ou dans ses propres ouvrages de l'époque, fonde des espoirs plus grands encore sur une éventuelle « révolte de la nature² ». Mais plutôt que de disqualifier ainsi la *Mimikry* adornienne sous prétexte que ses pré-supposés naturalistes seraient simplement irrecevables, nous choisissons de l'envisager sous deux angles différents.

¹ JA, p. 110 / GS 6, p. 479.

² HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, *op. cit.*, pp. 63-86.

(i) Nous nous proposons pour commencer, dans les premières sections du présent chapitre, de remettre en contexte l'aspect bioanthropologique de la mimésis adornienne en cherchant à comprendre *pourquoi* et *comment* Adorno fait appel à cette fonction critique particulière. Plus exactement, nous aimerions suggérer que la mimésis entendue comme *Mimikry*, dans la mesure où elle désigne de manière générale, et de manière presque métonymique, la nature qu'oublie et reconduit la rationalité instrumentale, occupe une fonction très importante au sein de la critique adornienne des présomptions anthropocentriques du sujet bourgeois. Ainsi la *Mimikry*, nonobstant ses connotations naturalistes, gagnerait à être comprise comme désignant métonymiquement le potentiel qui se perd dans et par la violence de la rationalité instrumentale et surtout, comme rappelant au sujet bourgeois les contraintes naturelles qu'il dénie. C'est pourquoi nous chercherons d'abord – en nous référant principalement aux « Notes et esquisses » qui servent d'appendice à la *Dialectique de la raison* – à donner sens au rapport trouble qu'entretient le sujet occidental à sa propre animalité, en démontrant qu'il est à la fois le résultat d'une dénégation de toute dépendance naturelle concrète et le symptôme d'une fascination morbide pour celle-ci (2.1.1. « Régression sous emprise » : la bêtise du sujet anthropocentrique). Il s'agira ensuite de voir que le correctif naturaliste – à savoir, *mimétique* – apporté par Adorno à ces présomptions anthropocentriques prend tout son sens si on le comprend comme visant à rappeler les doctrines morales de l'*Aufklärung*, à commencer par la déontologie kantienne, à la *concrétude* des déterminations matérielles qu'elles refoulent et reconduisent (2.1.2. « Dénégation idéaliste » : la critique adornienne de l'anthropocentrisme kantien).

(ii) Nous nous proposons ensuite d'attirer l'attention vers l'évolution du concept de *Mimikry* dans le corpus adornien : car s'il emprunte d'autres noms dans les ouvrages postérieurs aux années 30 et 40, il continue pourtant d'occuper sa fonction critique première. C'est dans cette optique que nous aimerions envisager la tentative menée dans les dernières sections de la *Dialectique négative* visant à sauver, envers et contre le mépris idéaliste du corps, l'inaliénable moment somatique – le « supplément (*das Hinzutretende*) » – de tout agir moral (2.2.1. « Un motif matérialiste sans fard » : les conditions somatiques de la volonté). Cette dernière tentative est d'autant plus intéressante qu'elle ne passe pas, contrairement à ce qui se passe dans les travaux des années 1930 et 1940, par un appel à une nature archaïque : car si le *Hinzutretende* sert aussi, comme la *Mimikry*, à rappeler à la conscience morale sa

conditionnalité matérielle, celle-ci est davantage pensée dans sa *médiateté* sociohistorique. Autrement dit, nous aimerions voir dans la secousse du supplément une *Mimikry* qui se serait, en grande partie, éloignée de ses présupposés naturalistes. Cela nous permettra enfin d'explorer, en guise de conclusion, la portée et les limites d'une éthique adornienne de la compassion (2.2.2. « L'impulsion pré-égoïque » : le moment mimétique de l'agir moral), c'est-à-dire d'une morale qui serait ancrée dans une réponse mimétique à la souffrance d'autrui.

2.1. « Néobarbarie » : animalité et aveuglement anthropocentriques

« Le drame de notre temps, c'est que la bêtise se soit mise à penser ». – Jean Cocteau

La critique de l'anthropocentrisme bourgeois qui sous-tend l'ensemble des « Notes et esquisses » de la *Dialectique de la raison* repose sur deux constats historiques. Premièrement : tout au long de la progression historico-dialectique de la *ratio* occidentale, le contre-exemple d'une nature non rationnelle (pour laquelle l'animal servit de bouc émissaire privilégié) aurait constamment été posé comme référent négatif, comme contrepartie honnie d'une dignité proprement humaine. Deuxièmement : en raison de cette dénégation anthropocentrique (dont le mépris de l'animal qu'affichent les doctrines morales du XVIII^e siècle serait le point historique culminant), la nature ainsi déniée aurait été reconduite, même débridée, dans sa dénégation même. Ainsi, l'*humanitas* de l'humain et la dignité qu'elle lui confère se seraient historiquement imposées envers et contre toute *bestia*, dénégation qui serait motivée par un *sese conservare* lui-même animal. Dans son insistance narcissique sur la dignité propre de l'humain, celui-ci se serait alors empêché de saisir, réflexivement, ses propres motivations naturelles, pour finir par dénier, animalement, son animalité : « En général, l'humanité, comme espèce, éprouve une aversion extraordinaire devant tout ce qui la rappellerait sa propre nature, révolusion qui est intimement liée à la présence persistante de son animalité³ ». Le refoulé ferait ainsi retour, non pas comme acte manqué, mais dans et par son propre désaveu. La *néobarbarie* à laquelle conduit selon Horkheimer et Adorno la pensée bourgeoise n'est

³ LGF, p. 289. [Nous traduisons]

d'ailleurs rien d'autre que cette régression sous l'emprise socialement sanctionnée d'une nature dominatrice, nature non plus *originnaire* mais qui, parce qu'oublieuse d'elle-même, s'adjoint, en se sublimant, les forces culturelles d'une raison justificatrice.

2.1.1. « Régression sous emprise » : la bêtise du sujet anthropocentrique

La fonction symbolique de l'animal, comme souffre-douleur du sujet anthropocentrique, comme repoussoir objectivé de sa dignité, aura toujours répondu à un besoin psychique : il s'agit d'une vaine tentative visant à nier la dépendance concrète qui lie l'humain à sa propre nature⁴. Ainsi l'animal aura-t-il constamment payé les frais de la dénégation anthropocentrique :

Dans l'histoire européenne, l'idée de l'homme s'exprime dans la manière dont on le distingue de l'animal. Le manque de raison de l'animal sert à démontrer la dignité de l'homme. Cette opposition a été prêchée avec tant de constance et d'unanimité par tous les prédécesseurs de la pensée bourgeoise – les anciens Juifs et les Pères de l'Église, puis au Moyen-Âge et dans les temps modernes – qu'elle fait partie du fond inaliénable de l'anthropologie occidentale comme peu d'autres idées⁵.

Ce constat est sans doute trop global; d'aucuns le trouveront même tendancieux, dans la mesure où il passe sous silence la compassion pour la souffrance animale dont « les prédécesseurs de la pensée bourgeoise » auront aussi fait preuve. Or la section des « Notes et esquisses » intitulée « L'homme et l'animal » apporte une importante précision, en suggérant que la compassion envers la souffrance animale dont on aura pu par ailleurs faire preuve est aujourd'hui mise au service de cette même logique dénégatrice par laquelle l'animal humain désavoue narcissiquement son animalité. C'est que même lorsqu'elle fait l'objet d'une idéalisation, la nature animale est encore offerte comme contre-exemple de la nature humaine. Ainsi :

⁴ DR, p. 272 / GS 3, p. 287. Sur l'importance critique de l'animal chez Adorno, voir AGARD, Olivier, « La souffrance des bêtes chez Adorno et Horkheimer », *L'amour des animaux dans le monde germanique 1760-2000*, Marc Cluet (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp. 281-300; GERHARDT, Christina, "Thinking With : Animals in Schopenhauer, Horkheimer and Adorno", *Critical Theory and Animals*, ed. John Sanbonmatsu, Lanham, Rowman and Littlefield, 2011, pp. 137-157; GERHARDT, Christina, "The Ethics of Animals in Adorno and Kafka", *New German Critique* 97, 2006, pp. 159-178; LANGLOIS, Philippe, « L'idéologue et l'utopien : deux figures de l'animalité chez Adorno », *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, eds. Iain Macdonald, Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Philia », 2013, pp. 309-321.

⁵ DR, p. 268 / GS 3, p. 283.

Dans ce monde privé d'illusions, où les hommes ayant perdu la faculté de réfléchir sont redevenus les plus intelligents des animaux et assujettissent le reste de l'univers – quand ils ne sont pas en train de s'entre-déchirer – respecter les animaux est considéré non seulement comme de la sentimentalité, mais comme une trahison envers le progrès. Suivant la bonne tradition réactionnaire, Goering a rattaché la protection des animaux à la haine raciste, le plaisir bien allemand et luthérien de massacrer allègrement à l'aimable courtoisie du seigneur chasseur. Les frontières sont nettement dessinées, celui qui lutte contre Hearst et Goering se range du côté de Pavlov et de la vivisection; celui qui hésite, est un gibier pour les deux camps. Il doit se rendre à la raison⁶.

La fausse alternative, pourtant posée comme inéluctable « dans ce monde privé d'illusions », entre l'exaltation de l'ancien mystère animal et la dissection de son corps toujours vivant, obligerait donc au choix culturel suivant : ou bien, suivant « Hearst et Goering », une fétichisation romantique de l'irrationalité animale (mais qui ne servirait en fait qu'à son assujettissement rationnel), ou bien, « du côté de Pavlov et de la vivisection », une réduction scientifique du corps animal à sa matérialité muette (celle-ci, objectivée, tombant sous le coup d'une science expérimentale irrationnellement effrénée, sans plus aucune retenue morale). Pour le dire autrement : soit le fantasme idéalisé de l'inhumanité animale, soit son inhumaine prise en charge technico-scientifique. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'animalité est réduite à une altérité pure, qui est placée d'autant plus rapidement sous la tutelle dominatrice de l'humain qu'elle est préalablement posée et perçue dans sa seule et simple différence, celle-ci pouvant ensuite servir de prétexte à une idéalisation romantique ou à une réification expérimentale.

En ce sens, la référence, dans l'extrait cité, à William Randolph Hearst, riche magnat de la presse américaine dont le vaste domaine aurait entre autres accueilli le premier et plus grand zoo privé de l'histoire, est révélatrice. Elle s'ajoute à plusieurs passages qui, chez Horkheimer et Adorno, cherchent à expliquer l'apparition des jardins et parcs zoologiques, puis la popularité des zoos proprement modernes, en y voyant l'indice d'une profonde ambiguïté dans le rapport de la culture rationalisée au souvenir de la nature archaïque qu'elle rationalise. C'est que la fascination exercée par tout signe ou indice d'une quelconque « sauvagerie pré-civilisationnelle » (en l'occurrence, d'un règne animal perçu dans son apparente simplicité anhistorique), ne resterait tolérable que dans la mesure où ces rappels

⁶ DR, p. 276 / GS 3, pp. 291-292.

d'une naturalité apparemment indomptée ne sont entendus qu'à distance, au travers des médiations culturelles de son assujettissement – en l'occurrence, depuis le fond d'une cage. Au zoo, « l'innocence animale » n'est appréciable qu'une fois dénaturée, qu'une fois culturellement domestiquée. Comme si le sujet bourgeois ne pouvait se payer le luxe d'un retour à la nature qu'au prix de sa domination. La section des *Minima Moralia* intitulée « Mammouth » évoquera aussi cette logique de l'*exclusion-par-exaltation*, mais en mettant en cause Carl Hagenbeck, marchand d'animaux sauvages ayant conçu le premier zoo à habitats « naturels ». L'intention de tels habitats aura été, précisément, de préserver l'innocence animale dans toute sa naturalité, donc d'offrir aux visiteurs un accès prétendument immédiat à celle-ci. Or, soutient Adorno, il n'en est rien :

Rien à attendre non plus des installations de Hagenbeck pourvues de fossés, mais sans grilles [...]. Elles nient la liberté de la créature d'autant plus totalement qu'elles dissimulent les limites dont la vue pourrait ranimer la nostalgie des espaces lointains [...] Plus la nature est conservée dans sa pureté et transplantée telle quelle par la civilisation, plus impitoyable est la domination qu'elle subit. De nos jours on peut se permettre d'assujettir des unités naturelles de plus en plus vastes pour les garder apparemment intactes dans cet assujettissement même⁷.

Mais il y a bien pire : selon Adorno, celui qui pose un regard nostalgique sur une animalité prétendument perdue dans le processus civilisateur, mais réhabilitée par les idéalizations d'une raison triomphante qui la regrette, cette nostalgie donc s'accompagne souvent d'une cruauté inversement proportionnelle envers l'animalité *humaine* ayant échappée à ces récupérations culturelles. D'ailleurs, bien que Adorno ne le mentionne pas dans l'extrait cité, Carl Hagenbeck, après avoir introduit la méthode du « dressage par la douceur » qui viendra remplacer les pratiques jusqu'alors en vigueur fondées faisant usage de barres de fer rougies au feu et de colliers étrangleurs, aura été l'un des premiers Européens, au XIX^e siècle, à concevoir et promouvoir les « zoos humains » coloniaux⁸. Dans « L'homme et l'animal », c'est plutôt la référence à Hermann Goering qui sert à relever cette contradiction. Avant d'être condamné à Nuremberg pour crimes contre l'*humanité*, Goering aura par ailleurs promu puis signé, à titre de ministre de l'Intérieur, certains projets de loi parmi les plus progressistes en matière de droit animal : par exemple, le *Reichstierschutzgesetz* du 24 novembre 1933 sur la

⁷ MM, pp. 156-157 / GS 4, p. 131.

⁸ ROTHFELS, Nigel, *Savages and Beasts : The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2002.

cruauté envers les animaux – exigeant que l’animal soit « protégé pour lui-même » –, puis surtout le *Reichsjagdgesetz* du 3 juillet 1934 auquel semblent faire plus précisément allusion Adorno et Horkheimer en conclusion du passage cité, qui interdit la chasse au gibier en le déclarant « bien culturel⁹ ». Or justement, cette compassion n’aura que nourri la haine raciste de Goering pour ce qui, de la figure tout aussi fantasmée du « Juif », le rapprocherait de trop près d’une nature non réglementée, ou plutôt, autrement réglementée. C’est là, nous l’avons vu, un des principaux « Éléments de l’antisémitisme » relevés par Horkheimer et Adorno dans leur analyse des stéréotypes raciaux, que de préserver le souvenir d’un *Wilder* à la fois mythologisé et culturellement revendiqué pour mieux stigmatiser ce qui, au-delà ou en deçà de ce mythe, prévoit ou rappelle un rapport autre à la nature. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples tirés du bestiaire nazi, rappelons l’identification des leaders et fonctionnaires aryens à des animaux de prédation (l’aigle et le lion, spécialement) et la contre-identification du juif à une nature tantôt impuissante (la brebis, le mouton) ou pire, parasitaire (le rat, la vermine¹⁰). Ou encore, rappelons que les prescriptions diététiques casher, en particulier l’abattage *shehita* et l’interdiction du porc, valent précisément au juif d’être allégorisé sous les traits de l’animal tabouisé. Ou tout simplement : rappelons que, sous Goering, quiconque faisait preuve de cruauté envers les animaux était envoyé aux camps¹¹. Il y aurait donc, derrière le *pathos* compassionnel qu’éprouvent – et entérinent juridiquement – les fascistes envers la nature, une volonté d’isoler, pour mieux éliminer, tout indice d’une naturalité culturellement inassimilée : ainsi, « [à] la base de l’intérêt que les fascistes manifestent pour les animaux, la nature et les enfants, il y a leur volonté de persécution¹² ».

Quant à une stricte rationalité scientifique (« du côté de Pavlov »), présentée dans le passage précédemment cité comme la seule alternative à de telles exaltations, elle ne refuse à

⁹ ARLUKE, Arnold, et Clinton SANGER, *Regarding Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

¹⁰ SAX, Boria, *Animals in the Third Reich : pets, scapegoats, and the Holocaust*, New York, Continuum International Publishing Group, 2000.

¹¹ La menace est explicitement brandie par Goering dans une allocution radiophonique datant du 28 août 1933. Sur ce point, voir MARQUARDT, Kathleen, *Animalscam : The Beastly Abuse of Human Rights*, Washington, Regnery Publishing, 1993, p. 124.

¹² DR, pp. 275-276 / GS 3, p. 291. L’idée sera également reprise par Horkheimer dans *Eclipse of Reason* : “National-Socialism, it is true, boasted of its protection of animals, but only in order to humiliate more deeply those ‘inferior races’ whom they treated as mere nature” (*Eclipse of Reason*, *op. cit.*, p. 71). Dans « Égoïsme et émancipation », elle sera présentée à nouveau, mais en citant en exemple Jean-Paul Marat, révolutionnaire sanguinaire qui déclarait être incapable de voir un insecte souffrir (HORKHEIMER, Max, « Égoïsme et émancipation », *Théorie critique et théorie traditionnelle*, *op. cit.*, p. 222 / *Gesammelte Schriften*, Band 4, *op. cit.* pp. 84-85).

la nature son ancienne *qualitas occulta* que pour en faire une masse de matière indifférente, et pour cette raison, indifféremment manipulable : « Lorsque l'ordre objectif de la nature a été abandonné en tant que préjugé et mythe, il ne reste que la nature en tant que masse de matière¹³ ». Aux fantasmes d'une essentialisation idéaliste, répond l'inessentialisme d'une science positive réduisant toute forme de vie à un ensemble de phénomènes observables. Les investigations physiologiques de Pavlov citées dans l'extrait présupposent en effet la réduction préalable de l'animal à un objet-spécimen, identifié à sa seule substance anatomique et morphologique, et à la mécanique matérielle de ses mouvements – ou comme le veut l'orthodoxie béhavioriste, qui est plus précisément visée ici, à une série quantifiable de réflexes conditionnés. La vivisection serait alors le cas limite d'une telle objectivation, en ce qu'elle réifie la vie à même un organisme toujours vivant : la vie n'est maintenue, dans ce cas extrême, qu'à condition de se maintenir comme condition de sa propre réification. Par là s'explique sûrement le nombre étonnamment élevé de références à la vivisection chez Adorno¹⁴, pour qui la dissection d'un corps toujours vivant serait l'exemple le plus parfait la réification : la vie n'est alors valorisée dans la stricte mesure où elle participe à sa dévitalisation.

Dans « Le Prix du progrès », autre section des « Notes et esquisses » évoquant la pratique expérimentale de la vivisection, Horkheimer et Adorno préciseront que cette chosification de l'animal aurait pour condition plus profonde la sublimation du souvenir de l'animalité commune au disséqueur et au disséqué. L'oubli, par l'humain, de son ascendance animale, serait condition nécessaire de la réduction de l'animal à sa seule matérialité. Ainsi :

Pour la connaissance, l'espace qui nous sépare des autres signifierait la même chose que le temps qui nous sépare de nos souffrances passées : une barrière insurmontable. Mais la domination permanente de la nature, la technique médicale et extra-médicale, tirent leur force d'un tel aveuglement : elle ne serait rendue possible que grâce à l'oubli. La perte du souvenir comme condition transcendantale de la science. Toute réification est un oubli¹⁵.

¹³ DR, p. 108 / GS 3, p. 119.

¹⁴ Quelques exemples : DR, p. 90 / GS 3, p. 98; DR, p. 248 / GS 3, p. 263; DR, p. 259 / GS 3, p. 275; MM, p. 326 / GS 4, p. 277; LGF, p. 235.

¹⁵ DR, p. 248 / GS 3, p. 263.

Or c'est là précisément, dans l'oubli que permet la « fausse projection (*falsche Projektion*) » de l'animalité humaine sur une altérité animale violemment objectivée, que se rejoignent le romantisme de Hearst et Goering, et le positivisme Pavlov : ceux-ci pourront en effet faire bon ménage sur le plan métapsychologique, dans la mesure où leurs exclusions respectives de l'animalité restent motivées par un désir commun, qui s'ignore, visant à expulser par dénégation l'animalité humaine hors de l'humain. Ou pour l'exprimer, comme Horkheimer et Adorno choisiront aussi de le faire, dans les « Éléments de l'antisémitisme », en langage plus précisément psychanalytique : la projection morbide de l'animalité humaine sur l'animal objectivé assurerait le transfert surmoïque des pulsions du ça vers des objets du monde extérieur, objets qui s'avèreront alors d'autant plus fascinants (c'est-à-dire attrayants et/ou repoussants) qu'ils rappelleront des besoins et désirs déniés. Ces objectivations subjectives restent donc motivées par les pulsions refoulées d'une conscience qui autorise à ses objets ce qu'elle s'interdit, soit pour mieux les exalter, soit pour mieux en disposer. Aussi devrions-nous parler, en empruntant un terme à Adorno, de *pseudo-naturalisme* pour décrire de tels processus d'objectivation qui dénie la médiation subjective constitutive de ses objets « naturels » : « Comme le penser malade, le penser objectivant (*das vergegenständlichende Denken*) implique l'arbitraire de la finalité subjective qui est étrangère à la chose elle-même, elle oublie cette chose et lui inflige de ce fait la violence qu'elle devra subir plus tard dans la pratique¹⁶ ». Positivisme et romantisme s'informeront, se renforceront même dans la mesure où, comme deux formes d'un même penser objectivant non dialectique, ils nient le moment de la médiation subjective, alors même qu'ils investissent leur objet de toutes sortes de projections subjectives.

Cette projection pathologique serait derrière le regard nostalgique du visiteur du zoo (« La présence de tels ancêtres si fortement désirée signifie l'espoir de voir la création animale survivre sinon à l'homme, du moins aux torts que celui-ci lui infligea¹⁷ »), le regard haineux de l'antisémite (« Dans l'image du Juif que les racistes présentent au monde, ceux-ci expriment en fait leur propre nature¹⁸ »), et le regard froidement clinique des physiologistes et

¹⁶ DR, p. 201 / GS 3, p. 218. Aussi : « It is by no means the dubiousness of the naturalistic anthropology that makes positivism a poor philosophy; it is rather the lack of self-reflection, its incapacity to understand how its own philosophical implication in ethics as well as in epistemology » (HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason, op. cit.*, p. 58).

¹⁷ MM, p. 156 / GS 4, p. 130.

¹⁸ DR, p. 177 / GS 3, p. 192.

éthologues modernes (« Les conclusions qu'ils tirent des corps mutilés des animaux ne s'appliquent pas à l'animal en liberté, mais à l'homme d'aujourd'hui¹⁹ »). Le zoo, le camp de concentration et la table de dissection, en somme, seraient autant d'espaces de re-présentation symbolique de l'animalité humaine qui, dans son objectivation idéalisée ou réifiée, peut dès lors devenir, alternativement, l'objet d'une secrète aspiration ou d'une froide répulsion, d'amour ou de haine. Ou plus souvent encore, lorsque positivisme et romantisme s'allient, se relaient, ou se confondent, l'objet d'un amour haineux : c'est ce qui caractérise plus que tout, selon Horkheimer et Adorno, le rapport trouble qu'entretient la culture moderne à une nature qu'elle méprise d'autant plus qu'elle la fascine.

Dans tous les cas, aussi, la projection pathologique aurait pour effet, paradoxal, de resserrer les liens entre l'ego dénégateur et l'objet de son déni : c'est que, dans la mesure où la contre-identification de l'humain en face de l'animal objectivé reste motivée par un besoin, animal, d'autoconservation, l'extrojection (de la *bestia* hors de l'*humanitas*) devient introjection (d'une animalité animalement déniée). Ou pour le dire encore une fois en langage plus proprement freudien : le principe du moi imite ce qu'il nie²⁰, et d'autant plus fidèlement qu'il cherche à s'en dégager. Cela revient à dire, ici, que l'humain s'abêtit à mesure qu'il tient jalousement à sa propre spécificité. Mais plus gravement encore, puisque cette dénégation non dialectique se renforce à mesure que la rationalité qui la motive et la justifie se débride historiquement, elle conduit à une régression de la conscience *en deçà de ce qu'elle nie* : car non seulement la rationalité s'abrutit à mesure qu'elle rejette son ascendance animale, mais elle finit aussi par se fonder en principe (« rationnellement »), et donne ainsi lieu à une bestialité dont reste même incapable la bête la plus bestiale. Ainsi, l'abrutissement de la raison par la raison, donc rationnellement fondé, serait pire que la sauvagerie préconsciente qui la précède et dont elle procède. Ainsi Horkheimer pourra-t-il décrire en ces termes les amateurs de zoo :

Nulle part ou presque la bêtise des humains ne ressort mieux que dans cette image. C'est la seule race qui emprisonne les exemplaires d'autres races ou les tourmente de diverses manières, uniquement pour se grandir à ses propres yeux. Comme le stupide animal du tableau paraît sage en comparaison de ces hommes insensés, qui précisément à la même époque torturaient et jetaient sur des bûchers leurs propres

¹⁹ DR, p. 268 / GS 3, p. 283.

²⁰ DN, p. 220 / GS 6, p. 181.

congénères, soi-disant par qu'ils déviaient de la foi, mais en réalité pour des raisons qu'eux-mêmes ignoraient. Cette race de la nature est indescriptiblement folle et cruelle²¹.

Le passage suivant de la *Dialectique de la raison* y fait écho :

Cet homme prouve en faisant violence à l'animal qu'il est seul dans toute la création à fonctionner volontairement de façon aussi mécanique, aussi aveugle et automatique, exactement comme les membres en convulsion des victimes que le spécialiste utilise à ses propres fins²².

Tout se passe donc comme si le propre de l'humain était sa capacité, en cédant par dénégation à son animalité, à renier par là même ses possibilités proprement humaines : l'humain serait le seul animal à pouvoir régresser en deçà de ses propres potentialités. En effet, seul l'humain, comme instance autodéterminante dont la nature n'est pas fixée, peut accuser en regard de ses déterminations potentielles un déficit de *déterminité*, peut ne pas devenir ce qu'il pourrait, sous d'autres conditions, être. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre la *néobarbarie* dont parle Adorno : non pas simplement comme la rechute au sein d'une nature aveugle, mais comme la reproduction culturelle d'une sauvagerie qui en même temps annule le potentiel anthropologique de l'humain et sanctionne rationnellement cette annulation. Cette rebarbarisation civilisatrice, rançon d'une rationalité qui dénie son inaliénable part naturelle pour y succomber de plus belle, signifie donc moins la rechute dans une contrainte naturelle que la transformation seconde, et pour cette raison doublement contraignante, de celle-ci : si, pour Horkheimer et Adorno, « la civilisation, c'est la victoire de la société sur la nature qui transforme tout en simple nature²³ » cette *bloÙe Natur* ne se présente dans sa simplicité apparente qu'une fois réprimée *par* et retournée *contre* elle-même dans ses multiples médiations historico-sociales. La raison retrouve ses origines naturelles à mesure qu'elle s'en défend culturellement, et à la mesure même de la défense qu'elle leur oppose. Cette dialectique de l'aveuglement-asservissement à soi serait pour une grande part imputable à la critique non dialectique, fondatrice de toute *Aufklärung*, de l'anthropomorphisme animiste et mythique : la rationalité n'aura pu effacer toute trace subjective laissée par la pensée magique

²¹ HORKHEIMER, Max, *Notes critiques (1949-1969)*, op. cit., p. 120 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 266.

²² DR, p. 268 / GS 3, p. 283. Sur la « cruauté de laboratoire », voir également HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, op. cit., pp. 34-35.

²³ DR, p. 194 / GS 3, p. 211.

sur la nature qu'en objectivant celle-ci. Sans autoréflexion, le triomphe de la nature sous la tutelle de la raison autoconservatrice reproduit et amplifie la violence du naturel. C'est ce qui fera dire à Adorno, dans la *Dialectique négative*, que « [l]a fatalité de l'idéologie est de remonter à la biologie²⁴ ». La fatalité de l'idéologie anthropocentrique, et son ironie même, consiste à reconduire l'animalité de l'humain tout en la lui ravissant.

En somme, donc, pour que la *néobarbarie* humaine en vienne, dans sa justification rationnelle, à surpasser en avidité et en violence l'animalité première qu'elle désavoue, le sujet rationnel aura dû prendre comme contre-modèle de son *humanitas* une altérité animale d'autant plus objectivée dans sa différence qu'elle continuera de le constituer par la négative. Avec pour résultat récent, selon Horkheimer et Adorno, que l'anthropogenèse historico-dialectique de l'humain se serait renversée, lorsque l'animalité qui en est la condition non seulement première mais progressive et permanente aura été entièrement refoulée : soit à coups d'idéalisations romantiques (Hearst et Goering), soit au moyen, technico-scientifique, d'une réduction positiviste (Pavlov et la vivisection).

2.1.2. « Dénégation idéaliste » : la critique adornienne de l'anthropocentrisme kantien

Selon Adorno, la dénégation idéaliste de l'animalité humaine trouverait son expression la plus évidente et la plus extrême dans les doctrines morales de l'*Aufklärung* et, en particulier, dans le concept kantien de dignité (*Würde*). C'est en effet au nom et en fonction d'une dignité essentiellement humaine lui servant de critère de discrimination ontologique que le sujet moral kantien aurait, avec un empressement qui le trahit, postulé et promu son humanité spécifique : « La dignité ne fut jamais rien de mieux que l'attitude de conservation de soi qui se fait passer pour plus que conservation de soi²⁵ ». De là le jugement suivant d'Adorno qui, même selon ses propres standards, est particulièrement sévère :

Ce que je trouve profondément suspect dans l'éthique kantienne est la "dignité" qu'elle attribue à l'homme au nom de l'autonomie. Une capacité d'autodétermination morale (*moralischen Selbstbestimmung*) est accordée aux hommes comme avantage absolu, comme profit moral, alors qu'elle sert subrepticement à justifier la domination – la domination de la nature. C'est là l'aspect véritable de l'affirmation transcendantale selon laquelle l'homme dicte les lois de la nature. La dignité éthique

²⁴ DN, p. 422 / GS 6, p. 342.

²⁵ JA, p. 153 / GS 6, p. 521.

chez Kant est une démarcation de différence (*Differenzbestimmung*). Elle est dirigée contre les animaux. Elle exclut l'homme de la nature, de telle manière que son humanité menace constamment de sombrer à nouveau dans l'inhumanité. Elle ne laisse aucune place à la pitié. Pour le kantien, rien n'est plus intolérable que le rappel de la ressemblance de l'homme aux animaux. Ce tabou est toujours en jeu lorsque l'idéaliste admoneste le matérialiste. Les animaux jouent virtuellement le même rôle dans le système idéaliste que les juifs pour le fascisme. Injurier l'animalité humaine : voilà l'idéalisme authentique²⁶.

La comparaison pourra sans doute étonner. Reste que, dans les deux cas, une même logique agit selon Adorno, logique de la dénégation qui oblige à la fausse projection d'une nature interne sur une nature objectivée, où celle-ci est appelée à payer les frais de celle-là. Ainsi, l'insistance quasi obsessionnelle avec laquelle le sujet transcendantal stigmatise la sensibilité animale – tout comme la violence inouïe dont fait l'objet, dans le délire nazi, la « sous-nature parasitaire » du « Juif » – trahit la ressemblance inavouée du sujet dénégateur avec l'objet de son mépris. Aussi, dans le cas des deux cas, l'« humanité » sert de concept discriminatoire, qui trace la frontière entre les êtres dignes et ceux qui sont dès lors condamnés à vivre dans l'indignité.

Pourtant, malgré son lourd poids normatif, le concept de dignité n'est jamais formellement développé par Kant – ni, d'ailleurs, par Adorno. En schématisant les nombreuses mentions et allusions qu'on y trouve au sein du corpus kantien – déjà bien répertoriées dans la littérature secondaire²⁷ –, il nous est tout de même permis de remarquer que la *Würde* kantienne connote généralement trois propriétés :

(i) À commencer par son *exclusivité* : seuls les êtres rationnels, forts de leur autonomie, qui ne sont donc pas entièrement soumis au mécanisme de la nature externe, se voient affublés de dignité. Dans son acception première, c'est-à-dire politique et sociale, la *dignitas* romaine implique d'abord l'idée de « rang »; de même, chez Kant, le rang auquel est placée la volonté humaine doit se situer, invariablement, au-delà de toute hétéronomie naturelle. Surtout, l'autonomie du sujet humain lui donne droit d'usage sur toute chose « indigne ». Cette prérogative exclusive est accordée à l'humain dès la toute première phrase de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève

²⁶ Beethoven : *Philosophie der Musik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993, frag. 202. [Nous traduisons]

²⁷ Voir, en particulier, KLEIN, Zivia, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris, Vrin, 1968; SENSEN, Olivier, "Kant's Conception of Human Dignity", *Kant-Studien* 100, Issue 3, pp. 309-331; PFORDTEN, Dietmar von, "On the Dignity of Man in Kant", *Philosophy* 84, Issue 3, pp. 371-391.

l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne; [...] c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise²⁸ ». Les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité* vont plus loin encore, en insistant non seulement sur le fait que l'humain peut éventuellement exercer ses droits autonomes sur toute chose indigne, mais aussi sur le fait qu'il ne peut prendre acte de sa dignité propre que dans et par l'instrumentalisation de la nature non rationnelle dont il se différencie :

La première fois [que l'homme] dit au mouton; "la peau que tu portes, ce n'est pas pour toi, mais pour moi que la nature te l'a donnée", qu'il la retira et s'en revêtit, il découvrit un privilège qu'il avait, en raison de sa nature, sur tous les animaux. Et il cessa désormais de les considérer comme ses compagnons dans la création, pour les regarder comme des moyens et des instruments mis à la disposition de sa volonté en vue d'atteindre les desseins qu'il se propose. Cette représentation implique (obscurément sans doute) la contrepartie, à savoir qu'il n'avait pas le droit de traiter un homme de cette façon²⁹.

(ii) Le caractère *intrinsèque* de la *Würde* en serait la deuxième grande propriété : la dignité serait un don de la nature, c'est-à-dire un attribut qui accorde *de facto* un statut moral à toute nature raisonnable, et qui la lui retire *de facto* en l'absence d'un tel attribut. Ainsi Kant parlera-t-il parfois, comme le rappelle Olivier Sensen³⁰, d'une *angeborene Würde des Menschen* ou d'une *ursprüngliche Würde*. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui comportent la discussion la plus approfondie du concept de dignité au sein du corpus kantien, la décriront d'ailleurs comme une « valeur intrinsèque³¹ ». Si – Kant en risque l'hypothèse – cette valeur devrait aussi être accordée à d'éventuelles formes de vie extraterrestres rationnelles³², et si elle doit déjà être accordée au potentiel que renferme la proto-rationalité des enfants immatures³³, l'animal, du fait de son irrationalité, en sera toujours dépourvu. Il est

²⁸ KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 23 / Ak. VII, p. 127.

²⁹ KANT, Emmanuel, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, pp. 152 / Ak. VIII, p. 114.

³⁰ SENSEN, Olivier, *op. cit.*

³¹ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 113 / Ak. IV, p. 435.

³² Voir, par exemple l'« Essai de comparaison fondée sur les analogies de la nature entre les habitants des différentes planètes », *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984.

³³ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I. Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1962, § 28, pp. 159-160 / Ak. VI, § 28, pp. 280-281.

donc destiné à demeurer un simple moyen au service de l'humain, celui-ci étant l'unique destination de la nature :

L'humanité elle-même est une dignité; en effet l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme moyen par aucun homme (ni par un autre, ni même par lui-même), mais toujours en même temps aussi comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et qui peuvent donc être utilisés, par conséquent, au-dessus de toutes les choses³⁴.

(iii) Le caractère intrinsèque de la *Würde* humaine ne doit pourtant pas en faire oublier le caractère *processuel*, tout aussi souvent souligné par Kant : si la dignité reste un don, celui-ci doit être – plutôt que passivement reçu – réalisé puis sans cesse renouvelé dans l'agir moral de l'humain raisonnable. La dignité de l'homme tiendrait alors, plutôt qu'à son autonomie, à son usage de celle-ci, ou plus exactement encore, au processus grâce auquel elle se développe et se préserve. L'importance à la fois phylogénétique et ontogénétique d'une formation à et de l'humanité est sans cesse rappelée par Kant, de manière particulièrement évidente dans sa pédagogie et sa philosophie de l'histoire, où l'humanité est toujours déterminée via la médiation de l'Idée d'un avenir potentiel, d'un « peut être ». Kant insistera alors toujours, dans le cadre d'une formation (*Bildung*) réussie, sur la nécessité de la *discipline*, qui « ôte à l'homme sa sauvagerie », et d'une *instruction*, « qui est la part positive de l'éducation³⁵ (*Erziehung*) » et qui permet de cultiver l'humanité à partir de ses « germes (*Keime*) ». À défaut d'une réalisation effective de ce potentiel, l'humain perdra son rang : le danger d'une rechute dans l'hétéronomie de la nécessité naturelle – d'une vitalité vulgairement animale – guette toujours la raison pratique, qui doit constamment confirmer son ascendance sur ses déterminations matérielles. Le passage suivant de la *Doctrine de la vertu* en offre sans doute l'expression la plus évidente :

En ce qui touche les devoirs de l'homme envers lui-même, considéré comme un être *seulement* moral (abstraction faite de son animalité), il consiste dans la *forme* de l'accord des maximes de sa volonté avec la *dignité* de l'humanité en sa personne; c'est-à-dire dans l'interdiction de se dépouiller soi-même du *privilege* d'un être moral,

³⁴ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1962, § 38, p. 140 / Ak. VI, p. 462.

³⁵ KANT, Emmanuel, *Traité de pédagogie*, trad. J. Barni, Paris, Hachette, 1981, p. 36 / Ak. IX, p. 442.

qui est d'agir d'après des principes, c'est-à-dire de la liberté intérieure, et se rendre ce faisant le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose³⁶.

Cet « écart anthropocentrique » est ensuite creusé, plus profondément encore, dans la *Critique de la raison pratique*, là où selon Adorno la répudiation kantienne de toute impulsion morale comme de toute réaction psychologique affective pouvant y faire écho s'affirme « de manière incomparablement plus franche et explicite³⁷ ». L'envolée lyrique bien connue qui vient clore la deuxième *Critique* dessine nettement les frontières qui, tout au long de l'ouvrage, auront délimité la force vitale (*Lebenskraft*) d'une volonté de vivre animale, d'une part, et d'autre part, le pouvoir (*Vermögen*) d'une raison pratique suprasensible. Après avoir confié que « deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes », à savoir « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi », Kant poursuit :

Le premier spectacle, d'une multitude innombrable de mondes, anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une *créature animale* qui doit rendre la matière dont elle est formée à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été pendant un court espace de temps (on ne sait comment) douée de la force vitale (*Lebenskraft*). Le second, au contraire, élève infiniment ma valeur, comme celle d'une *intelligence*, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me manifeste une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible³⁸.

L'intégrité de la loi morale, qui seule peut garantir une « vie indépendante de l'animalité », doit donc être défendue contre les sollicitations de « tout le monde sensible » en général. En particulier, elle doit être préservée de l'influence hétéronome de l'attrait sensible – du sentiment (*Gefühl*), de l'affect (*Affekt*) et surtout de la passion (*Leidenschaft*) – qui, pouvant porter atteinte à la souveraineté du Je, sont posés comme obstacles à la légalisation autonome de la raison. Ainsi, sur le plan de la motivation morale, l'impertinence pratique de tout motif sensible est maintenue grâce à la distinction, parmi les principes déterminants (*Bestimmungsgrund*) possibles du libre choix, entre le « mobile étranger (*Triebfeder*) » et « l'intérêt moral (*moralische Interesse*) ». Les motivations affectives que sont le

³⁶ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*, op. cit., § 4, p. 92 / Ak. VI, § 4, p. 420.

³⁷ ADORNO, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, Vorlesung 18. [Nous traduisons]

³⁸ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, Presses universitaires de France, 1949, p. 173 / Ak. V, pp. 161-162.

« charme³⁹ (*Annehmlichkeit*) » et l'« agrément⁴⁰ (*Geschmack*) » sont alors, naturellement, disqualifiées. En ce qu'ils dégradent l'humanité, ces « mobiles d'une autre espèce », à savoir d'une espèce animale, sont décriés : la raison pratique suprasensible est appelée à les « méprise[r] dans la conscience de sa dignité⁴¹ ». Serait donc pathologique, chez Kant, toute volonté qui, orientée par la capacité inférieure du sentir (*Empfänglichkeit*), tombe dans « [l']état fiévreux et maladif » d'une force animale. Au contraire, la santé morale dépendrait d'une absence d'affection, c'est-à-dire d'une hygiène de l'apathie par laquelle une conscience se prémunit contre toute infection affective en dominant ses impressions sensibles⁴². C'est pourquoi, sur le plan de la prescription morale formelle, une distinction doit être maintenue entre la « règle pratique matérielle » et « le devoir »: si la première reste toujours liée à la nécessité subjective d'une « inclination (*Neigung*) », terme générique par lequel Kant entend toute la gamme de mobiles empiriques déjà énumérés et qui n'accorde à l'humain qu'un « choix animal (*arbitrium brutum*) », la nécessité objective du devoir procède de la conscience (*Gewissen*) proprement humaine d'une loi rationnelle interne.

On devine aisément la double critique généalogique, historiciste et naturaliste, qu'opposera Adorno à une telle disqualification de l'attrait sensible. Dès le chapitre de la *Dialectique de la raison* intitulé « Juliette, ou raison et morale », l'empressement avec lequel la morale kantienne cherche à mettre hors circuit toute expérience morale incarnée est renvoyée, à l'échelle historique, à la hantise typiquement bourgeoise d'une régression, d'un *Rückfall* du sujet dominateur dans l'objet de sa domination⁴³, et à l'échelle bioanthropologique, à la peur immémoriale d'une empirie inassimilable, relevant d'un instinct primordial d'autoconservation⁴⁴. Plus exactement, Adorno mettra en cause la *logique sacrificielle* qui est au cœur de la déontologie kantienne, et qui fait de la volonté morale pure une volonté purement renonciatrice : plus la distance est grande entre l'appel de la nécessité subjective et celui de la loi morale, et plus je franchis envers et contre mes

³⁹ *Ibid.*, p. 93 / Ak. V, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 93 / Ak. V, p. 88.

⁴¹ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs op. cit.*, p. 81 / Ak. IV, p. 411.

⁴² KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu, op. cit.*, p. 81 / Ak. VI, pp. 408-409.

⁴³ « À la base de l'optimisme kantien selon lequel une action morale serait raisonnable même si la bassesse a des chances de prévaloir, il y a l'horreur qu'inspire la pensée d'un retour à la barbarie » (DR, p. 96 / GS 3, p. 105).

⁴⁴ DR, p. 272 / GS 3, p. 287

inclinations cette distance, plus je suis moralement méritant. Kant est d'ailleurs lui-même clair sur ce point : une volonté véritablement autonome « coûte *toujours* un sacrifice au sujet et nécessite par conséquent une coercition sur soi-même (*Selbstzwang*), c'est-à-dire une contrainte interne pour ce qu'on ne fait pas tout à fait volontiers⁴⁵ ». Faute d'un « grand esprit de sacrifice⁴⁶ », la conscience qui succombe à la tentation du sensible retombe sous l'hétéronomie d'une simple *Lebenskraft*. Pour Adorno, la diligence déontologique avec laquelle Kant appelle ainsi au sacrifice de la moindre animalité, y compris et surtout l'animalité humaine, témoignerait donc d'une fascination morbide pour celle-ci : autrement dit, elle participerait de la même logique de la « projection phobique » qui est à l'œuvre, nous l'avons vu, dans le délire antisémite.

Cela dit, en examinant plus exhaustivement encore l'ensemble des mentions et allusions aux animaux que contient le corpus kantien, force est de constater que la morale kantienne entretient un rapport bien plus complexe à l'animalité que le laisse croire la critique adornienne. « Complexe », pour ne pas dire « contradictoire » : car autant, ontologiquement parlant, les animaux resteront toujours pour Kant « des instruments à la disposition de l'homme⁴⁷ », autant, sur le plan axiologique, « [o]n peut déjà juger du cœur d'un homme au traitement qu'il réserve aux animaux⁴⁸ ». Ainsi, au-delà des extraits précédemment cités, les passages sont presque aussi nombreux qui – surtout dans les *Vorlesungen* auxquels n'a sans doute pas eu accès Adorno –, mettent explicitement en garde contre une objectivation abusive du corps animal. C'est le cas, surtout, des *Leçons sur l'éthique* : si la mise à mort d'animaux à fins strictement alimentaires reste moralement justifiable, l'abattage se doit d'être aussi rapide et indolore que possible⁴⁹, et ne saurait faire l'objet d'un quelconque sport⁵⁰. Aussi, si l'expérimentation scientifique sur les animaux dans le cadre de recherches médicales, la vivisection y compris, peut se défendre, elle doit éviter toute souffrance induite (seraient donc immorales les « expériences physiques cruelles que l'on pratique sur eux pour le simple profit

⁴⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 88 [Nous soulignons] / Ak. V, pp. 83-84.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 89 / Ak. V, p. 85.

⁴⁷ KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 393 / Ak. XXVII, pp. 459-460.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 392 / Ak. XXVII, p. 459.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 393 / Ak. XXVII, pp. 459-460.

⁵⁰ *Idem.*

de la spéculation⁵¹ ») puis dans le meilleur des cas, éviter de perturber la vie de l'animal (l'exemple de Leibniz, qui aurait pris le temps de replacer un ver sur sa feuille après l'avoir examiné au microscope, est cité avec approbation⁵²). Ou encore, si selon le Kant des *Vorlesungen*, la force de travail de l'animal peut être exploitée, cette exploitation ne peut être excessivement contraignante; de plus, une fois ses services rendus, l'animal ne peut être simplement abattu (« Un maître qui tue son âne ou son chien parce qu'ils ne lui rapportent plus ce qu'il en coûte pour les nourrir est en réalité un esprit très petit⁵³ ») mais doit être traité comme s'il était un parent.

Or, tout se joue dans ce « comme si » : pour Kant, l'humain n'a jamais à s'engager moralement envers l'animal comme tel, mais uniquement au nom de l'humanité qu'il lui rappelle indirectement, ou dont il porte l'écho lointain. *Analogon* de l'humain, l'animal n'est source d'obligation que dans la stricte mesure où, parent éloigné du sujet moral, il lui sert encore de miroir. Autrement dit, ce n'est qu'une fois anthropomorphisé, qu'une fois analogiquement rapporté à l'humanité que l'animal appelle à une obligation morale. Suivant alors une distinction bien connue, esquissée dans les *Leçons d'éthique* puis plus clairement établie dans sa *Métaphysique des mœurs*, l'humain qui ne saurait être tenu à un devoir *direct* envers les animaux, en raison de la différence essentielle les opposant, leur est pourtant lié par un devoir *indirect*, du fait de leur parenté analogique⁵⁴. Le traitement violent ou cruel des animaux n'est répréhensible chez Kant que parce qu'il est « intérieurement opposé au devoir de l'homme *envers lui-même*⁵⁵ », si bien qu'un tel traitement ne doit être formellement proscrit que parce que « l'homme qui est capable de cruauté envers [les animaux], sera aussi capable de dureté envers ses semblables⁵⁶ ». Autrement dit, puisque le devoir apparemment direct de l'humain à l'égard de l'animal n'est qu'un devoir indirect de l'humain envers l'humanité (sur le plan *interpersonnel* et *intrapersonnel*), quiconque serait cruel envers la nature non rationnelle de l'animal serait tout aussi enclin (par extension psychologique ou par

⁵¹ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, § 17, p. 118 / Ak. § 17, p. 443.

⁵² KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 170 / Ak. V, p. 160.

⁵³ KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 393 / Ak. XXVII, pp. 459-460.

⁵⁴ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, § 16, p. 177 / Ak. VI, § 16, pp. 442-443.

⁵⁵ *Idem* [Nous soulignons].

⁵⁶ KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 392 / Ak. XXVII, p. 459.

simple habitude, semble-t-il) à porter atteinte à la nature rationnelle qu'elle préfigure. Les *Leçons d'éthique* insistent sur ce point :

Quand les actions des animaux offrent une analogie avec les actions humaines et paraissent découler des mêmes principes, nous avons donc des devoirs envers ces êtres, en tant que par là nous favorisons l'accomplissement des devoirs correspondant que nous avons envers l'humanité. Celui qui abat son chien parce qu'il ne lui est plus d'aucune utilité et ne lui rapport même parce qu'il faut pour le nourrir, n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, puisque celui-ci est incapable de jugement, mais il commet un acte qui heurte en lui le sentiment d'humanité et l'affabilité bienveillante, auxquels il lui faut pourtant donner suite, en vertu des devoirs qu'il a envers l'humanité⁵⁷.

La précision sera alors toujours apportée par Kant : bien que l'humain n'ait aucun devoir *envers* ou *concernant directement* ces êtres naturels inférieurs (*gegen diese Wesen*), il a pourtant un devoir *à l'égard* (*in Ansehung anderer Wesen*) de ceux-ci. De même, dans la *Doctrine de la vertu*, Kant voudra éviter toute confusion en affirmant que si l'humain peut-être porté à croire, à tort, qu'il a un devoir non pas seulement *à l'égard* mais *envers* la nature inférieure (un devoir non seulement indirect mais direct), une telle erreur résulterait d'une « amphibolie des concepts de la réflexion morale », qui consiste à poser la valeur toujours dérivée de la nature non raisonnable (des animaux, mais aussi des minéraux, des plantes et des objets naturels beaux) comme *a priori*⁵⁸. Entre confusion amphibolique et correspondance analogique, la nuance est aussi subtile qu'essentielle : si la première amène le sujet à projeter indûment la dignité intrinsèque du sujet moral sur l'objet de son obligation, la seconde lui permet de fonder une telle obligation dans la « similitude imparfaite » de leur parenté éloignée.

Bien sûr, cette distinction, difficilement tenable, aura fait l'objet de nombreuses objections⁵⁹ : certains mettront en cause l'anthropocentrisme qu'elle reconduit (la seule valeur de l'animal étant de rappeler, lointainement, l'humanité), ou le fait qu'elle repose sur un lien

⁵⁷ KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 392 / Ak. XXVII, pp. 459-460. La *Doctrine de la vertu* le confirme : « Relativement à cette partie des créatures qui est vivante, quoique dépourvue de raison, traiter les animaux avec violence, ainsi que cruauté, est intérieurement plus opposée au devoir de l'homme envers lui-même, parce que l'on émousse en l'homme ainsi le sentiment de sympathie qui concerne leurs souffrances et qu'une disposition naturelle très favorable à la moralité dans les rapports aux autres hommes est affaiblie et peu à peu anéantie » (*op. cit.*, § 18, p. 118 / Ak. VI, § 18, pp. 443-444).

⁵⁸ *Ibid.*, § 16, p. 177 / Ak. VI, § 16, pp. 442-443.

⁵⁹ BROADIE, Alexander, et Elizabeth M. PYBUS, "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy* 49, 1974, pp. 375-383; NUSSBAUM, Martha, *Frontiers of Justice : Disabilities, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006.

causal douteux (il n'est pas du tout clair que le fait de s'« habituer » à la douleur animale entraîne les conséquences que craint Kant), ou encore son refus de reconnaître une quelconque valeur négative à la souffrance de l'animal (qui, encore une fois, n'est condamnable qu'en regard d'une hypothétique souffrance humaine). Mais du point de vue d'Adorno, cette distinction renfermerait sans doute un contenu de vérité non intentionnel : elle mettrait au jour les limites d'une déontologie désincarnée, qui voudrait se passer de toute détermination somatique et psychologique. C'est que la mise en garde kantienne contre une instrumentalisation excessive du corps animal repose sur deux facteurs psychosomatiques contingents, à savoir la présupposition d'une aversion sentimentale de l'humain devant la souffrance animale (un « sentiment de sympathie » spontané) puis, surtout, sur l'hypothèse selon laquelle une dénaturalisation de cette disposition naturelle se répercuterait nécessairement dans le commerce moral de l'humain avec ses semblables. Or que l'humain reste sentimentalement sympathique à la souffrance animale et/ou humaine dépend bien davantage de sa constitution empirique que nouménale; mais on ne peut, suivant l'antipsychologisme de Kant lui-même, faire dériver la seconde de la première. De cette façon, la déontologie kantienne, disqualifiant tout vécu empirique parce que désireuse de mettre la conscience morale à l'abri de toute hétéronomie naturelle ou sociale, aurait réintroduit par la bande certains éléments psychologiques en vue de colmater la brèche laissée ouverte par la froide application de principes abstraitement rationnels. Cette récupération subreptice d'éléments empiriques s'expliquerait par le fait que l'humanisme kantien, parfois, « bris[e] la norme de la cohérence⁶⁰ » au nom de ce qu'elle s'acharne par ailleurs à éliminer.

Mais comment, alors, Adorno entend-il récupérer l'irréductible moment somatique de l'agir moral? Dans un premier temps, il s'agit pour Adorno de mener un examen critique de la doctrine kantienne de la liberté – telle que proposée dans la solution à la troisième antinomie comprise dans la *Critique de la raison pure* – qui puisse « détranscendentaliser » l'expérience subjectivement éprouvée de la liberté au moyen d'une analyse descriptive de son autoexpérience concrète. Donc, autrement dit, de penser cette expérience comme étant intimement liée à sa *concrétude* historico-naturelle. Ce faisant, Adorno cherche, nous le verrons, non seulement à rappeler la conscience réflexive à son *être-émergé*, mais à mettre en

⁶⁰ DN, p. 310 / GS 6, p. 253.

garde contre les dangers d'une conception de la liberté qui, comme « la doctrine répressive de la liberté » malencontreusement défendue par Kant, participe de l'hétéronomie historico-naturelle en la désavouant. Dans un deuxième temps, il importe pour Adorno de mettre en cause le concept kantien de « volonté [morale] pure (*Wille*) » afin de réhabiliter, envers et contre la dénégation kantienne de toute motivation morale sensible, l'inaliénable moment somatique (c'est-à-dire, *mimétique*) du jugement moral. Pour Kant, nous l'avons vu, une volition véritablement morale est celle qui, exempte de tout mobile étranger, n'est mue que par un intérêt moral purement rationnel; or, pour Adorno, un pouvoir (*Vermögen*) moral qui voudrait se passer de tout *fundamentum in re* – et qui, surtout, ne serait pas fondé sur une certaine réceptivité – est impensable. Ainsi, s'il existe, pour Adorno, une quelconque dignité humaine, elle se fait jour, non pas dans une démarcation de différence vis-à-vis de l'animalité, mais dans et par une autoréflexivité accrue, qui dépasse les contraintes de la nature en les réfléchissant. Afin de bien saisir l'ampleur et l'importance de cette critique adornienne, il nous faut maintenant nous tourner vers les dernières sections de la *Dialectique négative*.

2.2. « Le supplément » : morale et corporéité chez Adorno

La troisième et dernière partie de la *Dialectique négative*, intitulée « Modèles », compte sans doute parmi les pages les plus éprouvantes de la tradition philosophique. Adorno entend y dresser, sans compromis ni consolations, le bilan moral de la catastrophe concentrationnaire. Mais il ne peut ce faire qu'en faisant aussi valoir l'impossibilité, même l'obscénité d'un tel bilan. Comment oser dire l'indicible effroi, lorsque encore empêtré dans la culpabilité de celui qui y a fortuitement échappé⁶¹? Comment conceptualiser le mal radical sans le formaliser, sans que l'abstraction fasse affront aux souffrances concrètement infligées⁶²? Surtout, comment saisir, rationnellement, ce dont aucune raison ne pourra jamais rendre compte? Car traduire en concepts la souffrance la plus extrême revient toujours à

⁶¹ « Il faut dire, en tout cas, que la culpabilité dans laquelle nous sommes empêtrés quasiment du simple fait d'avoir survécu peut à peine encore être réconciliée avec la vie » (MÉTA, pp. 167-168 / META, pp. 175-176).

⁶² « Lorsqu'on parle des choses extrêmes, de la mort atroce, on éprouve une sorte de honte à l'égard de la forme, comme si celle-ci faisait outrage à la souffrance en la réduisant impitoyablement à l'état d'un matériau mis à sa disposition » (MC, p. 135 / GS 10.2, p. 597); « Il est impossible de bien écrire sur Auschwitz; si l'on veut rester fidèle aux émotions, il faut renoncer aux nuances, et au fait de ce renoncement même, on cède à son tour à la régression générale » (MC, p. 136 / GS 10.2, pp. 597-598).

l'évider de sa teneur expérientielle, et de ce fait, à l'amenuiser : « Ramenée à son concept (*auf den Begriff gebracht*), la souffrance demeure muette et sans conséquences⁶³ ». Cette tentative visant à nommer l'innommable, que mène Adorno en sachant pertinemment qu'elle doit échouer, rappelle une phrase d'Elie Wiesel : « Tout autant qu'Auschwitz, la parole qui tend à saisir la réalité d'Auschwitz signifie rupture et défaite⁶⁴ ». Non seulement parce que l'entendement ne pourra jamais rejoindre l'horreur qui le dépasse, mais parce que dans sa tentative même de la rattraper, il l'atténue.

Or, si nous ne saurions racheter l'insensé en lui prêtant un sens, nous avons à tout le moins la stricte obligation de veiller à ce que les souffrances qu'il a engendrées ne se perpétuent pas. C'est même, dira Adorno, la seule raison d'être de la philosophie aujourd'hui, que de « s'assurer que l'indicible de ne se reprodui[se] pas⁶⁵ ». D'où les nombreuses réflexions, après l'exil américain, sur la possibilité même de la philosophie⁶⁶, du progrès⁶⁷, de la pédagogie⁶⁸; de tout ce qui n'a pas pu dispenser de l'horreur. De là, surtout, le « nouvel impératif catégorique » qu'aurait imposé la catastrophe, et qui est proposé, dans la troisième partie de la *Dialectique négative* qui nous intéresse, comme assise normative d'une morale qu'il reste encore à élaborer : « [...] penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive⁶⁹ ». Par contre, précise aussitôt Adorno, ce serait une erreur (même un « sacrilège⁷⁰ ») que d'offrir à cette exigence une garantie intellectuelle (de la « traiter de façon discursive⁷¹ ») : elle ne peut être fondée que somatiquement, à savoir sur l'aversion spontanément subie devant l'intolérable spectacle d'une souffrance abjecte. Car advenant même la suppression de toute personnalité morale (« [m]ême après que l'individu comme forme spirituelle de la réflexion eut été mis en demeure de disparaître⁷² »), la morale pourrait

⁶³ TE, p. 39 / GS 7, p. 35. [Traduction modifiée]. Sur le rapport entre art et souffrance chez Adorno, voir les quelques indications offertes dans SCHWEIZER, Harold, *Suffering and the Remedy of Art*, New York, SUNY, Press, 1997.

⁶⁴ WIESEL, Elie, *Tous les fleuves vont à la mer : Mémoires*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 414.

⁶⁵ MÉTA, p. 175 / META, pp. 181-182.

⁶⁶ Voir « À quoi sert encore la philosophie? » (MC, pp. 11-24 / GS 10.2, pp. 459-473).

⁶⁷ Voir « Le progrès » (MC, pp. 154-172 / GS 10.2, pp. 617-638).

⁶⁸ Voir « Éduquer après Auschwitz » (MC, pp. 205-219 / GS 10.2, pp. 674-690).

⁶⁹ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

⁷⁰ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

⁷¹ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

⁷² DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

se terrer au fond du corps : le sujet pourrait éprouver, charnellement, l'insoutenable. Ce que la raison doit donc taire, l'impulsion physique pourrait, toujours, l'exprimer : « Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard (*ungeschminkt materialistischen Motiv*) que survit la morale⁷³ ». Tout se passe alors comme si, pour Adorno, l'intelligence du corps – sous les traits, notamment, d'un élan mimétique spontané – pouvait marquer une ultime limite morale.

Si, à l'époque de la *Dialectique de la raison*, la *Mimikry* désignait, mais sous une forme plus archaïque, ce « motif matérialiste sans fard », il porte, dans la *Dialectique négative*, un nom plus énigmatique encore : *das Hinzutretende*, ou « le supplément ». De l'aveu même d'Adorno, le contenu expérientiel auquel il renvoie est difficilement définissable (« [...] vue l'expérience vague à laquelle il correspond⁷⁴ »). Mais le supplément est toujours décrit d'une même façon : comme une poussée spontanée qui, subjectivement éprouvée et matériellement motivée, sous-tend et accompagne toute réaction et/ou volonté morales. Or, à la différence de la *Mimikry* des années 30 et 40, cette poussée ne sera plus comprise comme l'expression archaïque d'une ancienne nature insoumise, mais comme dans sa *médiateté* historico-naturelle, c'est-à-dire dans sa double *déterminité* naturelle et historique. En ce sens, le supplément désignerait en première instance le motif « facticiel » de la conscience morale, celui-là même dont les morales idéalistes de l'*Aufklärung* s'acharnaient à nier leur hétéronomie, *mais ce motif sera toujours envisagé comme relevant d'une nature de part en part historicisée*. De là les explications apparemment contradictoires qu'en offre Adorno : s'il insiste, tantôt sur l'antécédence pré-égoïque, ou même l'irrationalité archaïque du supplément (qui conserve « le souvenir de l'impulsion archaïque, non encore guidée par un moi solide⁷⁵ », ou qui rappelle « l'héritage de moments naturels prélogiques⁷⁶ [*prälogischen Naturmoments*] »), et tantôt sur le fait qu'il ne doit pas être simplement posé comme l'envers ou le tout-autre de la conscience (puisque, « lié à la raison et qualitativement différent d'elle⁷⁷ », il « [...] dément le dualisme cartésien de la *res extensa* à de *la res cogitans*⁷⁸ »), c'est qu'il cherche à rendre compte, à la fois, de sa *déterminité* naturelle et historique. En

⁷³ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

⁷⁴ DN, p. 274 / GS 6, p. 226.

⁷⁵ DN, p. 268 / GS 6, p. 221.

⁷⁶ DN, pp. 292-293 / GS 6, p. 240. [Traduction modifiée]

⁷⁷ DN, p. 277 / GS 6, p. 228.

⁷⁸ DN, p. 276 / GS 6, p. 227.

effet, il s'agit d'une impulsion « à la fois intramentale et somatique, [qui] pousse au-delà de la sphère de la conscience, à laquelle pourtant elle appartient aussi⁷⁹ ». Ce caractère double explique sans doute une grande part des divergences interprétatives, dans la littérature secondaire, autour de l'épineuse question du *Hinzutretende* : certains y verront une trahison des exigences rationalistes de la critique dialectique (puisque, par exemple, Adorno se serait rabattu en désespoir de cause sur une ontologie pré-dialectique du corps⁸⁰), alors que d'autres voudront prolonger et reprendre à leur compte les possibilités critiques que libère un tel matérialisme (puisque, par exemple, en préfigurant certains mouvements féministes contemporains, Adorno aurait échafaudé une théorie du « corps résistant⁸¹ »). Nous y voyons pour notre part, plutôt qu'une contradiction, une tension qui répond à deux exigences de la morale adornienne : celle-ci voudra à la fois démontrer, contre toute dénégation idéaliste, que « la pratique a [...] besoin d'un [...] élément [...] qui ne s'épuise pas dans la conscience, quelque chose de corporel⁸² » tout en rappelant, contre tout intuitionnisme, qu'une « véritable pratique [...] nécessite une entière conscience théorique⁸³ ». De cette manière, du moins aimerions le démontrer, le supplément des années 60 échapperait en grande partie aux présuppositions naïvement naturalistes qui pouvaient encore sous-tendre la *Mimikry* des années 30 et 40.

2.2.1. « Un motif matérialiste sans fard » : les conditions somatiques de la volonté

Une lecture attentive de la *Dialectique négative* et des *Vorlesungen* la précédant, qui prend le temps de rendre compte des différents contextes dans lesquels le *Hinzutretende* intervient, nous permet de constater que cette notion, polyvalente, informe deux intentions critiques distinctes. Bien que ces intentions se recoupent et se complètent, elles gagnent à ne pas être confondues. La première, contenue exclusivement dans le chapitre « Liberté pour une

⁷⁹ DN, p. 276 / GS 6, p. 227.

⁸⁰ Voir, par exemple, ZUIDERVAART, Lambert, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 69 et pp. 179-180.

⁸¹ YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*, New York-London, Routledge, 2004.

⁸² DN, p. 277 / GS 6, p. 228.

⁸³ DN, p. 277 / GS 6, p. 228. Borhane BLILI-HAMELIN (*Liberté ? : réflexion sur un problème dans l'éthique de Theodor Adorno*, mémoire de maîtrise dirigé par Iain Macdonald, Université de Montréal, 2011) insiste, à juste titre, sur ce point.

métacritique de la raison pratique », vise d’abord, au moyen d’une critique matérialiste de la conception kantienne de la volonté telle que dégagée de la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*, à comprendre le supplément comme désignant la *spontanéité* somatique qui est intimement liée, comme sa condition la plus première, à une autoexpérience consciente de la liberté. Ici, le supplément supplémente uniquement la volonté; aussi faudrait-il en parler, plutôt, comme d’un élément constitutif de la *volition*, c’est-à-dire de l’exercice effectif, aussi somatique que mental, d’un choix. La seconde, présentée à maints endroits, mais surtout dans les « Méditations sur la métaphysique » qui servent de conclusion à la *Dialectique négative*, vise à comprendre le *Hinzutretende* comme désignant plus généralement la *passivité* (ou *réceptivité*) somatique inhérente à tout agir moral; puis, partant, à poser la répugnance pouvant être éprouvée devant la souffrance d’un corps sensible comme la base d’une nouvelle exigence éthique. Le supplément, dans cette deuxième acception, serait alors un proto-jugement moral, mais qui exige toujours une relève réflexive. Distinguons ces deux intentions. Nous verrons que, dans les deux cas, la mimésis y occupe une fonction déterminante, mais sans qu’on y fasse appel comme à une nature archaïque.

Il s’agit donc d’abord pour Adorno, grâce à une réflexion que nous qualifierions aujourd’hui de *métaéthique*, de défendre une conception dialectique de la volonté en vue de contester la conception strictement intellectualiste de la volonté qui sous-tend la raison pratique kantienne. Rappelons que, chez Kant, la faculté (*Vermögen*) pratique de la raison lui est déjà assurée dans la *Critique de la raison pure*, lorsque la discussion portant sur le « troisième conflit des idées transcendantales » (ou « troisième antinomie ») résout l’opposition entre la thèse d’une capacité causale subjective (déliée des lois de la nature) et l’antithèse d’un enchaînement ininterrompu de causes efficientes (entièrement dictées par les lois de la nature) en faisant de la volonté humaine une « causalité inconditionnée (*unbedingte Kausalität*) ». C’est que, nous dit Kant, la thèse et l’antithèse de la troisième antinomie sont *contraires* sans être *contradictaires* : autant l’idée d’une causalité intégralement déterminée par les lois physiques se vérifie sur le plan phénoménal (où tout se déroule suivant une succession de causes et d’effets qui ne souffre aucune exception), autant l’idée d’une causalité libre engendrée par le sujet (d’une *Kausalität aus Freiheit*) reste vraie dans une perspective nouménale – puisque la volonté, comme « absolue spontanéité des causes consistant à

inaugurer par soi-même une série de phénomènes qui se déroule d'après les lois de la nature⁸⁴ », échapperait au torrent de la nécessité naturelle. Si, empiriquement, le sujet reste toujours pris dans les rets de la causalité naturelle, il conserve, transcendentalement, le pouvoir d'instaurer, *sui generis*, de nouvelles chaînes causales.

Cette distinction permettra ensuite d'en fonder une seconde, celle qui, sous-tendant la *Critique de la raison pratique* en entier, oppose le *Willkür*, le libre arbitre du moi empirique (qui est toujours, pour une part, soumis à l'hétéronomie de déterminations psychologiques et sensibles) au *Wille*, la volonté du Je transcendantal (qui, exempté de toute détermination facticielle, lui permet d'agir, librement, au nom de la loi morale seule). Cette opposition est capitale, puisqu'elle trace la limite séparant une volonté qui reste tributaire de l'existence sensible d'un objet désiré – et qui est alors pathologiquement affectée (*pathologisch-afficirten*), ou pathologiquement déterminée (*pathologisch bestimmbare*) – et un *Wille* qui ne se laisse mouvoir que par la pure représentation de la loi morale; c'est-à-dire, selon les termes que privilégie Kant, non plus *per stimulos* (suivant une sollicitation sensible) mais *per motivo* (conformément au principe de détermination purement intelligible). De cette manière, l'intégrité de la raison, comme instance législatrice autonome, et par extension, celle des lois pratiques qu'elle promulgue, sont préservées : « Donc les lois pratiques n'ont rapport qu'à la volonté, indépendamment de ce qui est effectué par sa causalité, et on peut faire abstraction de cette dernière (comme appartenant au monde des sens) pour les avoir dans toute leur pureté⁸⁵ ». Le sujet, tant sur le plan épistémique que moral, serait tout à la fois *effet* (phénoménal) et *agent* (transcendantal) de la nature, à la fois son obligé et son obligé.

Aux yeux d'Adorno, cette solution témoignerait du « double visage de Janus⁸⁶ (*Januscharakter*) » de la philosophie pratique kantienne : consciente du poids facticiel qui pèse sur toute volonté individuelle (du fait que la conscience soit encore et toujours constituée), mais tenant obstinément à garantir la priorité ontologique du sujet (à en faire une pure force constituante), elle en serait arrivée, par un tour de passe-passe métaphysique (par un « tour de force⁸⁷ (*Gewaltstreich*) » dira Adorno) à assurer au sujet ses privilèges idéalistes tout

⁸⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit. p. 444 / *Kritik der reinen Vernunft* (A 447 / B 475).

⁸⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 19 / Ak. V, p. 21.

⁸⁶ PMP, p. 74. [Nous traduisons]

⁸⁷ PMP, p. 74. Ailleurs, Adorno parle de ce geste comme d'une « fort curieuse syncope » (*Ibid.*, p. 57 [Nous traduisons]).

en en admettant, mais en la minorisant, la part d'hétéronomie qu'il comporte. Ce serait une des nombreuses raisons pour lesquelles, selon Adorno, Kant « définit sans le vouloir le primat de l'objet⁸⁸ » : l'acharnement avec lequel l'idéalisme kantien disqualifie l'empirie doit être vu, non seulement comme la preuve d'une dénégation, mais comme un aveu implicite. La théorie de la connaissance et la déontologie kantienne recèleraient alors, malgré elles, un contenu de vérité matérialiste : dans la solution de la première *Critique* à la troisième antinomie, par exemple, lorsque la spontanéité intervient comme un *deus ex machina* servant à préserver l'unité transcendantale de la conscience, mais dans laquelle « retentit l'écho de ce que, quitte à la contrôler, jusqu'à l'anéantir, le moi de la philosophie idéaliste tient pour la sauvegarde de sa liberté⁸⁹ » ; ou encore, dans la solution de la deuxième *Critique* au problème de la priorité de la loi morale, qui ne peut être assurée qu'en posant la moralité comme un fait de la raison (*Faktum der Vernunft*) incontestable, mais qui, parce qu'il « limite le caractère purement rationnel de la loi morale⁹⁰ », a « conservé le souvenir⁹¹ » de ce qui déborde le sujet. Or, bien sûr, Kant ne donne jamais suite à ces actes manqués, et ce n'est que par une critique immanente de la morale kantienne que Adorno entend en récupérer le matérialisme inavoué.

De là l'importance, pour Adorno, d'apporter au *Wille* kantien un double correctif, qui (i) renvoie sa spontanéité à l'impulsivité somatique de laquelle elle émerge et (ii) rattache son exercice aux médiations sociohistoriques qui la contraignent. Car le problème tient à ce que la *Spontaneität* kantienne, ayant ouvert la porte à la priorité de l'objet, l'aurait aussitôt refermée en « l'interprét[ant] de manière intramentale », c'est-à-dire en la « transplant[ant] dans la

⁸⁸ MC, p. 140 / GS 10.2, p. 602. Sur le plan épistémique, Adorno comprend le criticisme kantien comme procédant d'une ambivalence semblable, dans la mesure où elle souhaite, en même temps, déclarer un moratoire conceptuel sur toute investigation métaphysique (par la stricte démarcation méthodologique d'une phénoménalité rationnellement décomposable et d'un monde nouménal résistant à toute subsumption rationnelle), mais opérer aussi un sauvetage de la validité objective de cette connaissance phénoménale (par son renvoi à des conditions nouménales d'autant plus constitutives sur le plan ontologique qu'elles lui restent inconnaissables sur le plan épistémique). Le criticisme oscillerait donc entre deux attitudes philosophiques apparemment contradictoires : d'abord, ce Adorno appellera sa « posture de résignation », dans laquelle s'exprime le refus de toute spéculation métaphysique au profit d'une analytique des conditions de possibilité de l'expérience phénoménale, et ensuite, « l'optimisme et la naïveté » qu'elle partage avec la première philosophie bourgeoise et qui lui fait garder l'espoir d'une raison qui soit toujours objective. Le résultat, selon Adorno, serait une espèce de « résignation virile (*männliche Resignation*) » (DN, p. 94 / GS 6, p. 80), qui à la fois enfonce la conscience rationnelle dans la *Verblendung*, mais permet aussi, paradoxalement, d'ouvrir une brèche au sein de celle-ci. Bien sûr, au final, cette brèche sera refermée par Kant de manière non dialectique lorsque le sauvetage de l'objectivité passera par une *reductio ad subjectum*, et que donc le renvoi de la subjectivité à ses conditions constitutives devient réduction de celles-ci à celle-là (que raisons objective et subjective en viennent à se confondre). Reste que, selon Adorno, l'*ethos* du criticisme trahit parfois ses propres conclusions.

⁸⁹ DN, p. 268 / GS 6, p. 221.

⁹⁰ DN, p. 292 / GS 6, p. 240.

⁹¹ DN, p. 292 / GS 6, p. 240.

conscience pure⁹² ». L'ouverture à la *chose* que suggérait la *Spontaneität* kantienne se serait sitôt soldée par un *reductio ad subjectum*. Aussi la critique adornienne vise-t-elle, plutôt que l'annulation déterministe de toute spontanéité subjective, à revenir en deçà de la « retransformation (*Rückübersetzung*) [kantienne] de la spontanéité en contemplation⁹³ ».

(i) Le premier aspect de cette double détranscendentalisation de la *Spontaneität* kantienne passe par la prise en compte de l'impulsivité somatique qui lui est, et lui reste, inhérente. Avant d'être mise en œuvre dans la *Dialectique négative*, cette tentative reçoit son explication la plus évidente dans les *Vorlesungen* qui la préparent. Le passage suivant est particulièrement éclairant, du moins pour notre propos, puisque le *Hinzutretende* y est explicitement mis en lien avec l'impulsion mimétique :

Cet élément archaïque, phénomène bien plus vieux, que j'aimerais désigner sous le nom de *impulsion*, est intimement lié au phénomène mimétique. Le comportement mimétique n'est pas déterminé, de manière causale, par des facteurs objectifs, ou des facteurs qui sont perçus comme étant objectifs, mais implique plutôt un ajustement involontaire à quelque chose d'extra-mental. En raison de sa nature involontaire, cet ajustement comporte un moment irrationnel, que les théories de la liberté refusent généralement d'admettre; mais elle fait partie de la définition de la liberté⁹⁴.

Le supplément nous est donc décrit comme « une sorte de secousse⁹⁵ (*ein Ruck*) », « antérieure à toute pensée individuelle⁹⁶ », « avant que le *Je* ne se soit constitué⁹⁷ ». Mais cette secousse préréflexive, c'est là tout le paradoxe, conduit à une prise en compte réflexive, par le sujet, de sa propre volition. En effet, la volition s'exerce dans et par l'objectivisation – l'extériorisation « sursumante » – d'une impulsivité involontaire : « L'objectivisation des différentes impulsions en une volonté qui les synthétise et les détermine, c'est leur sublimation, c'est-à-dire la déviation réussie, déplaçable, durable par rapport au but pulsionnel primaire⁹⁸ ». Ainsi la volition aurait-elle sa genèse dans sa propre négation déterminée : elle signale un saut, un élan qui n'est pas le seul fruit d'une décision

⁹² DN, p. 278 / GS 6, p. 229.

⁹³ DN, p. 286 / GS 6, p. 235.

⁹⁴ LGF, p. 294. [Nous traduisons]

⁹⁵ LGF, p. 317. [Nous traduisons]

⁹⁶ LGF, p. 298. [Nous traduisons]

⁹⁷ LGF, p. 298. [Nous traduisons]

⁹⁸ DN, p. 288 / GS 6, p. 237.

délibérée. Adorno mentionne alors à plusieurs reprises le paradoxe de l'âne de Buridan, pour illustrer la part d'arbitraire que contient tout acte libre⁹⁹. Mais dans la mesure où son élan reste pré-égoïque (en ce qu'il s'agit d'une poussée involontaire, d'un « réflexe pré-réflexif »), la volition, qui mène à la conscience de soi, ne s'y épuise pourtant pas. Car elle trouvera toujours sa condition de possibilité, non pas en son propre sein, mais dans son contraire : dans l'objectivité dans laquelle elle est engluée. C'est pourquoi « [l]a liberté », nous dit Adorno, n'est ni un spasme purement spontané, ni un mouvement pleinement conscient de lui-même, mais « la différence qui s'est créée entre le soi et ses réflexes¹⁰⁰ ». Davantage *activité* que *capacité*, la volition comprend donc pour Adorno, d'abord, un élan involontaire, et ensuite, une mise à distance constante du soi par rapport à soi qui poursuit et prolonge (mais aussi, qui annule) ce même élan : « La volition n'existe quand dans la mesure où les hommes s'objectivent dans un caractère. C'est ainsi que les hommes se transforment en quelque chose d'étranger à eux-mêmes – quoi que ce puisse être – sur le modèle du monde extérieur [...] ¹⁰¹ ».

Par contre, si les *Vorlesungen* placent l'accent sur l'antériorité de l'impulsion somatique, la *Dialectique négative* fera davantage valoir le caractère proprement dialectique d'une « détermination *dialectique* de la volonté », en présentant le supplément comme *supplémentant* la volonté, c'est-à-dire comme une condition nécessaire mais insuffisante de son exercice. Aussi est-ce pourquoi, Adorno y insiste, le supplément ne doit « ni être consciemment écarté ni être un élément ontologiquement ultime¹⁰² ». Les passages suivants témoignent de cette nuance :

Une volonté dépourvue des impulsions corporelles qui, atténuées, continuent à vivre dans l'imagination ne serait pas une volonté; mais elle s'érige en même temps comme unité centralisante des impulsions comme instance qui les dompte et potentiellement les nie. C'est ce qui impose une détermination dialectique de la volonté¹⁰³.

La conscience naissante de la liberté se nourrit du souvenir de l'impulsion archaïque, non encore guidée par un moi solide. Plus le moi maîtrise cette impulsion plus la liberté primitive lui paraît suspecte parce que chaotique. Sans l'anamnèse de cette impulsion

⁹⁹ LGF, pp. 308, 314, 317.

¹⁰⁰ DN, p. 262 / GS 6, p. 217.

¹⁰¹ DN, p. 262 / GS 6, p. 216.

¹⁰² DN, p. 276 / GS 6, p. 228.

¹⁰³ DN, p. 292 / GS 6, p. 240.

indomptée, pré-égoïque – qui est plus tard banni dans la zone de l’assujettissement sans liberté à la nature –, l’idée de liberté ne pourrait être délogée, qui pourtant culmine elle-même dans la consolidation du moi¹⁰⁴.

L’impulsion conduit donc à « la consolidation du moi » tout en y étant niée. Comme moments successifs assurant l’unité du moi, l’impulsion première et sa relève réflexive sont tout aussi nécessaires : une conscience sans impulsion serait informe, et une impulsion qui n’est pas réflexivement sursumée serait aveugle.

(ii) Mais l’enchevêtrement de la volonté avec son contraire, le fait qu’elle ne puisse se former qu’au contact continu de son altérité facticielle, doit aussi être compris dans sa dimension *sociale*. Le deuxième correctif matérialiste que Adorno entend apporter à la *Spontaneität* kantienne consiste en effet à mettre au jour les préalables historiques de la liberté¹⁰⁵. Cette historicité de la liberté serait à comprendre à deux niveaux. D’abord, la forme conceptuelle même de la liberté s’est, bien évidemment, historiquement forgée, suivant une grande variété de déterminations contextuelles. La « liberté » économique acquise par l’entrepreneur bourgeois vis-à-vis de l’ordre féodal n’est déjà pas la « liberté » qui permet à son ouvrier de lui vendre sa force de travail. D’ailleurs, Adorno ira même jusqu’à affirmer que, « avant que se soit formé l’individu au sens moderne du terme, [...] c’est un anachronisme que de vouloir parler de liberté¹⁰⁶ ». Aussi n’est-elle pas, comme le voudrait Kant, une « idée éternelle », mais une donnée sociétale, non pas un trait transcendantal, mais un processus qui reste immanent à l’histoire :

Cependant il ne lui est nullement venu à Kant de se demander si la liberté – idée éternelle à ses yeux – ne pouvait pas être elle-même d’essence historique; non seulement en tant que concept, mais par le contenu de son expérience. Il y a des époques entières, des sociétés entières auxquelles a manqué, avec le concept de la liberté, la liberté elle-même. La leur attribuer comme un en-soi objectif, alors même qu’elle était totalement ignorée des hommes, serait en opposition avec le principe kantien du transcendantal, qui doit être fondé dans la conscience subjective et serait intenable si celle-ci – la prétendue conscience en général – manquait entièrement à un quelconque être vivant¹⁰⁷.

¹⁰⁴ DN, p. 268 / GS 6, p. 221.

¹⁰⁵ Nous nous inspirons ici des analyses offertes BERNSTEIN, J.M. (*Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 257) et FREYENHAGEN, Fabian (*Adorno’s Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 82).

¹⁰⁶ DN, p. 264 / GS 6, p. 218.

¹⁰⁷ DN, pp. 263-264 / GS 6, pp. 217-218.

Au-delà de sa forme conceptuelle, le contenu même de la liberté se gagne et se perd historiquement, puisqu'elle reste tributaire de déterminations matérielles qui l'autorisent ou la bloquent. C'est le deuxième niveau auquel se vérifie l'historicité de la liberté : la volonté – individuelle ou collective – des humains ne s'exerce jamais dans un *vacuum*, mais au sein de conjonctures matérielles particulières et contingentes. Ici, Adorno renoue avec une distinction canonique de la tradition marxiste, qui oppose la liberté simplement *formelle* (comme « droit de ... ») du libéralisme et à une liberté *réelle* (comme « capacité à ... »). Mais il y ajoute un élément hégélien : cette « capacité à... » ne peut s'exercer que comme « libération de... », donc envers et contre des déterminations préalables jugées insuffisantes. Pour Adorno, en effet, la liberté n'existe pas « en soi » : elle se déploie comme force négatrice, qui désengage l'esprit de sa *déterminité* fixe. Mais ce désengagement, justement, peut être permis ou bloqué par les conditions d'existence concrète des humains. De là, par exemple, la critique adornienne du décisionnisme sartrien, qui pour avoir revendiqué une liberté radicale « en situation », refuse pourtant d'interroger les conditions de possibilité concrètes de son plein exercice. Le problème, au fond, tient à ce que l'humanisme sartrien accorde une absolue liberté phénoménologique à l'humain, qu'il confond avec une liberté effective. Si bien que, chez Sartre, l'appel au choix spontané de l'individu esseulé ne serait selon Adorno qu'une « idée désespérée », qui est « trop optimiste, même comme expression du désarroi¹⁰⁸ ». Un autre exemple : de là, sans doute, le peu d'attention que prête Adorno au « spontanéisme » de Rosa Luxembourgeois, qui entend passer outre à la dynamique historique en fondant ses espoirs sur une rupture insurrectionnelle aussi subite qu'irrationnelle¹⁰⁹. Ou encore, pour revenir au cas qui nous intéresse, de là la critique adornienne des tendances répressives que reconduit l'idéalisation kantienne du *Wille*, et qui seraient dues, précisément, à un manque de réflexivité historique : si Kant peut attribuer une autonomie abstraite au genre humain pour mieux faire porter la responsabilité de l'hétéronomie aux individus concrets qui le composent, c'est parce qu'il essentialise une capacité qui ne peut être qu'inculquée et cultivée que matériellement. Celui qui succombe à l'hétéronomie le fait par sa propre faute ; par « une insuffisance de la résolution et du courage », comme le veut la formule de *Was ist*

¹⁰⁸ LGF, p. 226. [Nous traduisons]

¹⁰⁹ LGF, p. 300.

Aufklärung?, et non, comme le croit Adorno, en raison de « l'objet, qui accorde ou refuse l'autonomie au sujet¹¹⁰ ». Faute de réflexivité historique, donc, le *Wille* kantien peut très bien servir de moyen de répression : « On loue la liberté intelligible des individus afin de pouvoir plus facilement demander des comptes aux individus empiriques et pour, par la perspective d'une punition métaphysique fondée, mieux pouvoir les tenir en bride¹¹¹ ». Décontextualisée, la liberté n'est qu'une abstraction : au mieux, elle tourne à vide, au pire, elle se retourne contre elle-même.

Si nous résumons, la réflexion métaéthique portant sur le *supplément* dans « Liberté pour une métacritique de la raison pratique » nous invite à y voir une condition de toute volition qui est (i) nécessaire quoique insuffisante, puisqu'elle doit être réflexivement relevée et (ii) nécessaire quoique historiquement médiatisée, puisqu'elle reste tributaire de conditions matérielles. Or, le *Hinzutretende* adornien occupe une fonction critique plus importante encore, et plus explicitement normative : le supplément ne supplémente pas uniquement la volonté, mais par là même, notre agir moral. De fait, dans les « Méditations sur la métaphysique », Adorno, se situant maintenant sur le terrain, non plus de la métaéthique, mais de l'éthique normative, se réfère à la réactivité du jugement moral qui, toujours, procède d'une impulsion somatique. Ici, le *Hinzutretende* désigne davantage la *passivité* somatique (ou pour rester dans le registre kantien, la *réceptivité*) nécessaire à toute émotion et à tout jugement moral. Il sert non seulement, pour Adorno, à retrouver l'empreinte et l'expression du non subjectif à même le sujet libre, mais ce faisant, à faire de l'impulsion corporelle une condition de possibilité de la moralité humaine.

Les références à une telle résistance somatique sont éparpillées au sein du corpus adornien, mais récurrentes. Encore une fois, les *Vorlesungen* en contiennent les mentions les plus explicites. Par exemple, dans les *Problèmes de philosophie morale* de 1963, Adorno cherche à mettre le doigt sur l'« aspect irrationnel de l'agir moral¹¹² » qui, « athéorique¹¹³ », et pour lequel Adorno avoue lui-même trouver « extraordinairement difficile de trouver les

¹¹⁰ DN, p. 270 / GS 6, p. 222.

¹¹¹ DN, pp. 259-260 / GS 6, p. 214.

¹¹² PMP, p. 19. [Nous traduisons]

¹¹³ PMP, p. 18. [Nous traduisons]

mots¹¹⁴ », serait un élan de résistance que l' « on peut peut-être mieux définir [...] comme la réaction active à des situations particulières¹¹⁵ ». L'exemple qui en est alors donné est celui Fabian von Schlabrendorff, membre des conjurés du 20 juillet 1944, dont le complot en deux temps visait l'assassinat d'Adolf Hitler et le renversement du régime nazi : ce cas limite, nous dit Adorno, témoigne du fait que la résistance comporte toujours une part de réactivité irrationnelle, ou à tout le moins, une part de spontanéité dont on ne saurait rendre compte de manière strictement utilitaire. Dans le *Vorlesung* consacré à *L'histoire et la liberté*, l'exemple de Hamlet illustre la même idée : si les ratiocinations obsessionnelles du prince de Danemark ne mettent pas un terme à ses hésitations, mais les prolongent (*And thus the native hue of resolution / Is sicklied o'er with the pale cast of thought*) c'est qu'elles se butent constamment à une volonté préreflexive de vengeance qui transcende tout calcul de conséquence¹¹⁶. Dans ses *Réflexions sur Kafka*, aussi, Adorno verra dans le geste prélinguistique une forme de résistance devant la confusion babylonienne du monde totalement administré¹¹⁷. Et finalement, dans la *Dialectique négative*, Adorno se référera à « [l']impulsion inhérente au comportement moral, la peur physique pure et le sentiment de solidarité avec, suivant l'expression de Brecht, les "corps torturables"¹¹⁸ (*quälbaren Körpern*) ». C'est pourquoi, en dernière instance, les affirmations selon lesquelles la souffrance physique doit être résistée « sont vraies en tant qu'elles sont impulsions¹¹⁹ », qui « ne doivent pas se rationaliser¹²⁰ », mais qui nécessitent pourtant l'apport de la raison.

Ainsi donc, le supplément adornien nous est présenté sous deux formes complémentaires : comme rappel de l'inaliénable moment somatique de toute volition (tel que rendu dans « Liberté pour une métacritique de la raison pratique », et dont l'exemple paradigmatique serait l'âne de Buridan) puis, partant, comme réactivité somatique devant la souffrance (telle que défendue dans les « Méditations sur la métaphysique », et illustrée par la résolution hamletienne). Sous sa première forme, le supplément gagne selon nous à être

¹¹⁴ PMP, p. 18. [Nous traduisons]

¹¹⁵ PMP, pp. 17-18. [Nous traduisons]

¹¹⁶ LGF, pp. 320-325.

¹¹⁷ PRI, p. 263 / GS 10.2, p. 259.

¹¹⁸ DN, p. 345 / GS 6, p. 281.

¹¹⁹ DN, p. 345 / GS 6, p. 281.

¹²⁰ DN, p. 345 / GS 6, p. 281.

compris, dans sa dimension proprement épistémique, comme faisant de l'affinité (*Affinität*) entre le sujet et l'objet la condition nécessaire de toute intellection : nous y reviendrons, au chapitre suivant, lorsqu'il sera question du « correctif mimétique » que Adorno oppose au penser identifiant. Sous sa deuxième forme, plus explicitement normative, le supplément adornien gagne à être envisagé comme une réponse critique à la *désaffection* morale du sujet rationnel, à savoir, son incapacité à s'identifier à la souffrance d'autrui. Cette deuxième forme du supplément prend tout son sens dans le cadre de la critique adornienne, sur laquelle nous devons maintenant nous pencher, de la désaffection morale du sujet bourgeois.

2.2.2. « L'impulsion pré-égoïque » : le moment mimétique de l'agir moral

La « froideur (*Kälte*) » bourgeoise est sans doute l'enjeu le plus préoccupant de la morale adornienne. D'ailleurs, comme le fait remarquer W. Miklenitsch, l'ouvrage que Adorno entendait consacrer, avant sa mort inopportune, à la morale, aurait vraisemblablement porté le titre de *Kälte*¹²¹. Aussi sera-t-il régulièrement question, chez Adorno, du « monde de froideur (*erkaltete Welt*) où nous vivons¹²² », ou du « monde dangereusement glacé¹²³ (*bedrohlich erkaltete Welt*) » de la modernité, ou de la « froideur bourgeoise (*bürgerliche Kälte*) qui s'empresse de souscrire à l'inévitable¹²⁴ ». À l'inverse, lorsque Adorno laisse discrètement poindre un faible espoir, il sera alors question de la « chaleur de l'enfance¹²⁵ (*Wärme der Kindheit*) » qui conserve le souvenir d'une intimité perdue avec les choses, ou de la « chaleur animale¹²⁶ (*animalische Wärme*) » au cœur de toute expressivité artistique, ou encore, du recouvrement de certaines compétences épistémiques « qui ne peuvent se développer que dans l'expérience de la chaleur des choses¹²⁷ (*in Fühlung mit der*

¹²¹ MIKLENITSCH, Wilhelm, „Die Arbeit der Macht an das Leben. Opferökonomie und Opferpolitiken – Am Leitfaden von Bataille, Adorno, und Foucault“, *Peter Sloterdijks 'Kritik der zynischen Vernunft'*, eds. P. Sloterdijk & O. Kallscheuer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 229-251.

¹²² MM, p. 26 / GS 4, p. 27.

¹²³ MC, p. 58 / GS 10.2, p. 510.

¹²⁴ MM, p. 101 / GS 4, p. 83.

¹²⁵ NL1, p. 318 / GS 11, p. 458.

¹²⁶ TE, p. 71 / GS 7, p. 70.

¹²⁷ MM, p. 53 / GS 4, p. 47. [Traduction modifiée]. L'idée adornienne d'une « proximité » avec les choses est examinée par MACDONALD, Iain (“Cold, Cold, Warm: Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno”, *Philosophy and Social Criticism*, July 2011, vol. 37, no. 6, pp. 669-689), qui la met en lien avec l'idéal kantien de « maturité (*Mündigkeit*) », tel que défendu par Adorno.

Wärme der Dinge ». Au-delà de la métaphore, cette distinction sert à opposer la désaffection morale du sujet bourgeois, qui oblige à une froide indifférence, au rapport de proximité que pourrait favoriser une approche plus chaleureuse, c'est-à-dire plus empathique, au vivant. Mais il y a plus.

Dans « Éduquer après Auschwitz », conférence radiophonique livrée le 18 avril 1966, Adorno fournit quelques précisions supplémentaires sur le mécanisme psychologique de la froideur bourgeoise. Après avoir d'emblée annoncé que « [e]xiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation¹²⁸ », il cherche à repérer les causes psychosociales de la catastrophe dans le fait que la *néobarbarie*, loin d'être une déviation accidentelle de l'histoire, s'inscrit au sein d'une téléologie culturelle propre à l'Occident, et en particulier, au sein de deux vecteurs de socialisation libéraux : dans l'« idéal de dureté¹²⁹ » véhiculé par la pédagogie officielle, et ensuite, dans le type de répartition de l'énergie psychique qu'exige la technique moderne. Premièrement, la pédagogie officielle, en valorisant l'indépendance affective de l'apprenant au détriment de l'ouverture à son semblable, c'est-à-dire en formant des individus conditionnés à supporter sans fléchir leurs souffrances particulières et celles des autres, en viendrait à étouffer, à la longue, tout élan de sympathie. Car la fermeté qui est alors présentée comme un indice d'autonomie « signifie purement et simplement l'indifférence à la souffrance¹³⁰ ». Ainsi, en distribuant « des primes à la douleur et à l'aptitude à la supporter¹³¹ », une telle pédagogie porte au refoulement masochiste d'une angoisse qui fera inévitablement retour sous la forme, désinhibée, d'une violence sadique. Deuxièmement, la fétichisation croissante de la technique, par laquelle l'individu moderne en vient à « prendre la technique pour la chose elle-même, comme une fin en soi, possédant sa propre force¹³² », instaurerait également une relation « défectueuse sur le plan libidinal¹³³ » entre les humains. C'est qu'ils portent de manière exclusive leur affection sur des moyens techniques qui ne répondent plus à aucune finalité humaine. Citant au passage le concept

¹²⁸ MC, p. 205 / GS 10.2, p. 674.

¹²⁹ MC, p. 212 / GS 10.2, p. 682.

¹³⁰ MC, p. 212 / GS 10.2, p. 682.

¹³¹ MC, p. 212 / GS 10.2, p. 683.

¹³² MC, p. 215 / GS 10.2, p. 686.

¹³³ MC, p. 215 / GS 10.2, p. 686.

marcusien de « voile technologique¹³⁴ » – qui, dans *L'homme unidimensionnel*, présente le surinvestissement symbolique dont fait l'objet la technique moderne comme une stratégie de détournement servant à masquer des pratiques sociales assujettissantes – Adorno voit dans l'obsession technologique contemporaine un déplacement libidinal, lorsque le potentiel érotique de l'humain est investi dans des moyens techniques qui exercent un attrait mystique. Il risque même l'hypothèse suivante : « Parmi ceux qui ont tendance à fétichiser la technique, il s'agit tout simplement de gens qui sont incapables d'aimer¹³⁵ ». C'est que l'individu technicisé, comme son proche parent, l'individu endurci, est atteint d'un même mal moral : *die Kälte*, symptôme d'une incapacité à s'identifier à autrui, et qui est posée par l'anthropologie libérale en principe et obligation de tout individu qui veille exclusivement à ses intérêts personnels¹³⁶.

Or, si la froideur est une condition de l'horreur, elle est aussi, bien avant le cas limite d'Auschwitz, un principe fondateur de la subjectivité bourgeoise. En effet, déjà dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer auront repéré les traces philosophiques de la désaffection bourgeoise jusque dans les doctrines morales de l'*Aufklärung*, et plus exactement, au sein des critiques kantienne et nietzschéenne de la compassion (*Mitleid*). L'idéalisme biologique de Nietzsche et le rigorisme rationaliste de Kant partageraient une même austérité, en concevant la souffrance sympathique – le fait de pâtir, passivement, avec autrui – comme une atteinte à la solidité du moi : « *Commiseratio* est humanité sous forme immédiate – mais elle est en même temps "*mala et inutilis*", c'est-à-dire, le contraire de la

¹³⁴ MC, p. 215 / GS 10.2, p. 686.

¹³⁵ MC, p. 215 / GS 10.2, p. 686. Dans les « Notes sur la théorie et la pratique », Adorno s'inquiète encore du « [...] phénomène anthropologique de la gadgétisation », qui s'accompagne d'un « investissement affectif croissant dans la technique qui s'étend à tous les domaines de la vie, et qui dépasse toute raison » (MC, p. 288 / GS 10.2, p. 772).

¹³⁶ L'intérêt d'Adorno pour la froideur bourgeoise précède tout de même son retour en Allemagne. Lorsque, dans le cadre de sa contribution aux *Studies in Prejudice* des années 40 (*Études sur la personnalité autoritaire*, trad. Hélène Frappat, Paris, Éditions Allia, 2007) Adorno s'intéresse aux « constituants formels de la pensée politique » (p. 230) propres à l'individu libéral « éclairé », et en particulier, aux conditions psychosociales qui lui permettent de s'accommoder de certaines tendances totalitaires, il met le doigt sur une tension entre deux dispositions subjectives apparemment contradictoires : d'une part, Adorno identifie un « complexe antiutopiste » (p. 292) qui, soutenu par un cynisme à la fois historique et anthropologique (« Si les choses sont mauvaises, la faute en revient à la nature intrinsèquement mauvaise de l'homme »), explique la résignation fataliste qui caractérise la posture politique du sujet libéral; d'autre part, un « complexe "pas de pitié pour les pauvres" » (p. 297) qui, soutenu à la fois par des intérêts socio-économiques particuliers et par un mécanisme de projectivité inconscient (« Si les pauvres sont pauvres, c'est que, contrairement à moi, ils le méritent »), explique plutôt la froide indifférence avec laquelle ce sujet libéral envisage la souffrance des démunis. Ainsi, alors que le « réalisme » libéral aurait pu nourrir une compassion envers les souffrances qu'inflige aux défavorisés le réel, curieusement, « [l]a philosophie des pessimistes antiutopistes n'est pas teintée de miséricorde schopenhauerienne » (p. 297). C'est que, suggère Adorno, le fatalisme du sujet libéral l'empêche non seulement de penser la possibilité, même formelle, d'une société idéale, mais il tend à naturaliser les souffrances, pourtant contingentes, qui affligent ceux et celles qui auraient été mal desservis par la « nature ».

bravoure virile, qui, de la *virtus* romaine, transmise par les Médicis, à l'*efficiency* prônée par la famille Ford, a toujours été la seule vertu bourgeoise¹³⁷ ». Les preuves textuelles d'une telle disqualification de la compassion chez Kant et Nietzsche sont, en effet, irréfutables. Rappelons-les rapidement.

Chez Kant, le caractère à la fois *contagieux* et *circonstanciel* de la sympathie est suffisant pour en faire une inclination hétéronome¹³⁸. D'abord, dans la mesure où elle est subie, mais ne peut être rationnellement « voulue », la sympathie est la plupart du temps rattachée à une sollicitation sensible et, donc, contaminée par un intérêt subjectif contingent. À ce titre, le §34 de la *Doctrine de la vertu* suggère une distinction entre *Mitleid* et *Barmherzigkeit* qui semble importante aux yeux de Kant : si « la nature a rendu les hommes réceptifs [à la sympathie] » en nous portant spontanément à nous attacher à la satisfaction ou à la souffrance d'autrui, cette communion n'est moralement souhaitable que lorsqu'elle est librement formée (à savoir, fondée sur la seule raison pratique), et non lorsque, déterminée par une nécessité subjective, elle est passivement éprouvée (« comme la chaleur ou les maladies contagieuses¹³⁹ »). Et Kant de conclure : « Aussi bien serait-ce une sorte de bienfaisance offensante, puisqu'elle exprime une bienveillance, qui porte sur un être indigne, et on la nomme pitié (*Barmherzigkeit*), et c'est une chose que les hommes, qui ne devraient pas se flatter d'être dignes du bonheur, devraient éviter les uns par rapport aux autres¹⁴⁰ ». Par ailleurs, dans la mesure où les expériences sensibles de la sympathie sont bien souvent dictées par le caractère particulier d'un agent moral – qui, pour des raisons parfaitement contingentes selon Kant, serait plus ou moins enclin à éprouver avec autrui son *pathos* – elle ne saurait orienter, seule, une volonté pure. Même que, suivant Kant, celui qui, étant prédisposé à la sympathie, serait spontanément porté à se conformer à son devoir de bienveillance, serait moins louable que celui qui agirait, envers et contre ses inclinations égoïstes, au nom de son devoir de bienveillance. C'est ce que Adorno appelle, nous l'avons vu, la « logique sacrificielle » de la raison pratique kantienne : plus la distance est grande entre l'inclination et

¹³⁷ DR, pp. 110-111 / GS 3, p. 121.

¹³⁸ Sur ce point, voir RICARD, Marie-Andrée, *op. cit.*, pp. 77-88.

¹³⁹ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*, § 34, p. 134 / Ak. VI, p. 456.

¹⁴⁰ KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*. § 34, p. 135 / Ak. VI, p. 457.

l'intérêt moral (entre le *motif* et le *mobile*), plus celui qui, triomphant de lui-même, la franchit, est méritant. De là à transformer le mépris de soi en vertu, il n'y a, selon Adorno, qu'un pas.

Chez Nietzsche, bien sûr, la critique de la compassion ne passe pas par un appel à une *apatheia* rationaliste, mais elle vise tout de même, comme chez Kant, le caractère intéressé de la compassion : loin d'être mu par des motifs altruistes, le *Mitleid* ne serait, dans le meilleur des cas, que l'occasion d'une affirmation inavouée de soi, celle d'un *Mitleidender* qui profite d'une vulnérabilité pour asseoir son ascendance (« Lorsque nous voyons souffrir quelqu'un, nous saisissons volontiers l'occasion qui nous est offerte, pour nous emparer de lui¹⁴¹ »), et dans le pire, une vertu prétextée par les faibles, dont l'autohumiliation ne serait qu'une manière de manipuler les puissants (« [I]l y a une secrète séduction [*heimliche Verführung*], même dans tous ces éveils à la pitié, même dans tous ces appels au secours¹⁴² »). Dans les deux cas, la pitié n'est qu'une comédie¹⁴³. D'ailleurs, une analyse attentive du traitement réservé par Nietzsche aux théoriciens du sens moral en révèle, curieusement, les influences kantienne. Cela semble confirmer l'intuition adornienne d'une connivence d'esprit, sur ce point, entre Kant et son plus grand critique. Le passage suivant, tiré de la *Volonté de puissance*, en témoigne particulièrement bien, puisque Nietzsche se réfère explicitement, et avec approbation, au §34 de la *Doctrine de la vertu* précédemment cité :

La pitié, gaspillage du sentiment (*Verschwendung der Gefühle*), parasite nuisible à la santé morale. "Ce ne peut être le devoir, que d'augmenter la somme des maux dans le monde". Chaque fois que l'on ne fait le bien que par pitié, on se fait du bien à soi, et non au prochain. La pitié ne se fonde pas sur des maximes, mais sur des émotions ; elle est pathologique. La douleur d'autrui nous contamine ; la pitié est une contagion¹⁴⁴.

Bien sûr, en faisant de la désaffection morale le principe de la subjectivité bourgeoise, Horkheimer et Adorno escamotent un pan entier des doctrines morales de l'*Aufklärung* : celui

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir, Oeuvres II*, trad. Henri Albert, Paris, Robert Laffont, p. 62 / *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, pp. 51-52.

¹⁴² *Ibid.*, p. 200 / *Ibid.*, p. 214.

¹⁴³ « Quelle que soit la part que nous prenions à l'affliction d'un malheureux : en sa présence nous jouons toujours un peu la comédie, nous taisons un grand nombre de choses que nous pensons, ou nous ne les disons pas comme nous les pensons, avec la circonspection du médecin au chevet d'un grand malade ». (*Aurore, Oeuvres I*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p. 383 / *Kritische Gesamtausgabe*, Band V, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & co, 1968, p. 250).

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance*, [§ 262], trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, p. 120 / *Der Wille zur Macht*, [§ 368], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 263. Cette parenté est relevée dans CARTWRIGHT, David E., "Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, p. 84. Vol. 45, No. 1, Jan-Mar. 1984, pp. 83-98.

qui, du *Traité de la nature humaine* de Hume (“Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself it utterly impotent in this particular¹⁴⁵”) jusqu’à la *Théorie des sentiments moraux* d’Adam Smith (“To seem to not be affected by the joy of our companions is but want of politeness; but to not wear a serious countenance when they tell us their afflictions, is real and gross inhumanity¹⁴⁶”), en passant par le *Discours sur l’origine des inégalités parmi les hommes* de Rousseau (« Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire¹⁴⁷ »), contient non seulement les plus grandes critiques du rationalisme moral qu’ait connues l’histoire des idées, mais les défenses philosophiques les plus vigoureuses et les plus étoffées de la compassion – ou d’émotions morales connexes telles l’empathie, la sympathie, et la pitié. Plus encore, un examen plus attentif (ou moins orienté) des doctrines morales de l’*Aufklärung* permettrait de constater que les théoriciens du sens moral auront bien souvent cherché à penser le potentiel empathique de l’être humain, précisément, en conjonction avec ses capacités imitatives. C’est le cas, notamment, de E. Burke, dont le *On the Sublime and Beautiful* présente l’imitation comme étant, avec la sympathie, deux des trois grandes passions à l’origine de la sociabilité humaine, et qui, surtout, les comprennent comme des éléments constitutifs de la moralité : puisque “sympathy makes us take concern in whatever men feel, so the affection prompts us to copy whatever they do¹⁴⁸”, l’imitation produirait des effets proprement moraux. C’est le cas, aussi, de Dugald Stewart, dont le concept de « sympathie imitative (*imitative sympathy*) », tel que développé dans ses *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, rejoint sur plusieurs points les préoccupations d’Adorno : non seulement en ce qu’il fait de l’imitation un principe d’humanisation (“Imitation [is] among the original principles or ultimate facts in our constitution¹⁴⁹”), et met en garde contre sa perte (“As we advance to maturity, the propensity to imitation grows weaker¹⁵⁰”), mais surtout, en ce qu’il cherche à penser à la fois son

¹⁴⁵ HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 294.

¹⁴⁶ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, August M. Kelley, 1996, p. 12.

¹⁴⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008, p. 96.

¹⁴⁸ BURKE, Edmund, *A Philosophical Enquiry Into the Origin of Our Ideas of Taste*, in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, vol. I, London, Holdsworth and Ball, 1834, p. 36.

¹⁴⁹ STEWART, Dugald, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Brattleborough, William Fessenden, 1813, p. 104.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 108.

potentiel émancipateur et ses formes pathologiques¹⁵¹. Il serait donc tentant d'inscrire les réflexions adorniennes sur la morale au sein de cette tradition qui, bien avant elles, aura fait valoir l'insuffisance motivationnelle de la raison – son « inertie (*inertia*) » chez Hume, ou son « caractère dérivé », chez Rousseau. C'est vrai, pour une part, puisque les quelques indications morales « affirmatives » qu'offre Adorno pointent toujours dans une même direction : au-delà de la froide indifférence du sujet monadologique qui s'aliène rationnellement le réel de peur d'y succomber, il nous faut rétablir une solidarité, en pensée et en sensibilité, avec les souffrants. Par contre, nous y arriverons, la différence tient à ce que chez Adorno, cette solidarité, comme le corps qui l'éveille, est bien davantage le produit et l'effet d'une organisation sociale, plutôt que l'expression d'un sens moral inné. Autrement dit, elle ne peut être pensée comme un élan naturel invincible, mais comme étant tributaire de pratiques sociohistoriques.

Quoi qu'il en soit, l'idée constamment réaffirmée par Adorno : si l'inhumanité consiste à tirer profit de l'infortune physique ou morale d'autrui (à « humilier ceux que le malheur a déjà frappés¹⁵² »), inversement, l'humain s'humanise en sortant de lui-même (en « levant le voile monadologique¹⁵³ ») pour s'identifier à la souffrance de son semblable. Plus exactement, cette solidarité se manifesterait dans la résistance critique à une telle souffrance, qui elle-même passe par le refus de la naturaliser, c'est-à-dire d'y voir une malédiction inévitable : « Être solidaire signifie refuser de justifier la souffrance. C'est en restant fidèle à l'idée que l'état actuel des choses ne doit pas être définitif [...] que l'on entrevoit le sens auquel peut encore prétendre ce concept : celui qui permet d'atteindre l'état d'humanité¹⁵⁴ ». La compassion, donc, ne serait pas simplement la reconnaissance affective des états affectifs d'autrui (ce que les théoriciens du sens moral appelaient la « contagion émotive »), mais la reconnaissance réflexive de la contingence des conditions objectives qui les produisent et l'entretiennent (grâce à une démythologisation de l'histoire). C'est pourquoi nos efforts de théorisation doivent viser en priorité « [l]a suppression de la souffrance ou son atténuation

¹⁵¹ Sur ce point, voir FAIRCLOUGH, Mary, *The Romantic Crowd : Sympathy, Controversy and Print Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 170-188.

¹⁵² DR, p. 121 / GS 3, p. 133.

¹⁵³ LGF, p. 301. [Nous traduisons]

¹⁵⁴ MC, p. 229 / GS 10.2, p. 701.

jusqu'à un certain point¹⁵⁵ »; en effet, « [c]'est seulement avec l'impulsion corporelle apaisée que se concilierait l'esprit et qu'il deviendrait ce qui si longtemps il n'a fait que promettre¹⁵⁶ ». Comme toujours, chez Adorno, l'espoir est à tirer du désespoir : la possibilité d'une diminution de la souffrance ne peut être envisagée que dans et par la négation déterminée du réel, qui reste en tout temps solidaire des souffrances contemporaines. En effet : « L'expression n'est pas seulement l'hybris du sujet mais la plainte de son échec comme chiffre de sa possibilité¹⁵⁷ »; c'est donc dire que l'expression de la souffrance contient le secret de sa propre cessation, mais qui ne peut être livré que dans la rigueur d'une interprétation sociohistorique sans compromis.

Aussi est-ce pourquoi certains commentateurs auront récemment reconnu, à juste titre, l'importance critique de la compassion chez Adorno, qui seule favoriserait une telle solidarité. Dans *Adorno : Disenchantment and Ethics*, J.M. Bernstein consacre quelques pages à la question, en orientant les réflexions adorniennes dans le sens d'une éthique des soins (*care ethics*) : comprenant la froideur bourgeoise comme excisant les capacités réactives de l'agent moral rationnel (comme “a denial of the appropriateness of responsiveness¹⁵⁸”), Bernstein présente ensuite la faculté de ressentir les états affectifs d'autrui, non seulement comme l'ancêtre archaïque du supplément (“the historic archetype of [...] the addendum¹⁵⁹”) mais comme une émotion proprement morale qui se doit d'être sociohistoriquement cultivée (“the premise and upshot of the moral addendum¹⁶⁰”). Surtout, pour Bernstein, la compassion instaure un rapport dialectique, puisqu'elle comporte toujours, implicitement, une reconnaissance de la valeur propre à la souffrance d'autrui et une protestation critique contre celle-ci, donc en même temps, une valorisation de l'expérience particulière de l'autre et une négation de celle-ci : “It is a premise of the simplest forms of compassionate bonding that the suffering which is the object of the emotion is perceived as what is antithetic to what is the good of an other's animal body¹⁶¹”. Le compassionnant, alors, reconnaît la souffrance d'autrui

¹⁵⁵ DN, p. 247 / GS 6, p. 203.

¹⁵⁶ DN, p. 252 / GS 6, p. 207.

¹⁵⁷ TE, p. 169 / GS 7, p. 178.

¹⁵⁸ BERNSTEIN, J.M., *Adorno : Disenchantment and Ethics*, op. cit., p. 405.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 402.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 405.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 406.

comme souffrance (comme ce qui porte atteinte à son intégrité physique et morale), mais aussi et surtout, comme ce qui n'a pas lieu d'être, socialement. Cette relation ne peut s'instaurer que si celui qui compatit, sortant de son isolement, partage la perte dont pâtit son semblable, et ainsi, y oppose un jugement affectif négatif.

Dans *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, M.-A. Ricard abonde dans un sens semblable. Elle insiste tout de même, et c'est là un point essentiel selon nous, sur le fait que l'expérience compassionnelle reste pour Adorno spécifiquement humaine : non seulement en ce sens qu'elle implique une vulnérabilité volontaire (un « se laisser aller¹⁶² ») qui n'obéit déjà plus à la stricte logique d'un *sese conservare* animal, mais surtout, en ce qu'elle passe obligatoirement par une sortie du sujet hors de lui-même (une « identification mimétique à la souffrance de l'autre¹⁶³ ») qui humanise l'humain. Nous n'avons donc pas affaire à un simple réflexe préreflexif. Se référant à ce que P. Ricœur nomme « la sollicitude », M.-A. Ricard insiste sur le fait que la relation de compassion, comme « rapport éthique originaire¹⁶⁴ », inverse la priorité habituelle de la conscience de soi sur l'affectivité en obligeant celui qui com-pâtit à estimer son semblable comme lui-même. Et inversement, à se comprendre « soi-même comme un autre ». La fondation charnelle de l'éthique adornienne viserait donc à rendre compte d'un tel potentiel, qui ne peut être exploité qu'en réunissant les conditions sociales. Ainsi l'auteure peut-elle conclure que « l'épreuve "matérialiste" sur laquelle se fonde l'impératif adornien de la non-répétition d'Auschwitz réside dans la compassion, comprise comme un partage de la souffrance qui vise l'abolition de cette dernière¹⁶⁵ ». Le cas limite d'une telle expérience serait alors l'identification au corps agonisant d'autrui.

Plus récemment encore, dans *Adorno's Practical Philosophy : Living Less Wrongly*, F. Freyenhagen aura prolongé ces analyses, mais en y apportant un important bémol : si la compassion à laquelle songe Adorno informe indéniablement un certain idéal éthique, celui-ci ne saurait se réaliser sous les conditions du « capitalisme tardif », et moins encore sous les conditions actuelles du capitalisme néolibéral. Le moment de la compassion, essentiel, restera

¹⁶² RICARD, Marie-Andrée, *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, op. cit., p. 80.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

toujours insuffisant. D'une part, donc, F. Freyenhagen renvoie à l'analyse rousseauiste de la pitié naturelle telle qu'offerte dans le *Second discours* en vue de démontrer qu'elle préfigure à bien des égards ce que Adorno voudrait comprendre comme compassion : tout comme la réactivité somatique devant les « corps torturables » marquerait un point de rupture au sein de l'instinct d'autoconservation, chez Rousseau, la constitution morale de l'homme à l'état de nature « tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable¹⁶⁶ ». Par contre, l'auteur insiste tout autant, et pertinemment selon nous, sur le fait que de telles expériences soient non seulement bloquées, mais de toute manière, lacunaires : “[I]iving like a good animal is not sufficient for living our wrong lives rightly¹⁶⁷” puisque les émotions morales, même le plus louables, ne modifient en rien les structures sociales objectives qui entretiennent la souffrance et appellent, en premier lieu, à la compassion. D'où « l'antinomie pratique » à laquelle se bute, selon Freyenhagen, l'individu contemporain : “neither being compassionate, nor not being compassionate is a path to right living, and while there are better and worse forms of combining them, there is no genuine reconciliation of them available to us in our current predicament¹⁶⁸”. Ainsi, l'auteur conclut à ce que l'idéal de compassion véhiculé par Adorno n'est qu'un élément parmi d'autres dans une constellation d'idéaux qui permettent, tout au mieux, de mener une vie qui, sans être authentique, serait dans le meilleur des cas « moins fausse ».

Nous sommes d'avis que toute tentative interprétative visant à orienter la critique adornienne dans le sens d'un *Mitleid-Moral* peut être fort profitable, mais à condition d'éviter trois écueils.

(i) Le premier concerne le risque d'un *déficit critique* : les appels à la compassion chez Adorno ne doivent pas faire oublier le caractère apologétique que revêt une telle émotion morale. Lorsque l'hétéronomie sociale s'infiltré jusqu'au plus profond de l'intériorité subjective, la compassion même la mieux intentionnée n'est pas à l'abri d'une récupération idéologique. C'est pourquoi Adorno met constamment en garde, non seulement contre la tentative de retrouver à même l'intériorité du sujet ce que l'extériorité sociale lui refuse¹⁶⁹,

¹⁶⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 95.

¹⁶⁷ FREYENHAGEN, Fabian, *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, op. cit., p. 173.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ TE, p. 167 / GS 7, pp. 177-178.

mais surtout, contre la velléité du bourgeois qui, avec hypocrisie ou candeur, voudrait « professer l’amour¹⁷⁰ » sans jamais interroger les conditions matérielles qui en créent le besoin. C’est pourquoi, aussi, Adorno préféra toujours la froide intransigeance critique, qui refuse de compromettre sa lucidité, à la fausse chaleur d’une compassion inconséquente, qui consolide le *statu quo*. En effet : « [c]’est encore dans le “ça n’est pas aussi important que cela” qui certes pour sa part fait volontiers cause commune avec la froideur bourgeoise, que l’individu peut encore sans angoisse se pénétrer le mieux de l’inanité de l’expérience¹⁷¹ ». Et ce, non seulement parce qu’il serait littéralement impossible de vivre dans le monde sans savoir s’en distancier (« Celui qui s’imagine, en tant que produit de la société, être à l’abri de la froideur bourgeoise, se fait des illusions autant sur lui-même que sur le monde : sans cette froideur personne ne pourrait plus vivre¹⁷² »), et non seulement parce que tout effort critique nécessite un retrait réflexif vis-à-vis du réel (« [C]haque mouvement pour se retirer comporte [...] certains traits de ce qu’il nie. La froideur qu’il faut y mettre ne peut guère se distinguer de la froideur bourgeoise¹⁷³ »), mais surtout, parce la compassion irréfléchie participe, en les laissant intactes, des mêmes pratiques sociales qui la sollicitent. Or, on ne soigne pas une maladie en s’émouvant de ses symptômes : « On ne peut s’en sortir qu’en posant un diagnostic lucide et ferme sur soi-même et sur les autres¹⁷⁴ ». La compassion, seule, risque donc de donner lieu à ce que Marcuse nommera plus tard la « tolérance répressive » du sujet bourgeois, dont le grand cœur s’accommode d’autant plus facilement de la souffrance objective qu’elle lui donne bonne conscience : elle lui permet de se complaire, dans le meilleur des cas, dans l’inconséquence d’une indignation virtuelle, et dans le pire, dans le confort de l’abdication. Car comme l’indique Adorno, « derrière l’amour [que le bourgeois] porte aux gens tels qu’ils sont, il y a la haine de l’homme vrai¹⁷⁵ (*richtig*) ». D’ailleurs, dans le *Vorlesung* de 1963 consacré aux *Problèmes de philosophie morale*, Adorno concédera, en contrepoint à la critique qui lui est par ailleurs adressée, que le mépris de Nietzsche pour la

¹⁷⁰ DR, p. 112 / GS 3, pp. 122-123.

¹⁷¹ DN, p. 440 / GS 6, p. 356.

¹⁷² MC, p. 292 / GS 10.2, p. 777.

¹⁷³ MM, pp. 27-28 / GS 4, p. 27.

¹⁷⁴ MM, p. 38 / GS 4, p. 36. Aussi : « Une solitude intangible est pour l’intellectuel la seule attitude où il puisse encore faire acte de solidarité » (MM, p. 27 / GS 4, p. 27).

¹⁷⁵ MM, p. 25 / GS 4, p. 26.

pitié recèle un important contenu de vérité. C'est que le sentimentalisme moral s'accompagne trop souvent d'une passivité :

D'un autre côté, nous devons admettre ici que la critique nietzschéenne de la moralité de la compassion contient un élément de vérité. En effet, le concept de compassion maintien et sanctionne tacitement la condition négative d'impuissance dans lequel l'objet de notre pitié (*Bemitleidete*) se trouve. L'idée de compassion ne contient rien qui pointe vers une transformation des circonstances qui donnent naissance à son besoin, mais plutôt, comme chez Schopenhauer, ces circonstances sont absorbées dans la doctrine morale et interprétées comme sa fondation principale (*Hauptgrund*). Bref, elles sont hypostasiées et envisagées comme si elles étaient immuables¹⁷⁶.

La froideur à laquelle songe ici Adorno n'est pas l'impassible indifférence de l'individu endurci, ni le repli stoïcien sur soi de celui qui cherche dans sa propre intériorité un expédient au malheur¹⁷⁷, mais l'*ethos* critique d'une pensée impitoyablement lucide. Cette lucidité oblige aussi à voir que, lorsqu'« il n'y a pas moyen d'échapper au système¹⁷⁸ », la critique ne peut mettre à mal l'hétéronomie sociale qu'en la traversant, qu'en l'incarnant même, bref *en la mimant* jusqu'à ce qu'elle révèle d'elle-même sa propre fausseté. Nous verrons d'ailleurs, plus loin (4.0. *Methexis* subversive : le potentiel stratégique de la mimésis), que cette « froideur stratégique » est la ruse privilégiée de l'art radical, selon Adorno, et qu'elle est autrement plus efficace, à ses yeux, qu'une simple négation abstraite du réel; celle qui, unilatéralement, s'y opposerait de front sans la travailler de l'intérieur.

(ii) Le deuxième écueil tient au *déficit dialectique* que risque d'encourir une telle tentative, dans la mesure où, en tablant sur l'irréductibilité d'un *réagir* somatique naturel, elle cesserait de rendre compte de l'historicité constitutive de toute réaction « naturelle ». Dans la mesure, autrement dit, où elle risque de retomber, en voulant assurer ses arrières normatifs, dans une compréhension pré-dialectique de la nature : et ce faisant, qu'elle oublie, comme le rappelait déjà Horkheimer, que « la possibilité d'être moral représente une variable qui dépend de la considération sociale¹⁷⁹ ». C'est précisément ce déficit qui mine la compréhension naïvement naturaliste de la *Mimikry* que fait Adorno dans les années 30 et 40, mais que son

¹⁷⁶ PMP, pp. 257-258. [Nous traduisons]

¹⁷⁷ MÉTA, p. 167 / META, p. 175.

¹⁷⁸ MM, p. 29 / GS 4, p. 29.

¹⁷⁹ HORKHEIMER, Max, *Crépuscule : notes en Allemagne. 1926-1931*, op. cit., p. 114 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 2, p. 410.

interprétation plus dialectique permet, en grande partie, d'éviter. Certes, le supplément adornien, surtout lorsqu'il est présenté comme la manifestation spontanée d'une résistance mimétique à la réification, comporte une part d'impulsivité, mais celle-ci est toujours médiatisée par l'hétéronomie sociohistorique qui voudrait la supprimer – ou inversement, par une pédagogie progressiste qui en relèverait le plein potentiel. Ainsi, l'intelligence morale du corps ne doit pas être perçue comme relevant d'une affectivité à toute épreuve historique (à l'instar, par exemple, d'une *Mimikry* au motif immémorial), mais comme étant traversée de part et part par ses déterminations historiques. L'impulsion « nue », chez Adorno, est toujours médiatisée. Rappelons-le : [...] il n'existe absolument rien entre le ciel et la terre – ou plutôt, sur terre – qui ne soit socialement médiatisé¹⁸⁰ ». Ainsi, pour reprendre les exemples précédemment cités, le désir de vengeance de Hamlet, pour toute son irrationalité, doit aussi être compris comme le vestige axiologique d'une conception féodale de l'honneur; ou encore, les « gestes » kafkaïens ne sont « irrationnels » et « spontanés » qu'en regard de l'irrationalité du monde totalement administré, qui voudrait intégrer toute nature non assimilée¹⁸¹. En ce sens, les « innervations spontanées » citées par Adorno en disent davantage sur le présent, dont elles sont traversées, que sur le passé. Elles sont bien davantage les *sédiments* de la conscience que les *rudiments* de celles-ci. C'est que l'animalité humaine est à la fois culturellement constitutive (elle motive la pensée) et culturellement constituée (elle est médiatisée par la pensée). De même, dans le *Vorlesung* de 1963 consacré aux *Problèmes de philosophie morale*, Adorno met en garde, dès les premiers cours, contre tout naturalisme moral, c'est-à-dire contre toute volonté de rabattre la morale sur les catégories immanentes de l'être organique de l'humain :

Les philosophes ont tenté de saisir l'essence de la morale à l'aide de simples catégories immanentes, c'est-à-dire, dans des catégories de la nature, des catégories de la simple existence (*in Kategorien des bloßen Daseins*) dans laquelle nous nous trouvons, sans transcendance, ou en d'autres mots, sans chercher au-delà de notre être purement organique et naturel. Cela transforme la moralité en une détermination de la nature. Mais cette identification directe, primitive de la morale avec les catégories de la nature, de l'existence telle qu'elle est naturellement, est invalide. Et si l'humanité a un quelconque sens, il doit tenir à la découverte que les êtres humains ne sont pas identiques avec leur existence immédiate comme créatures de la nature¹⁸².

¹⁸⁰ ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 122. [Nous traduisons]

¹⁸¹ PRI, p. 263 / GS 10.2, pp. 259-2603.

¹⁸² PMP, pp. 28-29. [Nous traduisons]

Ainsi, l'« élan compassionnel », s'il en est un, ne doit pas être absolutisé, comme s'il relevait d'une nature première demeurée intacte, mais pensé comme un potentiel qui, suivant les médiations qu'il subit, pourra être exploité ou ruiné.

(iii) Le troisième écueil, et le plus dangereux selon nous, est celui d'un *déficit réflexif*. Car, au risque de nous répéter, les appels, « en dernière instance », à une irréductible réactivité morale (l'idée selon laquelle « [l]a conscience réagira spontanément dans la mesure où elle reconnaît le mal¹⁸³ ») sont loin de se suffire à eux-mêmes : ils ne sont, tout au mieux, que des indices, qui doivent être réflexivement relevés. La morale nécessite, rappelons-le, une « entière conscience théorique » : le retour à une nature aveugle n'est pas un remède à la *néobarbarie*, pas plus que le renvoi à l'irrationalité ne corrige les travers de la rationalité. C'est pourquoi Adorno insiste sur le fait que, si la philosophie morale veut éviter, en cherchant à penser les éléments de l'agir qui dépassent la pensée, à sombrer dans « la simple folie¹⁸⁴ », elle ne doit jamais abandonner ses efforts de théorisation. En effet, l'humanisation de l'humain ne passe pas simplement par un retour à la spontanéité de ses premiers élans (mimétiques ou autres), mais par leur relève réflexive – ou comme le veut Adorno, par une *Rettung*, un sauvetage critique de ce qui a été jusqu'alors coopté. De la même façon, selon nous, le plein potentiel critique de la mimésis ne peut être libéré qu'une fois celle-ci comprise, plutôt que comme un immémorial élan bioanthropologique, comme un mouvement foncièrement réflexif. C'est-à-dire : comme informant une praxis épistémique; comme définissant une « forme de comportement¹⁸⁵ (*eine Form des Verhaltens*) » intellectuel, ou comme le rappelle M.-A Ricard, comme pointant vers une « morale de la pensée¹⁸⁶ ». En effet, la désaffection morale du sujet bourgeois résulte en premier lieu d'une perte de capacités réflexives; et plus exactement, nous le verrons, d'une incapacité à sortir de ses propres projections pour prendre acte de l'objectivité *infrasubjective* qu'il porte en son sein et à s'ouvrir à l'objectivité *extrasubjective* qu'il s'obstine à exclure. C'est pourquoi il nous faudra dégager les

¹⁸³ DN, p. 345 / GS 6, p. 281-282.

¹⁸⁴ PMP, p. 13. [Nous traduisons]

¹⁸⁵ PMP, p. 13. [Nous traduisons]. L'idée selon laquelle la pensée est un « faire » est particulièrement bien défendue dans les « Notes sur la théorie et la pratique » (MC, pp. 276-296 / GS 10.2, pp. 759-761), ainsi que dans les « Notes sur la pensée philosophique » (MC, pp 137-145 / GS 10.2, pp. 599-607).

¹⁸⁶ MM, p. 99 / GS 4, p. 82.

implications et possibilités proprement épistémiques de la mimésis adornienne, de manière à y voir, non plus une résistance momentanée aux progrès de la réification, mais une contretendance réflexive, consciente d'elle-même, à même de résister aux élans impérieux de la pensée identifiante.

2.3. Conclusion : la *Mimikry*, l'expression d'une nature contrariée

Retraçons le chemin parcouru. En remettant en contexte les appels, fréquents dans les travaux des 1930 et 1940, à une résistance expressive de la nature devant son assujettissement aux mains de la rationalité instrumentale, nous avons pu constater que la mimésis entendue comme *Mimikry* remplit, dans les travaux des années 1930 et 1940, deux fonctions critiques pour Adorno et Horkheimer : elle conserve le souvenir des souffrances accumulées (la « mimique non disciplinée [qui] est la marque de l'antique domination¹⁸⁷ »), mais elle marque surtout une limite, en rappelant à la raison instrumentale qu'elle est elle-même mue par une nature aveugle et qu'ainsi, elle ne pourra jamais venir à bout de ce qu'elle dénie (qu'elle ne pourra jamais supprimer les « potentialités rebelles de la nature¹⁸⁸ »). Ce qu'exprime la mimique bioanthropologique, donc, c'est un ensemble de contraintes sociales historiquement sublimées, mais en même temps, la différence qui persiste encore et toujours entre la nature telle qu'envisagée dans son véritable potentiel et la nature telle que sclérosée dans et par le regard réifiant d'une rationalité dévitalisante. Elle exprime, autrement dit, le rappel (*Rückruf*) de ce qui fut subi, et l'appel (*Anruf*), présent et pressant, d'une vie qui ne vit presque plus. La mimique porte l'empreinte indélébile de la violence millénaire, mais elle maintient aussi un dernier écart, puis par là même, garde un dernier espoir.

Bien sûr, et c'est un problème réel, la *Mimikry* qui est alors invoquée est fortement connotée d'une *Naturphilosophie* aux accents parfois romantiques. Il existe à tout le moins une tension, pour ne pas dire une incohérence, au sein de la conception adornienne de la mimésis telle que développée dans les travaux des années 1930 et 1940 : les appels énigmatiques à une ultime résistance de la nature à sa cooptation sociale cadrent difficilement avec l'engagement pris par Adorno, dans ces mêmes années, visant à dénaturer toute

¹⁸⁷ DR, p. 191 / GS 3, p. 207.

¹⁸⁸ HORKHEIMER, Max, *Eclipse of reason*, op. cit., p. 82. [Nous traduisons]

nature prétendument première. En ce sens, cette tension est aussi celle au sein de laquelle, nous l'avons vu, doivent s'articuler une généalogie naturaliste appelée à repérer les mobiles matériels de la conscience éclairée (la trame nietzschéano-freudienne de la critique adornienne) et une généalogie historiciste censée révéler toute apparence de nature première comme une illusion socialement entretenue (sa trame hégéliano-lukácsienne). Nous n'avons pas voulu escamoter ce problème que génère, dans le cas de la *Mimikry*, cette tension. Sans doute aurions-nous pu excuser ces restants de romantisme en les mettant sur le compte de l'époque, de l'urgence d'une situation catastrophique qui appelle au moindre espoir. Ou encore, d'aucuns auraient souhaité la renvoyer à la malencontreuse influence de Horkheimer qui, que ce soit dans les discussions protocolaires menant à la rédaction de la *Dialectique de la raison* ou dans ses propres ouvrages de l'époque, fonde des espoirs plus grands encore, et surtout plus explicitement, sur une éventuelle « révolte de la nature ». Nous croyons que la solution, s'il en est une, est ailleurs.

Nous avons voulu l'apporter en trois temps. Elle consiste d'abord à comprendre *pourquoi* et *comment* les appels à une telle *Mimikry* restent, pour Adorno, à ce point persistants. C'est pourquoi nous avons choisi de comprendre la mimésis comme *Mimikry* dans le cadre plus général d'une critique des prétentions anthropocentriques du sujet bourgeois, qui a fait l'objet du présent chapitre : c'est que le rappel d'une nature déniée permet d'abord et surtout de mettre à mal les prétentions propres à une conscience éclairée qui, faisant fi de son inaliénable appartenance à ses conditions d'émergence génétiques, souhaite s'idéaliser au-delà de toute dépendance concrète. Ainsi, nous avons insisté sur le fait que le retour de l'animalité humaine dans et par sa fascination morbide pour elle-même, constamment rappelé par Adorno lors de ces mêmes années 1930 et 1940, gagne à être compris comme un correctif *matérialiste* aux abstractions anthropocentriques qui fondent la subjectivité bourgeoise : c'est dans cette optique critique que nous avons lu les « Notes et esquisses » qui servent d'appendice à la *Dialectique de la raison*, comme cherchant à donner sens à la *néobarbarie* du sujet bourgeois en la renvoyant au rapport trouble qu'il entretient avec sa propre animalité (2.1.1. « Régression sous emprise » : la bêtise du sujet anthropocentrique); c'est ainsi, aussi, que nous avons compris la critique adornienne de la déontologie kantienne, dont l'empressement à disqualifier la moindre trace d'animalité (à savoir, d'une quelconque inclination hétéronome) trahit une peur et une avidité animales (2.1.2. « Dénégation idéaliste » : la critique adornienne

de l'anthropocentrisme kantien). De cette manière, nous avons choisi de comprendre la *Mimikry* de manière non littérale, comme illustrant de manière quasi métaphorique le potentiel qui se perd dans les progrès de l'anthropocentrisme bourgeois : la *Mimikry* ne serait alors que le substitut métonymique désignant, de manière très générale, tout ce que le narcissisme du sujet bourgeois fait subir à la nature.

Ensuite, la deuxième solution à apporter à une lecture strictement naturaliste de la mimêsis adornienne consiste à rester attentif à la genèse conceptuelle du concept chez Adorno qui, après avoir été surtout présentée dans sa dimension archaïque dans les années 1930 et 1940, sera plutôt comprise, dans les travaux ultérieurs, dans sa double *médiateté* historico-naturelle. C'est pourquoi nous nous sommes intéressées à la tentative, menée dans les dernières sections de la *Dialectique négative*, visant à sauver, envers et contre le mépris anthropocentrique du corps, l'inaliénable moment somatique de la morale : c'est que nous y voyons certes, toujours, un appel à des élans mimétiques dont la raison dénégatrice ne peut triompher mais qui, dans la mesure où ils sont compris comme procédant de part en part d'une nature non plus simplement archaïque mais historicisée, ne revêt plus les mêmes accents romantiques (2.2.1. « Un motif matérialiste sans fard » : les conditions somatiques de la volonté). Lorsque, en effet, il s'agit pour Adorno de rendre compte du soubassement bioanthropologique de toute moralité, ce *bios* et cet *anthropos* seront compris, plutôt que comme une simple survivance d'une nature invincible, dans leur *médiateté* sociale.

La troisième solution consiste, parallèlement, à rendre justice à la polyvalence sémantique du terme *mimêsis* chez Adorno. Et cela, surtout, en vue de mettre en garde l'erreur interprétative qui consisterait à confondre *die Mimesis*, en général, avec *die Mimikry*, en particulier. À oublier, donc, que celle-ci n'est qu'une manifestation parmi d'autres de celle-là. D'ailleurs, un examen attentif du corpus adornien permet de constater que le potentiel critique de la mimêsis est autrement plus varié et autrement plus riche que ne le laisserait croire une lecture superficielle. Si nous insistons aussi lourdement sur ce point, c'est qu'une trop grande part de lecteurs, dans le sillage de la critique habermasienne, tendent à comprendre la mimêsis adornienne de manière étroite. Entre autres, une telle réduction empêche d'en apprécier le potentiel proprement épistémique, auquel nous devons, dans le chapitre qui suit, nous attarder. Car si la mimêsis entendue au sens épistémique du terme est aussi pensée comme une forme de résistance à l'hétéronomie, elle ne prend pas la forme d'une ultime expressivité somatique

pouvant contredire les progrès de la rationalité instrumentale, mais d'un comportement proprement intellectuel à même de contrecarrer les efforts de la conscience identifiante.

3.0. AFFINITÄT ET ENTÄUSSERUNG : LE POTENTIEL ÉPISTÉMIQUE DE LA MIMÉSIS

Formulons dès le départ l'hypothèse qui guidera, tout au long du présent chapitre, nos réflexions : autant, dans les passages auxquels nous nous sommes en premier lieu attardés (tirés de *Dialectique de la raison*, surtout), l'accent est placé par Adorno sur les aspects bioanthropologiques de la mimésis, autant le potentiel proprement épistémique de la mimésis sera davantage exploré dans les ouvrages plus tardifs – d'abord dans les *Vorlesungen* livrés de 1959 à 1965, puis surtout dans ce qui s'avérera le testament philosophique d'Adorno, à savoir la *Dialectique négative* de 1966. Certes, comme le souligne Martin Jay¹, la critique adornienne est remarquablement constante tant dans ses problématiques que dans ses approches, si bien que nous n'avons pas, en tant que lecteurs, à composer avec une quelconque opposition entre un « jeune Adorno » et un « Adorno tardif ». Seulement, il est possible de constater que la mimésis adornienne subit, entre les « écrits de l'exil » et les travaux des années 1950-1960, une certaine inflexion² : non seulement se délesterait-elle (comme en témoigne la notion du « supplément », déjà étudiée) de ses anciennes implications naturalistes mais, surtout, elle sera davantage comprise dans sa dimension *épistémique* (plutôt que strictement *expressive*). Certes, Adorno continuera de penser, par ailleurs, le potentiel critique de l'expressivité mimétique, surtout dans la *Théorie esthétique*, où elle signale l'élément vivant dont se nourrit toute spiritualisation artistique; certes, aussi, la *mimésis* restera alors tout aussi énigmatique, et ne sera, toujours, qu'obscurément invoquée. Mais sa fonction critique sera autre.

Nous verrons plus exactement que la mimésis adornienne, comprise sous l'angle épistémique, occupe deux fonctions critiques distinctes mais complémentaires : elle servira d'abord de *principe explicatif* visant à penser les conditions de possibilité de toute intellection (en renvoyant à l'affinité [*Affinität*] mimétique qui préside à toute saisie subjective de l'objet) et ensuite, de *critère correctif* visant à penser les conditions nouvelles d'une intellection qui ne soit pas unilatéralement instrumentale (les conditions épistémiques d'une rencontre moins

¹ JAY, Martin, *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 37.

² Nous ne pouvons donc pas être d'accord avec D. B. Martin qui, à l'instar de bon nombre de commentateurs, soutient que "[t]he relationship between the repressive and emancipatory moments of mimesis in Adorno's subsequent philosophical and 'aesthetic' work will continue to resemble the early critical theorists' treatment of science and technology" ("Mimetic Moments. Adorno and Ecofeminism", *Feminists Interpretations of Theodor Adorno*, ed. Renée Heberle, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2006, p. 143).

réductrice avec la *chose* [*Sache*]). Ainsi, si la mimésis, comme compétence épistémique, doit être pensée comme un correctif à la conceptualisation, elle en est aussi la condition de possibilité la plus intime. C'est donc dire que sa dimension épistémique est double : elle sert à rappeler à la conscience identifiante le lien indissoluble (*l'affinité mimétique*) qui la rattache à l'objectivité *infrasubjective* qu'elle porte en elle-même, et à l'amener à établir (par une *extériorisation mimétique*) un contact plus étroit avec l'objectivité *extrasubjective* qu'elle tend à exclure³. Nous traiterons tour à tour ces deux moments. Car lorsqu'il s'agit, pour Adorno, de penser la possibilité d'une rationalité autre, d'un type d'intelligence et d'expérience pouvant éviter les écueils de la pensée identifiante, cette tentative passe la plupart du temps par le sauvetage de ces deux mouvements mimétiques que sont *l'affinité* et *l'extériorisation* – et qui, dira Adorno, sont de toute manière constitutifs de tout acte de connaissance.

Mais il convient toujours, avant d'esquisser d'éventuelles solutions, de bien identifier le problème. Aussi nous faut-il d'abord – ce sera l'objet de la première partie du présent chapitre – rendre compte de ce qui constitue selon Adorno la violence infligée au réel par l'identification conceptuelle. Tâche exégétique et interprétative qui reste, aujourd'hui encore, étonnamment lourde. En effet, la critique adornienne des travers de la pensée identifiante est si sévère et si vaste qu'il est parfois difficile d'en repérer, avec précision, les cibles. D'ailleurs, pour quiconque est familier avec la littérature secondaire consacrée à la théorie de la connaissance adornienne, il est évident que des concepts qui y sont pourtant centraux se prêtent encore à diverses interprétations. Qu'il s'agisse d'éléments critiques qui sont au cœur du diagnostic critique posé par Adorno portant sur les défaillances de la pensée identifiante – à commencer par le mouvement même de *l'Identifizierung*, qui semble pouvoir se manifester de manières fort variées, mais aussi, le fonctionnement exact de la « rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*) » et la nature précise de l'« emprise (*Bann*) » qu'elle exerce – ou qu'il s'agisse de concepts servant par suite de correctifs à ces mêmes défaillances – la « priorité de l'objet (*Vorrang des Objekts*) » censée apporter une garantie matérialiste contre les divagations idéalistes de la pensée identifiante, la « non-identité (*Nichtidentität*) » occultée par

³ Rappelons que, par *objectivité infrasubjective*, nous entendons l'ensemble des déterminations qui relèvent de sa conditionnalité historico-naturelle, donc à la fois *être-émergé* (*Entsprungenseins*) *historique* – son appartenance à une classe sociale, son inscription dans un contexte historique ayant des forces productives propres – et *naturelle* – les besoins, les pulsions, les appétits qui la motivent, et qui sont historiquement médiatisés, et que par *objectivité extrasubjective*, nous entendons l'ensemble des possibilités que recèle la *chose* et qui ne sont pas encore pensées et/ou réalisées à un moment donné dans l'histoire.

la pensée totalisante (*Ganzheitliches Denken*), la « réconciliation (*Versöhnung*) » vers laquelle une rationalité émancipée devrait tendre –, les zones d'ombre et les points de tension sont encore nombreux. Certaines questions fondamentales méritent donc d'être posées. En quoi la pensée identifiante porte-t-elle atteinte à la *chose*, et que lui fait-elle, précisément, perdre? En quoi la pensée identifiante ruine-t-elle le potentiel rationnel du sujet, et comment l'autoréflexion de celui-ci serait-elle à même de le récupérer? Surtout : à quelles apories épistémiques le correctif mimétique répond-t-il? Avant, donc, d'examiner le rôle et l'importance épistémique de la mimésis adornoïenne (3.2. « Sans victime ni vengeance » : le mouvement mimétique comme correctif à la conscience identifiante), il nous faut d'abord identifier les difficultés auxquelles elle est appelée à répondre.

3.1. « Captivité catégorielle » : les crises de la conscience identifiante

La conscience identifiante mise en cause par Adorno se rend coupable de deux fautes épistémiques majeures. (i) D'une part, son refus obstiné de prendre acte, réflexivement, de sa *médiateté* matérielle témoigne d'un manque d'autoréflexivité : en voulant garantir sa propre probité, elle s'acharne à nier les dépendances concrètes de son *être-émergé* naturel et historique. De cette manière, elle s'interdit l'accès à ce qui détermine en premier lieu son avidité identifiante. Ainsi reconduit-elle, toujours plus violemment, l'hétéronomie historico-naturelle qu'elle fuit, et d'autant plus désespérément qu'elle motive sa fuite. (ii) D'autre part, sa prétention à enserrer l'ensemble du réel au moyen de concepts et de catégories préétablis la condamnerait à bannir compulsivement toute hétérogénéité qui ne puisse être ramenée de force dans le giron de sa propre intériorité. Ce faisant, elle creuserait un écart toujours plus grand qui l'oppose à ce qu'elle n'est pas, à mesure qu'elle s'entête à l'assimiler de force; à mesure qu'elle s'asservit à sa « compulsion à l'identification (*Identitätszwang*) ». Au final, elle s'enfermerait dans ses propres projections. Ces deux fautes épistémiques de la conscience identifiante produisent donc deux déficits : un *déficit réflexif*, dans la mesure où, ne faisant plus jamais retour sur elle-même, elle se rend incapable de saisir ses conditions d'émergence matérielles et un *déficit spéculatif*, dans la mesure où, fuyant toute hétérogénéité inintégrée, elle se rend incapable de dépasser le donné.

Cette pensée identifiante est bien sûr un phénomène éminemment social, à comprendre en contexte, dans toutes ses méditations historiques : elle procède, de part en part, des conditions imposées par les sociétés capitalistes avancées, et participe, de fond en comble, à ces mêmes conditions. Or, elle n'est pas que le fruit d'une conception particulière de l'expérience et de l'intelligence humaines, puisque l'identification est le mouvement même de la pensée, son mode d'opération le plus premier. En effet, selon Adorno, « penser signifie identifier⁴ », « on ne peut penser sans identification⁵ » et « toute détermination est identification⁶ ». C'est donc dire que les contradictions du concept lui sont, pour une part, intrinsèques : l'identification conceptuelle de l'objet, sa subsomption sous une généralité abstraite qui à la fois l'enserme et le transcende, en est la seule voie d'accès⁷. Seulement, selon Adorno, les conditions sociohistoriques de la modernité auront progressivement exacerbé les contradictions qui, au cœur de la logique identifiante, empêchent le concept d'accéder, pleinement, à ce qu'il conceptualise; de sorte que, plus la conscience identifiante se sera obstinée à contenir conceptuellement le réel, plus celui-ci l'aura, encore et toujours, débordé. C'est pourquoi Adorno parlera tour à tour de la *déficiencia* inhérente à tout effort de conceptualisation mais, aussi, de la *dépotentialisation* de la pensée aux mains de la conscience identifiante. Dans ce qui suit, nous aimerions suggérer que cette exacerbation progressive des limites inhérentes à la pensée aura mené à trois crises qui, chacune, sont donc à la fois les symptômes de lacunes structurelles propres au concept et, aussi, les indices de leur aggravation sociohistorique : d'abord, une *crise de l'expérience spirituelle*, lorsque les « progrès » de l'identification, s'étant accomplis envers et contre les facultés spéculatives de l'intelligence humaine, évident à la fois la *chose* et le sujet de leurs potentiels de différenciation respectifs; une *crise de la pratique philosophique*, ensuite, lorsque l'effondrement des grands systèmes idéalistes, qui contredit la logique identifiante, place aussi la réflexion philosophique devant la perspective de sa propre disparition; enfin, une *crise du concept*, lorsque la théorie de la connaissance adornienne elle-même, en opposant à

⁴ DN, p. 14 / GS 6, p. 17.

⁵ DN, p. 184 / GS 6, p. 152.

⁶ DN, p. 184 / GS 6, p. 152.

⁷ VND, p. 21.

l'abstraction conceptuelle un désaveu qui se veut tout à la fois matérialiste et dialectique, voudra par là même en révéler les limites et en libérer un potentiel nouveau.

3.1.1. Crise de l'expérience spirituelle : *Entgeistung*, ou la double déspiritualisation de la chose et du sujet

Les causes et conséquences de l'identification conceptuelle sont multiples : autant la critique adornienne est remarquablement constante, autant ses reproches sont variés, et diversement formulés. Il nous est tout de même possible, pour commencer, de rassembler l'ensemble des inquiétudes adorniennes sous le terme de *Entgeistung*, néologisme que l'on peut traduire par « déspiritualisation » ou encore « appauvrissement spirituel » : comprise non seulement comme une tendance parmi d'autres des sociétés capitalistes avancées, mais comme son mouvement même, cette *Entgeistung* signale la perte des conditions subjectives, tant affectives que cognitives, qui permettraient autrement une plus grande proximité – une rencontre plus intime – avec les objets de l'expérience humaine. Bien sûr, cette *Entgeistung*, telle que Adorno la comprend, est une variation sur le thème wébérien de l'*Entzauberung*, du désenchantement auquel conduit le prosaïsme rationaliste des sociétés modernes : si la conscience identifiante rate constamment ses objets, c'est qu'elle les intellectualise au point de n'y voir qu'une quantité abstraite, indifférente et indifféremment manipulable⁸. Certes, aussi, cette *Entgeistung* est intimement liée à l'intuition benjaminienne d'un « appauvrissement (*Verarmung*) » de l'expérience sous les conditions techniques du capitalisme tardif : si l'individu moderne est carrément « inapte à l'expérience », c'est qu'il est incapable d'inscrire ses vécus au sein d'une trame temporelle continue qui serait investie de souvenirs et d'espoirs (l'expérience au sens emphatique d'une *Erfahrung*), et que ses vécus ne forment donc qu'une succession d'instantanés isolés, trop parcellaires pour être liés à la mémoire de l'ancien, trop incomplets pour laisser présager un avenir (l'expérience au sens d'une *Erlebnis* fragmentée)⁹. Or si, selon Adorno, « l'expérience a été évidée de sa moelle¹⁰ »

⁸ WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

⁹ L'idée selon laquelle l'expérience se serait vue évidée de sa substance sous les conditions sociales et techniques du capitalisme tardif sous-tend l'ensemble des écrits tardifs de Walter Benjamin. Lorsque, dans « Expérience et pauvreté », court texte de 1933, Benjamin constate pour la première fois que « le cours de l'expérience a chuté », il annonce alors la préoccupation dominante de sa pensée tardive : la thèse d'un dépérissement de l'expérience sera ensuite liée à la perte de la faculté mimétique de l'individu moderne (dans l'article de 1933 intitulé « Sur le pouvoir d'imitation »), à la perte de l'aura de l'objet d'art traditionnel (dans l'article sur « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » de 1935), au déclin de la mémoire narrative (dans l'article sur « Le Conteur » de 1936), et finalement aux caractères aliénés des nouveaux

(si « l'impossibilité de l'expérience » est même devenue un « fait anthropologique décisif de notre époque¹¹ »), cette perte est intimement liée, et cela n'a pas suffisamment été remarqué par les commentateurs, au dépérissement de l'impulsion mimétique : « [l]'actuelle perte d'expérience (*der Gegenwärtige Erfahrungsverlust*) pourrait bien [...] coïncider avec le refoulement acharné de la mimésis¹² (*erbitterter Verdrängung der Mimesis*) ». Qu'est-ce à dire? C'est que, nous aimerions le démontrer, la perte de l'expérience résulte d'un enfermement de la conscience identifiante dans sa propre étroitesse, repli sur soi qui est

citadins du XIXe siècle (dans le dernier article sur « Baudelaire » de 1939). Le traitement proprement benjaminien de cette thèse gagne selon nous à être compris sous l'angle de la théorie freudienne du choc et de la motion de refoulement qu'elle provoque (de l'excitation externe et de la pare-excitation interne [*Reizschutz*] qui y réagit). Sur ce point, voir RAULET, Gérard, *Le caractère destructeur*, Paris, Aubier, 1997, pp. 146-149. Cette théorie sert la thèse plus générale d'une incompatibilité entre conscience et mémoire : « La conscience », nous dit Freud dans une formule célèbre, « naît à la place de la trace mnésique », ce qui signifie, en clair, que la conscience se constitue à coup de refoulements successifs grâce auxquels les excitations, plutôt que d'être accumulées à l'infini, se substituent progressivement, l'unité psychique du moi n'étant réalisable que dans et par une série, continue, d'amnésies préalables à l'unité de la conscience dans la mesure où celle-ci, pour assurer sa constance, doit parer, en les oubliant, aux excitations psychiques externes. Or dans le cas plus précis, et plus extrême, de la « névrose traumatique » (Freud s'intéresse d'ailleurs particulièrement aux chocs de la guerre, aux *Kriegsneurosen*), où les stimuli externes, trop intenses, font effractions dans le pare-excitation, cette commotion est l'occasion d'une réorganisation radicale de l'économie psychosomatique, puisqu'elle « provoque une perturbation de grande envergure dans le fonctionnement énergétique de l'organisme et met en mouvement tous ses moyens de défense ». Le choc, dans le cas extrême de la névrose traumatique, est précisément imparable, c'est-à-dire inoubliable, c'est-à-dire « inintégré » à une trame narrative. Reprise par Benjamin et réarticulée en fonction de la double orientation marxiste et messianique de sa critique, cette idée d'un affaiblissement des facultés réceptives de l'individu moderne dont le sensorium aurait été surchargé (et dans le pire des cas, d'un affaissement psychique de l'individu par suite d'un traumatisme imparable), inspire une double thèse. Premièrement, nous dit Benjamin, les chocs de la modernité technique font perdre à l'expérience sa densité temporelle en rompant sans cesse le fil narratif de la mémoire cumulative. Le sous-entendu marxiste, ici, est clair : pour Benjamin, les chocs de la modernité font surtout perdre au prolétariat les conditions de son autoconscience historique. Deuxièmement, ce fil mnésique qui permettait autrefois à l'expérience de se constituer temporellement, une fois retrouvé, pourrait donner lieu à de nouvelles expériences emphatiques, cette fois proprement modernes. Ici, le sous-entendu messianique est important : une fois retrouvé, le fil mnésique pourrait surtout permettre, selon Benjamin, de recouvrir un *Erfahrung* spirituel propre à la technique moderne. Si Adorno sera toujours resté rétif devant de telles solutions, le diagnostic qu'il pose quant à l'appauvrissement de l'expérience revêt bien souvent des accents benjaminien, comme en témoigne le passage suivant : « L'expérience, comme continuité de la conscience dans laquelle perdure ce qui n'est pas présent (*in der das Nichtgegenwärtige dauert*), dans laquelle l'exercice et l'association établissent une tradition au sein de l'individu, est remplacée un être-informé (*Informiertheit*) ponctuelle, disjoint, interchangeable et éphémère (*punktueller, unverbundene, auswechselbare und ephemere*), déjà observable, dans lequel l'information est rapidement annulée par une autre information ». (*Theorie der Halbbildung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 49-50. [Nous traduisons]

¹⁰ TE, p. 56 / GS 7, p. 54. [Traduction modifiée]. Il existe déjà une importante littérature consacrée à la question de l'expérience chez Adorno : Anke THYEM, *Negative Dialektik und Erfahrung : Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt, 1989. Voir également FINKE, Stale, "Adorno and the Experience of Metaphysics", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 25, No. 6, pp. 105-26; JARVIS, Simon, "The Coastline of Experience : Materialism and Metaphysics in Adorno", *Radical Philosophy*, No. 85, September/October, pp. 7-19; JAY, Martin, "Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament", *Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-147.

¹¹ PNM, p. 186 / GS 12, p. 166. Aussi : « Il n'y a pas de musique, aujourd'hui, ayant en elle-même quelque chose de la violence de l'heure historique, qui ne se montre touchée par le déclin de l'expérience (*Verfall von Erfahrung*), par la substitution à la "vie" d'un processus d'adaptation économique que guide l'autorité de l'économie concentrée » (PNM, p. 198 / GS 12, p. 177).

¹² TE, p. 456 / GS 7, p. 489.

précisément dû à un manquement mimétique, à une incapacité à sortir de soi pour rencontrer la *chose*. Mais avant d'en arriver là, rappelons donc rapidement les moments marquants de cette dialectique régressive, celle qui freine les élans mimétiques de la conscience et qui la rend prisonnière d'elle-même.

La déspiritualisation de l'expérience résulte en premier lieu d'une *Verneinung*, d'une dénégation par la conscience de son inaliénable matérialité : la conscience identifiante, souhaitant se donner par et pour elle-même sa propre loi, cherche en vain à se soustraire à toute contrainte (naturelle et/ou historique), mais se rend ainsi inapte à toute saisie réflexive des déterminations matérielles (naturelles et/ou historiques) qui motivent son aspiration à l'autonomie. La contrainte, alors loin d'être supprimée, est sublimée à la seconde puissance, puisque sa reconduction est à la mesure même du déni qui lui est opposé. De là, partant, la *Verblendung* à laquelle se condamne une telle conscience, qui signale non plus seulement un aveuglement du sujet vis-à-vis de ses propres déterminations objectives, mais l'enlisement progressif de celui-ci dans celles-là : plus l'hétérogénéité objective est mise à distance, tenue à l'écart comme un élément potentiellement dangereux, plus elle informe et oriente, en sous main, l'activité spirituelle du sujet. La *Verblendung*, en ce sens, est en même temps un aveuglement vis-à-vis de la *concrétude* historico-naturelle de toute conscience et un asservissement à cette dernière. Ainsi faut-il comprendre la *néobarbarie* constamment critiquée par Adorno, non pas simplement comme la rechute au sein d'une nature primitive, mais comme la reproduction culturelle d'une sauvagerie qui, tout en s'ignorant, est renouvelée dans et par la rationalité qui la sanctionne. Si, donc, « l'appétit de l'incorporation¹³ » qui motive la conscience identifiante reste insatiable, c'est qu'il vise à s'assimiler, par peur de s'y perdre, la moindre hétérogénéité. Toute altérité, dès lors, ne peut être intégrée (c'est-à-dire assimilée de force) que si elle est préalablement réduite à un connu (c'est-à-dire apprêtée par une conscience qui y investit ce qu'elle veut bien y voir). Au terme de cette régression, de ce déclin dialectique, la conscience en vient effectivement à se perdre, puisqu'elle s'empêtre toujours plus profondément dans ses propres projections : c'est ce que Adorno nomme la *Verflochtenheit* (ou ailleurs, *der Bann*), en désignant par là l'enchevêtrement inextricable d'une conscience sous l'emprise de ses propres illusions.

¹³ DN, p. 198 / GS 6, p. 163.

Cantonnée dans ses concepts, recluse dans sa « captivité catégorielle¹⁴ », une telle conscience ne peut rencontrer que ce qu'elle y a déjà projeté. La structure endogamique de la conscience identifiante n'est donc pas uniquement due à sa forme monadique, qui la force à se tenir en périphérie du réel, mais à son entêtement à vouloir se fantasmer, dans cet espace marginal, une « objectivité » dans laquelle, satisfaite, elle peut se mirer. Le « cercle de l'identification, qui en définitive ne reconnaît que lui-même¹⁵ » peut alors être indéfiniment retracé. Aucune qualité véritablement autre, aucune détermination inédite ne peut y être pensée. Tout au plus la conscience identifiante pourra-t-elle se re-présenter ses acquis sous les oripeaux d'une pseudo-nouveauté : mais c'est là, selon Adorno, la « fausse mimésis (*falschen Mimesis*) » de la réalité sociale par elle-même, qui n'emprunte l'apparence de nouvelles déterminations que pour consolider ses anciennes et qui signale à terme « la décomposition du sujet [...] dans son abandon au toujours identique du toujours autre¹⁶ ». C'est l'éternelle reproduction du même, dans l'indifférence généralisée.

La conscience identifiante, ainsi, ne peut lier connaissance avec la *chose* (*Sache*) et encore moins en relever la *déterminité* potentielle puisque, pour pouvoir y projeter sa propre intériorité, elle doit la transformer en objet inerte (*Gegenstand*). Il en résulte alors non seulement une déqualification de la *chose* (qui ne devient que le prétexte à un ensemble d'investissements subjectifs plus ou moins arbitraires) mais aussi et surtout, une disqualification du sujet par lui-même (qui, se projetant aveuglement dans ses objets, ne s'informe plus auprès d'eux, et perd progressivement sa puissance déterminante). Ainsi, la déspiritualisation qui accompagne les progrès de la pensée identifiante implique un double évidement, lorsque la *chose* n'est plus envisagée comme renfermant une *déterminité* potentielle et que le sujet est privé, aussi, des facultés qui lui permettraient de les relever. Pour le dire en termes plus proprement adorniens, la conscience identifiante s'autoréfie à mesure qu'elle réifie ses objets, puisqu'en se repliant sur elle-même pour se complaire dans la reproduction obstinée de ce qu'elle connaît déjà, une telle conscience réduit tout ce dont elle

¹⁴ MC, p. 269 / GS 10.2, p. 750. Aussi : « L'état de médiation universelle, de réification de toutes les relations entre les hommes sabote la possibilité objective d'une expérience spécifique de la chose même (*der Sache*) – peut-on encore avoir une expérience vivante de ce monde? – et en sabote la capacité anthropologique » (« Introduction », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, op. cit., p. 51 / „Einleitung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, op. cit., p. 69).

¹⁵ DN, p. 211 / GS 6, p. 174.

¹⁶ MM, p. 320 / GS 4, p. 272.

fait l'expérience à un *déjà connu*. L'extériorité ne peut être rencontrée qu'une fois enserrée de force dans le giron de l'intériorité subjective, qu'une fois enfermée dans un champ conceptuel déjà sillonné. Le passage suivant de la *Dialectique de la raison* dresse déjà ce constat lorsque, à l'aide d'une analogie avec la physique, le triomphe de la rationalité instrumentale nous est présenté comme signifiant la victoire des « propriétés extensives » (ce qui, de l'objet, est quantifiable et manipulable) sur les « propriétés intensives » (ce qui, intrinsèque à la *chose*, résiste plus difficilement aux manipulations) :

Le penser se rétrécit, limité à la compréhension de faits isolés. L'établissement de relations conceptuelles est rejeté parce qu'il représente un effort difficile et vain. L'aspect évolutif de la pensée, tout ce qui est d'ordre génétique et intensif (*Intensive*), est oublié et ramené au niveau des données immédiates, de l'extensif (*Extensive*). L'organisation de la vie actuelle ne laisse pas d'espace au moi pour tirer des conséquences intellectuelles¹⁷.

La déqualification de la *chose* (l'annulation de ses particularités, l'aplanissement de ses différences, l'occlusion de sa *déterminité* potentielle) a toujours pour corollaire la déspiritualisation du sujet (la perte de son pouvoir de discrimination et de différenciation). Dans la *Dialectique négative*, le thème de l'*Entgeistung* sera repris puis approfondi lorsque, dès l'introduction, Adorno définit la tâche la plus urgente de la pratique philosophique comme consistant à répondre au « dépérissement (*Absterben*) de l'expérience acquise¹⁸ » : c'est-à-dire à réagir au fait que la conscience identifiante soit actuellement incapable, en raison de son obstination à ne saisir le réel qu'en se projetant sur lui, d'une part de rejoindre cet objet dans ce qu'il a de plus spécifique, et d'autre part, de se rejoindre réflexivement comme étant produit dans et par cette spécificité – seule manière de le déterminer en retour. Ainsi, la conscience identifiante ne serait pas « apte à l'expérience », entendue comme une rencontre avec l'hétérogénéité de la *chose* (comme une *Enttäusserung*, grâce à laquelle le sujet, au contact de ce qu'il n'est pas, se décentre par rapport à lui-même, « sort » de lui-même), mais aussi comme rencontre réflexive avec soi (comme une *Selbstbesinnung*, grâce à laquelle le sujet, se réfléchissant en lui-même, prend acte de ses déterminations matérielles et devient du coup autre chose que le produit passif de ces mêmes déterminations). Aussi est-ce pourquoi

¹⁷ DR, p. 205 / GS 3, p. 223.

¹⁸ MM, p. 49 / GS 4, p. 44.

Adorno parlera du « sujet prisonnier de lui-même¹⁹ » pour décrire l'isolement auquel se confie une conscience repliée sur elle-même et qui ne s'accorde ne lui donne accès à l'objet que moyennant la méditation forcée de ses propres projections impérieuses, c'est-à-dire, encore une fois, moyennant la réduction de la *chose* (*Sache*) à un objet indifférent (*Gegenstand*). Nous avons déjà examiné cette idée d'une déqualification de l'expérience sensible qui, en interdisant l'accès du sujet à l'altérité de la souffrance objective, l'empêche de pâtir avec autrui. Mais il faut à présent l'examiner sous un angle plus proprement épistémique, celui de *Dialectique négative*, afin de bien saisir la nature du défi qui, selon Adorno, attend la pratique philosophique.

Car il s'agit ni plus ni moins, dans ce dernier ouvrage, d'arracher l'expérience humaine à la pensée identifiante en vue de réunir les conditions d'une véritable « expérience spirituelle (*geistige Erfahrung*) ». Mais de quelle expérience s'agit-il? Chose certaine, il ne s'agit pas de réhabiliter une ancienne transcendance métaphysique qui aurait été malencontreusement perdue, de récupérer une immémoriale immédiateté qui aurait été prétendument pervertie ou même de renouer avec la simplicité d'une mode d'expérience primordial. Ce qui est moins certain, en revanche, c'est le type d'expérience spirituelle qu'il nous reste, selon Adorno, à penser : s'il le décrit comme une « expérience pleine et non réduite²⁰ (*unreduzierte Erfahrung*) », une « expérience non réglementée²¹ (*unreglementierte Erfahrung*) » ou même une « expérience déchaînée (*ungegängeten Erfahrung*)²² », c'est davantage pour insister sur le fait que de telles possibilités sont actuellement bloquées que

¹⁹ MC, p. 268 / GS 10.2, p. 749. L'extrait mérite d'être cité en entier : « Ce que la philosophie transcendente louait dans la subjectivité créatrice, c'était le sujet prisonnier de lui-même et qui se le cachait. Dans tout ce qu'il pense d'objectif, il reste prisonnier, comme les animaux le sont de la carapace dont ils cherchent en vain à se débarrasser; sauf que ceux-ci n'ont pas idée de proclamer que leur prison est liberté. On pourrait se demander pourquoi les hommes ont fait cela. L'emprisonnement de leur esprit est parfaitement réel. Le fait qu'en tant que sujets connaissant, ils dépendent de l'espace, du temps et des formes de pensée, révèle leur dépendance par rapport à l'espèce [...]. La captivité a été intériorisée : l'individu n'est pas moins prisonnier de soi qu'il ne l'est de l'universalité et de la société ». Pour sa part, Horkheimer exprime l'idée de la manière suivante : « Les humains sont enfermés dans une coquille, et leurs sentiments contraints de s'y confiner. [...] Parce que complètement incapable de se sentir en communion avec rien ni personne, ils atteignent une sorte de paix, très peu différente de la mort et de l'odeur de mort » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969*, op. cit., p. 49 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 6, p. 201).

²⁰ DN, p. 24 / GS 6, p. 25. [Traduction modifiée]. Sur les différentes acceptions du terme *Erfahrung* dans la *Dialectique négative*, voir FOSTER, Roger, *Adorno : The Recovery of Experience*, New York, SUNY Press, 2008. Sur la « crise de l'expérience » en général, voir MORGAN, Alastair, *Adorno's Concept of Life*, New York, Continuum Press, 2007, pp. 33-38; ainsi que JAY, Martin, "Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament", *Cambridge Companion to Adorno*, eds. Tom Huhn, Cambridge University Press, pp. 129-147.

²¹ DN, p. 154 / GS 6, p. 129.

²² DN, p. 364 / GS 6, p. 295. [Traduction modifiée]

pour définir la forme qu'elles pourraient, effectivement, emprunter. Il vaut mieux, alors, procéder par la négative, en cherchant à identifier le manque à gagner qui résulte d'un dépérissement de l'expérience. Nous aimerions suggérer que ce dépérissement, tel qu'entendu par Adorno, fait subir au sujet une double perte, dans la mesure où il (i) s'interdit l'accès à toute altérité objective (*perte spéculative*), tout en (ii) s'empêchant de se saisir réflexivement comme participant à cette objectivité (*perte réflexive*).

(i) *Perte spéculative*, d'abord : la conscience identifiante, incapable de dépasser le déjà-donné, de transcender le « toujours-semblable (*Immergleichem*) », serait entièrement vouée à l'éternelle reconduction du même. Elle est « conditionnée de telle manière à ce qu'elle soit incapable de penser ou de concevoir quelque chose qui ne soit pas ce qui est²³ ». L'insularité de cette conscience est en effet telle qu'elle se voit non seulement cantonnée dans ses propres catégories – elle se rabat encore et toujours sur des contenus d'expérience déjà assimilés –, mais aussi condamnée à les reproduire aveuglément en les plaquant toujours plus violemment sur un réel qui, inévitablement, lui résiste – mais qui, dans la myopie d'une conscience recroquevillée sur elle-même, en vient alors à ne former qu'une pure « uniformité abstraite²⁴ ». La conscience identifiante n'ose plus véritablement surmonter l'épreuve de l'extériorité, de peur d'y découvrir une contrainte réelle, une dépendance concrète : elle se tient à distance, cloîtrée dans le confort de ses concepts surannés. Ce que Adorno nomme « l'appauvrissement de la force spéculative²⁵ » du sujet (ou encore, « le dépérissement de l'imaginaire²⁶ » [*Verkümmern der Phantasie*]) conduit donc à une incapacité à déborder sur le donné factuel, à aller au-devant et au-delà de ce qui en a déjà été fait. Le jugement subjectif n'est dès lors qu'une « reconstitution répétitive » (un *Nachvollzug* ou une *Nachkonstruktion*, écrit Adorno) qui consiste à affilier le dissemblable au semblable, à intégrer l'inconnu au connu. De là une certaine atrophie de l'imagination, conséquence anthropologique du tabou qui pèse sur l'inassimilé : « La diffamation de l'imagination, l'incapacité à se représenter ce qui n'est pas encore, devient le grain de sable dans les rouages de la machine dès qu'elle se

²³ ADORNO, Theodor W., *The Stars Down to Earth*, op. cit., London-New-York, Routledge classics, 1994, p. 158. [Nous traduisons]

²⁴ DN, p. 15 / GS 6, p. 18.

²⁵ DN, p. 259 / GS 6, p. 214.

²⁶ MC, p. 81 / GS 10.2, p. 537.

voit confrontée à des phénomènes qui ne sont pas prévus dans ses schémas²⁷ ». C'est que toute expérience qui ne se laisse pas univoquement épuiser par le sens préétabli qu'on lui commande est *de facto* écartée. Cette mise à l'écart, bien sûr, occupe une fonction idéologique de première importance, non seulement parce que toute pensée spéculative susceptible de penser de nouvelles possibilités sociales est rendue systématiquement suspecte (« Il faut être réaliste, ainsi le veut l'idéologie; celui qui se laisse aller à rêver se rend suspect, passe pour un paresseux, un propre-à-rien et un menteur²⁸ »), mais aussi et surtout, parce que sa démission ouvre la voie aux spéculations les plus fantasques (« De même que la prohibition a de tout temps ouvert la voie aux produits les plus toxiques, l'interdiction de l'imagination théorique ouvre la voie à la folie politique²⁹ »). Puisque la possibilité d'expériences épistémiques inédites est systématiquement bloquée, le réel s'offre à lui-même sa propre garantie. Le *ce-qui-est*, constamment confirmé, perpétuellement consolidé, se transforme en *il-en-est-ainsi-et-pas-autrement*.

Or, pour Adorno, seule une pensée qui surmonte ses propres contenus en se nourrissant de l'inédit reste digne de ce nom : « [...] la valeur d'une pensée se mesure aux distances qu'elle prend avec la continuité du connu³⁰ ». Inversement, une pensée strictement schématique qui confirme ce qui est déjà intégré, qui consolide le *déjà-connu* et reconduit l'*être-ainsi*, n'en est pas une. Pour le dire en langage kantien, si tout jugement consiste à mettre à relation deux éléments (du latin *jungere*, ou « joindre »), le type de relation que construit la conscience identifiante, qui consiste à intégrer un *datum* sous une rubrique déjà établie – donc, à poser encore et toujours des jugements « déterminants » –, ne peut être que

²⁷ ADORNO, Theodor W., « Introduction », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, op. cit., p. 46 / „Einleitung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, op. cit., p. 62). Aussi : “It is just this taboo of expressing the essence, the depth of things, this compulsion of keeping to the visible, the fact, the datum and accepting it unquestioningly which has survived as one of the most sinister cultural heritages of the Fascist era, and there is a real danger of a kind of pink pseudo-realism sweeping the world after this war [...]” (“What National Socialism Has Done for the Arts”, GS 20.2, p. 423). L'idée est également présente chez Horkheimer : “It seems that even as technical knowledge expands the horizon of man's thought and activity, this autonomy as an individual, his ability to resist the growing apparatus of mass manipulation, his power of imagination, his independent judgment appear to be reduced” (*Eclipse of Reason*, op. cit., p. v).

²⁸ MC, p. 68 / GS 10.2, p. 521. Horkheimer avait, déjà, formulé la même idée : « À l'intérieur des groupes les plus avancés, c'est au théoricien qu'il incombe de manifester cette faculté [de l'imagination], et sa situation n'est pas non plus de tout repos. Tandis que le théoricien de la classe au pouvoir peut atteindre une position relativement sûre, fût-ce après des débus difficiles, dans l'autre camp le théoricien est considéré parfois comme un ennemi et un criminel, parfois comme un utopiste étranger à la réalité du monde, et la contreverse à son sujet n'est même pas définitivement éteinte après sa mort » (HORKHEIMER, Max, « Théorie critique et théorie traditionnelle », *Théorie critique et théorie traditionnelle*, op. cit., p. 54 / *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 4, p. 194).

²⁹ DR, p. 15 / GS 3, p. 13.

³⁰ MM, p. 110 / GS 4, p. 90. [Traduction modifiée]

classificatoire et ne pourra jamais obliger à la construction d'une nouvelle taxinomie conceptuelle, qui se laisserait déterminer à l'aune d'un *datum* inédit, obligeant à une reconfiguration conceptuelle – donc, à donner lieu à des jugements « réfléchissants » ou « esthétiques³¹ ». L'objet restera toujours tributaire du concept, mais jamais l'inverse. Si bien que la pensée identifiante, dans sa peur, délirante, d'être prise au dépourvu par le réel, signale ni plus ni moins la fin du *jugement* entendu comme capacité d'excéder l'existant. Car « [s]i l'on chasse l'imagination, le jugement, ce véritable acte de connaissance, sera lui aussi exorcisé³² ». Ainsi :

Seul celui qui n'accepte pas passivement ce qui est donné pense; depuis le primitif qui réfléchit à la manière de protéger son petit feu contre la pluie, ou de se mettre à l'abri de l'orage, jusqu'à l'*Aufklärer* qui élabore les voies par lesquelles l'humanité pourrait sortir de l'immatunité dont elle est seule responsable, en s'intéressant à son autoconservation³³.

(ii) Mais la perte des *forces spéculatives* du sujet (son atrophie imaginative) s'accompagne aussi d'une perte de ses *forces réflexives* (d'un dépérissement de ses capacités réceptives) : car non seulement une conscience entièrement concentrée en elle-même n'accède-t-elle plus à l'objectivité *extrasubjective* qui échappe à ses efforts, mais elle reste incapable de faire un retour, réflexivement, sur l'objectivité *intrasubjective* qu'elle comporte en son propre sein – et pour cette raison, qu'elle reconduit de plus bel. Car la *chose* qu'elle dénie n'est rien d'autre que la *chose* qu'elle porte en elle. C'est là, encore une fois, la dialectique de la dénégation dans laquelle s'enfonce la conscience bourgeoise : la reconduction par le sujet de l'hétéronomie naturelle et sociohistorique est à la mesure même du désaveu qu'elle lui oppose. C'est ce qui permet de comprendre, par exemple, la violence inouïe qu'exerce la conscience bourgeoise, au nom de sa probité rationnelle, sur une nature non rationnelle qui lui rappelle l'hétéronomie naturelle dont elle ne peut triompher : si elle s'acharne à exploiter à outrance la nature, non seulement au-delà de ses besoins réels mais au

³¹ Sur ce point, voir BERNSTEIN, J.M. (*Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 306-19) et FOSTER, Roger (*Adorno : The Recovery of Experience*, New York, SUNY Press, 2008, p. 3).

³² MM, p. 166 / GS 4, p. 139.

³³ MC, p. 282 / GS 10.2, p. 765. Aussi : « C'est le bonheur amer de la pensée, si toutefois elle n'usurpe pas son nom, que de pouvoir se dépasser elle-même, et que de voir plus loin que le bout de son nez; peut-être même est-ce là ce qui décide de son authenticité » (QUF, p. 294 / GS 16, p. 495); « Et pourtant, chercher hors des sentiers battus, haïr la banalité et rechercher le neuf, ce qui n'a pas encore été appréhendé par le mode en pensée dominant, voilà la dernière chance de la réflexion » (MM, p. 91 / GS 4, p. 75); « La seule manière d'appréhender la réalité et d'en avoir une expérience véritable est d'aller au-delà des donnés immédiats de l'expérience » (LGF, pp. 46-47. [Nous traduisons]).

péril même de la vie sur terre, ce que cette nature lui rappelle ses dépendances concrètes. C'est ce qui explique, aussi, le fantasme de l'atemporalité (*Zeitlosigkeit*) qu'entretient cette même conscience bourgeoise qui, toujours au nom de sa prétendue pureté, refuse – avec un entêtement qui la trahit – d'admettre en son sein son historicité constitutive (ce que Adorno appelle « l'historicité interne du penser³⁴»), que ce soit sur le plan du contenu du penser ou sur celui de sa forme : si « l'atemporalité à laquelle, peut-être pour compenser son propre caractère éphémère, la conscience bourgeoise aspire, est le summum de son aveuglement³⁵ », c'est qu'elle l'enchaîne à ses contingences historiques alors même que celles-ci sont désavouées. On n'a qu'à penser, ici, à l'aveuglement de l'entrepreneur libéral qui, croyant se rendre libre en se vouant tout entier à des impératifs économiques hétéronomes, est incapable de penser, pour lui ou pour les autres, un type de subjectivité autre. Plus le sujet tient obstinément à son autonomie abstraite, moins il s'autonomise effectivement. La seule manière, *critique*, de briser ce cercle, serait par l'autoréflexion du sujet par le sujet, par un sauvetage anamnésique de son inaliénable médiatité matérielle :

À l'état non réconcilié, la non-identité est éprouvée comme négatif. Face à cela le sujet se replie sur lui-même et se retranche dans la plénitude de ses modes de réaction. Seule une autoréflexion critique (*kritische Selbstreflexion*) le garde de l'étroitesse de sa plénitude et l'empêche d'ériger un mur entre lui et l'objet, de supposer que son être-pour-soi soit en soi et pour soi³⁶.

Ici, donc, nous avons déjà une première indication concernant l'« expérience pleine et entière » envisagée par Adorno : l'isolement auquel se confine une conscience qui ne se comprend que comme un mécanisme de processus classificatoires agissant sur une objectivité indifférenciée devra être brisé par une activité de l'esprit qui, permettant à la conscience de faire retour sur sa propre matérialité de manière à la forcer à y reconnaître une instance constitutive (qui réhabilite les forces *réflexives* du sujet), mais permet d'apprécier tout ce qu'il, à même l'hétérogénéité de la *chose*, se refusait de relever (qui réhabilite les forces *spéculatives* du sujet). Ou alors, inversement, la « respiritualisation » de l'expérience passe par un sauvetage de la capacité du sujet à la spiritualisation de ses objets – seule manière

³⁴ DN, p. 72 / GS 6, p. 64.

³⁵ DN, p. 73 / GS 6, p. 64.

³⁶ DN, p. 44 / GS 6, p. 41. [Traduction modifiée]

d'excéder ce qu'ils lui imposent –, sachant tout de même que cette récupération n'est possible que moyennant la prise en compte réflexive de ce qui, dans la *chose*, appelle à une telle spiritualisation – des déterminations objectives qui motivent, en première instance, l'esprit. Si pour Adorno, « [l]'actuelle perte d'expérience (*der gegenwärtige Erfahrungsverlust*) pourrait bien [...] coïncider avec le refoulement acharné de la mimésis³⁷ (*erbitterter Verdrängung der Mimesis*) », cette perte est double : elle empêche la conscience de penser l'inaliénable affinité mimétique qui la lie à son *être-émergé* matériel (d'accéder réflexivement à sa propre objectivité *infrasubjective*) et, ainsi, la condamne à ne plus jamais pouvoir s'autodéterminer (à ne jamais pouvoir tirer de forces spéculatives de l'hétérogénéité *extrasubjective*).

C'est donc là tout le paradoxe, ou pour mieux dire, la dialectique à laquelle convie la théorie de la connaissance adornienne : ce n'est qu'après s'être admis contraint par la *chose* que le sujet pensant, tout en brisant l'illusion d'un *être-en-soi* du concept, peut aussi retrouver ce « plus du concept », ce léger avantage spéculatif de la pensée sur ses déterminations objectives. Nous y reviendrons puisque, selon nous, le correctif mimétique que Adorno entend opposer à la conscience identifiante comporte précisément ce double aspect : il nécessite à la fois un retour du sujet sur sa propre matérialité (une « destitution » matérialiste de la conscience qui en « désensorcelle » les concepts) et une confrontation critique de ce même sujet avec la *chose* qui le produit (une « dislocation » réflexive de la conscience par rapport au réel dans lequel il s'est englué). De cette façon, l'extériorisation mimétique du sujet – sa mise à distance réflexive par rapport à lui-même – serait la contrepartie critique de la captivité catégorielle à laquelle se condamne une conscience identifiante repliée sur elle-même. Mais avant cela, il nous faut rendre compte de la deuxième grande crise de la pensée identifiante, qui met en cause et en péril, cette fois, la pratique philosophique elle-même.

3.1.2. Crise de la pratique philosophique : *Entdenken*, ou la fin des grands efforts idéalistes

Adorno ne cesse de souligner la situation précaire dans laquelle se retrouve la philosophie, et de lui rappeler la nécessité d'intégrer cette précarité dans sa pratique même. Le constat est constant : la réflexion philosophique s'empêtre progressivement dans ses apories, et ne pourra s'en extirper qu'en poussant au paroxysme ses propres paradoxes. Mais à quoi

³⁷ TE, p. 456 / GS 7, p. 489.

tient, précisément, cette précarité? Ce n'est pas simplement que la sectorisation du travail intellectuel condamne la pratique philosophique à une surspécialisation débilante, ou que les progrès fulgurants des sciences naturelles arrachent au questionnement philosophique ses anciennes compétences, ou que le pragmatisme rampant de la société en vient à coloniser la vie intellectuelle pour la soumettre à des impératifs utilitaires, ou même que la bureaucratisation de l'esprit condamne toute pensée originale. Autrement dit, ce n'est pas simplement que l'idéologie s'immisce aussi dans les zones prétendument autonomes de l'esprit. La difficulté tient surtout à ce que, suite à l'effondrement des grands systèmes idéalistes – ou « après l'échec des derniers grands efforts³⁸ » –, la question de la *pertinence* de la pensée philosophique comme mode d'investigation intellectuelle, c'est-à-dire de sa compétence à fournir un quelconque sens, se pose avec une toute nouvelle acuité. La philosophie, revenue de ses erreurs idéalistes, est-elle toujours à même de répondre à ses propres questions? Peut-elle, une fois dépassée par les événements historiques, conserver ses anciennes aspirations? Plus exactement, si comme le veut la formule qui sert d'ouverture à la *Dialectique négative*, « [l]a philosophie [...] se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué³⁹ », doit-on comprendre ce sursis comme un sursaut *post mortem*, ou comme un départ nouveau? La question n'est pas, pour Adorno, que rhétorique : devant la perspective bien réelle de sa dissolution, la philosophie, si elle se veut lucide, doit commencer par régler son propre cas.

D'où l'intérêt, pour nous, de revenir au manuscrit de « L'actualité de la philosophie » (« Die Aktualität der Philosophie ») leçon inaugurale prononcée par Adorno à l'Université de Francfort en mai 1931. Ce texte programmatique, qui n'aura pas été publié du vivant de son auteur, comporte l'avantage de présenter, en condensé, la problématique qui lors des décennies à venir motivera la critique adornienne. Ce texte poursuit deux objectifs principaux : (i) il s'agit d'abord pour Adorno de présenter un état des lieux de la pratique philosophique, en renvoyant les apories actuelles de la réflexion à une « crise de l'idéalisme » plus profonde,

³⁸ ACTU, p. 14 / GS 1, p. 331. [Traduction modifiée]

³⁹ DN, p. 11 / GS 6, p. 15.

pour ensuite (ii) jeter les bases d'une pratique interprétative qui, à la fois dialectique et matérialiste, pourra éviter les écueils actuels de la pensée postidéaliste⁴⁰.

(i) La leçon débute donc, comme on pouvait s'y attendre, avec un constant de crise : un écart toujours plus grand se creuse entre le concept et la *chose* – « l'adéquation (*Angemessenheit*) de la pensée à l'être comme totalité s'est désagrégée⁴¹ » –, si bien que la réflexion, tournant à vide, ne peut plus prétendre comme jadis enserrer la totalité de ce qui est. La cause de cette disjonction, de ce divorce de l'esprit avec ce qu'il vise, serait la suivante : suite à l'affaïssement progressif – depuis le milieu du XIX^e siècle – des grands systèmes idéalistes, l'instrument privilégié de ceux-ci, la *ratio* autonome, s'avère de moins en moins apte à déployer à partir d'elle-même des concepts et catégories qui puissent se conformer à l'étant – qui correspondraient, nous dit Adorno, à « la plénitude du réel⁴² (*die Fülle des Wirklichen*) ». Ainsi, la présente crise de l'idéalisme serait à comprendre comme la « crise de la prétention philosophique à la totalité⁴³ », c'est-à-dire comme le moment où la pensée doit non seulement revoir à la baisse ses attentes totalisantes, mais briser l'illusion qu'entretiennent de telles attentes. Tâche à laquelle, précise Adorno, les derniers avatars de l'idéalisme refusent de s'atteler : ce serait le cas, par exemple, du néokantisme de l'École de Marburg, dont le formalisme tient obstinément à déduire le contenu de l'étant à partir des seules catégories structurelles du sujet, et bloque ainsi l'accès à l'empirie qui est pourtant constitutive de ces mêmes catégories; ou encore, à l'autre bout du spectre néoïdéaliste, ce serait le cas de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) d'un Simmel, qui en voulant rester au plus près du réel qu'elle interroge, finit par la doter d'une dignité transcendantale, et s'empêche donc au final d'interroger son historicité constitutive. Pire encore, poursuit Adorno, la seule alternative alors proposée à de telles disqualifications subjectivistes de l'empirie consiste apparemment à s'incliner devant celle-ci : en effet, les tentatives récentes visant à dissoudre la pratique philosophique dans la science – depuis la première école de Vienne, selon Adorno, mais aussi, avec les sciences sociales naissantes – croient pouvoir faire l'économie de toute réflexion du

⁴⁰ Notre interprétation de cette leçon inaugurale s'inspire en partie de l'analyse qui en est offerte par Pierre-François NOPPEN (*Marx, Horkheimer, Adorno et le projet d'une théorie post-hégélienne de la dialectique*, thèse rédigée sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris IV-Sorbonne, 2007, pp. 292-321).

⁴¹ ACTU, p. 7 / GS 1, p. 325.

⁴² ACTU, p. 8 / GS 1, pp. 325-326.

⁴³ ACTU, p. 8 / GS 1, p. 326.

sujet sur ses propres présupposés et s'en remettre de manière précritique à un donné prétendument immédiat. Cela a pour conséquence non seulement de censurer la philosophie (qui, science parmi les sciences, perd toute sa spécificité), mais de l'astreindre à l'existant (à la contraindre, encore une fois, à confirmer le *ce-qui-est*).

Ainsi donc, dans le champ de ruines postidéaliste, la philosophie serait confrontée à un faux dilemme : soit elle s'entête à puiser le sens du réel à même l'intériorité du sujet (auquel cas, en passant sous silence la *médiateté* objective du concept, elle se condamne à un formalisme abstrait), soit elle rend ses armes spéculatives en capitulant devant l'objet (auquel cas, méconnaissant la *médiateté* subjective de l'objectivité, elle accuse un lourd déficit réflexif).

(ii) Comment, dès lors, briser la fausse alternative qui oblige, soit à une presbytie idéaliste, incapable de saisir l'empirie pour ce qu'elle est, soit à une myopie positiviste, incapable de voir au-delà du *ce-qui-est*? En repensant la fin et les moyens de l'interrogation philosophique. Cela implique, alors, deux gestes : que la pratique philosophique renonce à toute visée totalisante, qu'elle cesse de s'évertuer en vain à épuiser (définitivement) et à embrasser (intégralement) le sens du réel – concession qui n'est pas une démission de la pensée puisqu'elle devra prendre la forme d'une autoréflexion critique de la philosophie sur la portée et les limites de ses propres efforts de conceptualisation; qu'elle recentre son regard sur l'effectivité (*Wirklichkeit*), dans son historicité la plus particulière, afin de retrouver derrière la façade réifiée de la réalité (*Realität*) la vérité sociale qu'elle occulte – virage interprétatif qui n'est pas une chute de la pratique philosophique dans l'arbitraire de spéculations subjectives, mais sa transformation en herméneutique matérialiste et dialectique de la réalité sociohistorique. Il ne s'agit donc pas, ici, de briser la fausse alternative de l'idéalisme et du positivisme en ouvrant une troisième voie inédite, et encore moins d'emprunter une voie mitoyenne : l'objectif consiste plutôt à renvoyer ces deux mauvais extrêmes dos-à-dos, de manière à ce qu'ils se corrigent, et même se sauvent, mutuellement. Car autant l'insistance positiviste sur le déjà-donné l'empêche d'interroger la médiation subjective de toute donation, autant elle peut encore servir de correctif aux divagations abstraites de l'idéaliste – ce que voudra récupérer le « regard micrologique » de l'interprétation philosophique, qui exigera une immersion constante dans les détails les plus « familiers » du *ce-qui-est*. Inversement, autant les abstractions idéalistes bloquent l'accès aux déterminations concrètes de la conscience,

autant elles tendent déjà à outrepasser l'existant pour en identifier les conditions de possibilité – ce dont pourra tirer profit, aussi, une pratique interprétative qui entend recouvrer puis renouveler les forces spéculatives de la pensée. Examinons de plus près ces deux gestes qui, aux yeux d'Adorno, ressemblent dangereusement à une « dissolution (*Auflösung*) de tout ce qui s'appelait jusqu'ici philosophie⁴⁴ ».

Cette transformation de la conscience philosophique sera rendue possible, dans un premier temps, par un retranchement volontaire de la pensée philosophique, qui l'oblige non seulement à délaisser ses anciennes visées totalisantes (c'est-à-dire à cesser d'entretenir le fantasme idéaliste d'une *adaequatio rei et intellectus* parfaite), mais l'enjoint ensuite à une autocritique de ses propres insuffisances historiques et déficiences structurelles (à un examen sans compromis de son incapacité actuelle à venir à bout, conceptuellement, de la *chose*). De cette manière, non seulement la pensée doit-elle « d'emblée renoncer à l'illusion [...] selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la totalité du réel⁴⁵ », mais elle doit aussi tirer toutes les conséquences de ce blocage en interrogeant ses propres manquements. C'est un thème récurrent de la critique adornienne : la conscience identifiante doit être destituée, doit être rappelée à ses contraintes réelles – de manière à rompre la « confiance flatteuse⁴⁶ » de l'esprit en son autosuffisance –, en même temps que l'objet doit être renvoyé à ses conditions d'émergence – de manière à briser l'illusion d'une donation sans méditation. Cela passe, plus exactement, par une reconnaissance de l'historicité constitutive de toute conscience (puisque le sujet du donné reçoit sa forme particulière en fonction des configurations historiques changeantes qui l'informent) comme de tout objet de connaissance (qui ne doit jamais être tenu, tel un donné invariable, pour acquis, mais interprété « comme un signe dont il [...] incombe de lever l'énigme⁴⁷ »). L'ancienne totalité est ainsi déconstruite de l'intérieur, lorsque la *ratio* prend conscience et de sa propre temporalité, et de celle de ses objets. Ce n'est qu'en se prenant *comme* et *pour* objet, réflexivement, que la conscience peut ensuite approcher ses objets. Ce retranchement, ce repliement critique de la pensée sur elle-

⁴⁴ ACTU, p. 22 / GS 1, p. 339.

⁴⁵ ACTU, p. 7 / GS 1, p. 325.

⁴⁶ DN, p. 265 / GS 6, p. 218.

⁴⁷ ACTU, p. 16 / GS 1, p. 334.

même exige une intransigeante réflexivité et ce, au risque même d'un certain esseulement, c'est-à-dire au risque même de devoir sombrer dans une « négativité stérile⁴⁸ » :

[L]'exclusion rigoureuse de toutes les questions ontologiques au sens traditionnel, le fait d'éviter des concepts généraux invariants – y compris, par exemple, celui d'homme –, l'élimination de toute représentation d'une totalité autosuffisante de l'esprit, y compris d'une « histoire de l'esprit » close sur elle-même [...] : ces postulats se mettent à ressembler de près à une dissolution de ce qui s'appelait jusqu'ici philosophie⁴⁹.

Ce retour réflexif de la conscience critique sur ses propres conditions n'est pourtant pas une capitulation, puisqu'il s'agit d'un repli stratégique. Si elle se doit d'abandonner toute vision totalisante, c'est pour mieux aiguïser son regard et le faire porter de manière plus pénétrante encore sur ce qui consistait jusqu'alors son point aveugle : la vérité sociale qui se dissimule – mais aussi, se découvre – dans les particularités du *ce-qui-est*. Particularités qui, comme ces « rebuts du monde phénoménal⁵⁰ (*Abhub der Erscheinungswelt*) » dont parle Adorno en citant Freud, étaient bien sûr occultées par les philosophies totales de la tradition, mais qui portent encore les marques de leur échec. L'indice de la vérité est dès lors à relever du côté du détail, du trivial, du petit, de toutes ces quantités jusqu'alors jugées négligeables : car le négligé en dit toujours davantage sur ce qui le néglige que sur lui-même. D'où, donc, le « virage interprétatif » que doit emprunter, selon Adorno, la critique, qui consiste non seulement à ancrer toute réflexion dans sa *concrétude* constitutive – à « concentrer des questions philosophiques sur des complexes intrahistoriques concrets dont elles ne doivent pas être détachées⁵¹ » – mais à voir dans cette même *concrétude* une « énigme » qui à la fois recèle et occulte un contenu proprement social – de « construire des clefs devant lesquelles s'ouvre subitement la réalité⁵² ». Ainsi, les « traces (*Spuren*) » et les « ruines (*Trümmern*) » de l'ancienne totalité idéaliste sont autant de signes qui, une fois agencés en figures, constituent un texte où se lisent en même temps un ensemble de médiations sociales insoupçonnées et de nouvelles possibilités de médiations. Où se lisent, autrement dit, la genèse d'une nature

⁴⁸ ACTU, p. 22 / GS 1, p. 339.

⁴⁹ ACTU, p. 22 / GS 1, p. 339.

⁵⁰ ACTU, p. 19 / GS 1, p. 336.

⁵¹ ACTU, p. 22 / GS 1, p. 339.

⁵² ACTU, p. 23 / GS 1, p. 340.

seconde pétrifiée, et la perspective d'une nature autre. Cela ne veut surtout pas dire que l'énigme puisse être résolue, ou que le texte doive être définitivement déchiffré : en effet, car non seulement « le texte que la philosophie a à lire est incomplet, contradictoire et friable⁵³ », mais ce texte ne s'épuise jamais dans un « sens » qui pourrait être positivement formulé. Ce sens, toujours, ne se dégage que négativement, dans une obstination critique qui ne se satisfait jamais de la factualité immédiate, mais qui la défamiliarise dans l'espoir d'y puiser, par la négative, de nouveaux possibles. C'est par là, précisément, que la réflexion philosophique pourra reprendre ses forces spéculatives, et regagner sa spécificité vis-à-vis des sciences empiriques :

En clair : l'idée de la science est la recherche (*Forschung*), celle de la philosophie l'interprétation (*Deutung*). Le grand paradoxe, peut-être le paradoxe permanent de la philosophie reste le suivant : le philosophie doit nécessairement, prétendant à la vérité, procéder continuellement de manière interprétative, sans jamais posséder une clé certaine pour l'interprétation; il ne lui est rien donné de plus que des indications fugitives, évanescentes, dans les figures énigmatiques de l'étant et dans leurs étranges enchevêtrements (*wunderlichen Verschlingungen*)⁵⁴.

Bien entendu, cette nouvelle pratique philosophique, qui oblige le sujet à prendre acte de ses propres limites tout en le forçant à n'envisager ses objets que dans l'optique étroite d'un travail interprétatif rigoureusement intrahistorique, ne pourra jamais remplir les promesses de la pensée identifiante. Le fantasme d'une saisie intégrale et définitive du réel par les moyens du concept puis, partant, d'une adéquation harmonieuse du sujet et de l'objet, est à jamais brisé. En revanche, la transformation de la conscience philosophique préconisée par Adorno permettrait à tout le moins d'identifier les failles au sein de l'ancienne totalité, puis dans les interstices que creuse la critique, de laisser entrevoir, négativement, la possibilité d'un rapport autre à l'expérience : « Car l'esprit n'est sûrement pas capable de produire ou de comprendre la totalité du réel; mais, à échelle réduite, en petit, il permet d'y pénétrer et, à ce niveau, de faire exploser le cadre du simple étant⁵⁵ (*die Maße des bloß Seienden zu sprengen*) ». Nous le verrons dans ce qui suit, cela n'est possible que si la pratique philosophique cesse

⁵³ ACTU, p. 17 / GS 1, p. 334.

⁵⁴ ACTU, pp. 16-17 / GS 1, p. 334.

⁵⁵ ACTU, p. 27 / GS 1, p. 344.

définitivement de construire des châteaux de sable idéalistes, et s'attarde, sans compromis, à une critique des contraintes qui pèsent sur tout effort de conceptualisation.

3.1.3. Crise du concept : insuffisance et surabondance de l'identification conceptuelle

La crise de la pratique philosophique, annoncée puis analysée dans le texte programmatique de 1931, ne fera bien sûr que s'aggraver, aux yeux d'Adorno, lors des décennies suivantes. Mais les stratégies critiques que Adorno entend y opposer, aussi, s'affineront. Ainsi, l'approche « constellatoire » d'inspiration benjaminienne qui est à peine esquissée dans le texte de 1931 – alors que Adorno recommande à l'interprétation philosophique de résoudre ses énigmes en formant des « agencements expérimentaux variables⁵⁶ » de figures théoriques provisoires – sera précisée dans la *Dialectique négative* lorsque la tactique critique qui consiste à faire entrer les concepts en constellations sera plus explicitement comprise comme une manière de pallier les abstractions réductrices qui accompagnent inévitablement tout effort de conceptualisation : « Les constellations seules représentent de l'extérieur ce que le concept a amputé à l'intérieur, ce plus qu'il veut être aussi fortement qu'il ne peut l'être⁵⁷ ». Ou encore, l'idée d'une « imagination exacte (*exakte Phantasie*) » qui, encore largement tributaire de Benjamin en 1931, et dont la stratégie consiste à pénétrer au plus profond de la réalité sociohistorique de manière à y dégager des images révélatrices d'une vérité sociale occultée – des « images historiques [qui] ne constituent pas le sens de l'existence mais résolvent et dissolvent les questions [sociales] posées par elle⁵⁸ » –, cette imagination spéculative donc informera le « regard micrologique » de la *Dialectique négative*, dans lequel les plus petites particularités matérielles du monde phénoménal contredisent leurs propres subsomptions conceptuelles : regard qui repère, à même les « traits intramondains les plus infimes⁵⁹ », le « presque rien⁶⁰ » qui contredit les visées totalisantes de la *ratio* idéaliste. Ces résonances laissent croire, comme le soutiennent

⁵⁶ ACTU, p. 18 / GS 1, p. 335.

⁵⁷ DN, p. 200 / GS 6, p. 164.

⁵⁸ ACTU, p. 24 / GS 1, p. 341. Concernant l'influence qu'exerce sur Adorno la conception benjaminienne de l'« image historique » (et la critique qu'il lui oppose), voir TIEDEMANN, Rolf, « Concept, Image, Name. On Adorno's Utopia of Knowledge », *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, ed. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, pp. 123-145.

⁵⁹ DN, p. 492 / GS 6, p. 400.

⁶⁰ DN, p. 491 / GS 6, p. 399.

certain commentateurs, que l'ensemble de la pensée adornienne se trouve déjà, sous forme embryonnaire, dans ce court texte de jeunesse⁶¹.

Il reste que, entre la leçon inaugurale de 1931 et les derniers ouvrages des années 1960, l'approche adornienne se modifie sensiblement : si la critique des apories de la *ratio* bourgeoise reste tout aussi constante, elle s'attardera davantage, plutôt qu'aux défis *conjoncturels* que doit relever la pratique philosophique (en premier lieu : traverser la crise de l'idéalisme), aux déficiences *structurelles* avec lesquelles toute conceptualisation doit composer, à commencer par sa tendance inhérente à l'annulation de la *déterminité* potentielle de la *chose* et à la suppression de toute médiation subjective. Autrement dit, la précarité de la pratique philosophique sera de moins en moins circonstancielle, et de plus en plus principielle : le mouvement même du concept sera mis en cause. Surtout, il s'agira pour Adorno d'interroger la logique interne du processus d'*identification* au cœur de toute conceptualisation, de manière à en comprendre les rouages internes, d'en marquer les limites, mais aussi de mettre au jour les possibilités épistémiques qu'elle bloque et qu'elle seule peut libérer. Ce n'est en effet qu'en examinant de manière immanente les carences du concept, dans ses replis les plus intimes, que celui-ci pourra s'apporter ses propres correctifs. Ce n'est, autrement dit, qu'une fois poussée jusqu'au bout de sa propre logique que l'identification conceptuelle, en implosant, libèrera dans son effondrement la possibilité d'une approche conceptuelle autre. De là l'importance de traverser *de l'intérieur* le processus identifiant jusqu'à ce que, révélant de lui-même ses propres insuffisances, il puisse ouvrir à de nouvelles rencontres épistémiques : autrement dit, de là l'importance de « surmonter par le concept le concept⁶² » ou d' « arriver au-delà du concept par le concept⁶³ », c'est-à-dire « d'avancer, avec les moyens de la logique, au lieu du principe de l'unité et de la toute-puissance de concept souverain, l'idée de ce qui échapperait à l'emprise d'une telle unité⁶⁴ ». Telle sera la préoccupation principale de la pensée tardive d'Adorno : retrouver l'autre de l'identification conceptuelle à même l'identification conceptuelle.

⁶¹ BUCK-MORSS, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, Free Press, 1977, pp. 23-26.

⁶² DN, p. 19 / GS 6, p. 21.

⁶³ DN, p. 26 / GS 6, p. 27.

⁶⁴ DN, p. 8 / GS 6, p. 10.

Encore faut-il, avant cela, pouvoir rendre compte des manquements propres à la logique identifiante; or, la *Dialectique négative* les évoque davantage qu'elle ne les explique. Vaut mieux, pour commencer, se tourner vers les quatre séries de *Vorlesungen* livrées entre 1960 et 1966, période qui précède la publication du *magnum opus* adornien et lors de laquelle le projet d'une critique du concept dans et par le concept est échafaudée. La toute première séance de la session d'automne 1965 (en date du 9 novembre) est particulièrement éclairante à cet égard, puisque Adorno y présente ses ambitions critiques d'une manière remarquablement concise, en insistant sur l'importance de penser, avant toute chose, « le caractère contradictoire du concept⁶⁵ ». Cette contradiction, précise Adorno avec précaution, tient à ce que deux différences opposent le concept à ce qu'il conceptualise : le concept est toujours *moins* que son objet (en ce qu'il n'en épuise jamais définitivement le sens, c'est-à-dire n'en rassemble jamais une fois pour toutes la *déterminité* potentielle) et *plus* que ce même objet (en ce qu'il esquisse par anticipation un *ce-qui-pourrait-être*, ou déborde sur l'existant en dégageant ponctuellement cette même *déterminité* potentielle). Si le concept n'atteint jamais de manière définitive sa cible, c'est donc qu'il est en même temps *en deçà* et *au-delà* de son contenu; il passe sous silence les particularités de l'objet, tout en en disant plus que ce que cet objet ne lui dicte. Comment est-ce possible? Comment le concept peut-il, vis-à-vis de son objet, accuser un déficit et bénéficier d'un surplus de sens? Comment peut-il, en même temps, être *déficient* et *excessif*? Examinons successivement ces deux aspects.

L'accent doit d'abord être placé, indique Adorno, sur le fait que la contradiction que reconduit tout effort de conceptualisation n'est pas à situer « *entre* les concepts », comme si la difficulté tenait à ce que divers concepts pointent vers diverses significations, ou même à ce qu'ils s'excluent mutuellement, mais « *dans* le concept » même, c'est-à-dire ici encore, dans la « nature contradictoire du concept » en tant que telle. La contradiction ne résulte donc pas uniquement d'un quelconque usage maladroit ou d'une quelconque application imprudente du concept puisque les lacunes de ce dernier sont structurelles. « Penser signifie identifier », rappelons-le, et toute identification est, du moins dans son élan initial, un échec partiel. Ainsi, la déficience du concept peut être comprise en premier lieu comme une *insuffisance*, dans la mesure où il ne suffit jamais à rendre compte, intégralement, de la *déterminité* toujours

⁶⁵ VND, p. 17. [Nous traduisons]

changeante de son objet. C'est pourquoi une critique du concept doit viser, selon Adorno, à déceler puis à creuser l'écart entre ce que le travail conceptuel prétend par et pour lui-même accomplir, à savoir une saisie définitive de l'objet qu'il réclame, et l'entièreté effective des qualités que comporte sa *choséité*, à savoir la richesse que lui confère son historicité : « Ce grâce à quoi la dialectique négative pénètre ses objets sclérosés, c'est la possibilité dont leur réalité les a spoliés, possibilité qui pourtant se montre en chacun d'eux⁶⁶ ». À l'inverse, l'esprit qui s'arme de concepts en vue de triompher du réel, qui les plaque sur l'objectivité une seule et bonne fois pour toutes, ne pourra jamais en venir à bout : une différence se fera toujours jour. Le problème, bien sûr, tient à ce que la conscience identifiante qui, en raison de son déficit réflexif, reste aveugle à ce qu'elle fait subir à ses objets, cherche obstinément à aplanir la moindre différence qui l'opposerait à ceux-ci, c'est-à-dire à éliminer le moindre rappel de son insuffisance. Le principe de l'identité, en effet, est défini par Adorno, dans la leçon qui nous occupe, comme « l'aspiration intrinsèque de *tout* esprit à transformer toute altérité qui s'y présente ou qu'il rencontre en quelque chose de semblable à lui-même, et de cette manière, à l'entraîner dans sa sphère d'influence⁶⁷ ». Si la conscience identifiante souhaite annuler la spécificité chosale de ses objets en l'assimilant à ce qu'elle a déjà assimilé, donc à transformer la *Sache* en *Gegenstand*, c'est que tout restant d'altérité non subsumé offre un démenti à ses visées totalisantes. La moindre différence lui restera intolérable. C'est pourquoi, paralysée par la peur de se perdre dans l'opacité de l'inassimilé, elle s'en défend en paralysant, par prévention, ses objets.

L'idée d'une insuffisance structurelle est présentée de manière étonnamment claire dans le passage suivant. Il convient de le citer intégralement, tant il explicite ce qui constitue, aux yeux d'Adorno, les déficiences dont il est question :

Mais si vous me permettez de l'illustrer ainsi, je peux le résumer simplement. Si je subsume une série de caractéristiques, une série d'éléments, sous un concept, ce qui se produit normalement dans la construction de ce concept (*Begriffsbildung*), c'est que j'abstrais une caractéristique particulière de ces éléments, qu'ils ont en commun : et cette caractéristique sera alors le concept, elle représentera l'unité de tous les éléments qui possèdent cette caractéristique. Ainsi, en les subsumant tous sous ce concept, je dis aussi que A est tout ce qui est compris sous cette unité, j'inclus alors nécessairement d'innombrables déterminations qui *ne sont pas* intégrées aux éléments individuels

⁶⁶ DN, p. 70 / GS 6, p. 62.

⁶⁷ VND, p. 21. [Nous soulignons et traduisons].

contenus dans ce concept. [...] Lorsqu'un B est défini comme un A, il est toujours en même temps *différent de* et *plus que* le A, le concept sous lequel, au moyen d'un jugement prédicatif, il est subsumé⁶⁸.

Ce qui est donc ici mis en cause, c'est l'indifférenciation vers laquelle tend, de par son principe même, l'abstraction : celle-ci est, en première instance, un isolement, donc une exclusion, donc une réduction. C'est pourquoi le rapport du concept à ce qu'il conceptualise ne saurait être compris comme liant indissolublement un tout-englobant (*Umfassenden*) à un tout-englobé (*Umfassten*), mais comme un rapport de proximité plus ou moins approximatif, et plus ou moins dynamique suivant l'approche adoptée – c'est-à-dire, ici, socialement favorisée. À y regarder de plus près – et en examinant, au-delà des *Vorlesungen* des années 1960, la *Dialectique négative* elle-même – il est possible de constater que cette tendance vers l'indifférenciation dans et par l'abstraction conceptuelle reste, aux yeux d'Adorno, problématique à au moins trois égards. Abstraire le concept d'un objet pour ensuite le maintenir dans une adéquation fixe revient, pour Adorno, à le restreindre de trois différentes manières.

(i) Premièrement, et c'est sans doute l'élément auquel il s'attarde davantage, il faudrait souligner le caractère *nivelant* de l'abstraction, qui n'assure l'unité de ses concepts qu'au détriment de l'unicité historique des objets qu'ils embrassent. C'est que l'abstraction opère suivant une double logique, celle de l'extension (elle subsume de plus en plus de particularités sous de moins en moins de catégories) et de l'exclusion (ces subsomptions écartent et annulent tout ce qui ne cadre pas avec ses classifications). Ainsi, la construction de concepts occasionne, paradoxalement, à la fois un gain et une perte de *déterminité*, puisque la *chose* est offerte à la cognition au moment même où il en sacrifie la spécificité. Ou encore, la voie d'accès ouverte, grâce à l'abstraction, par le sujet, lui permet une première approximation de la *chose*, qui doit la payer de sa particularité. Donc, dans la mesure où l'abstraction (vers le général) tend toujours à faire abstraction (du particulier), son élaboration à partir de la *chose* est toujours en même temps une amputation de cette dernière – un *Abschneiden*, un « retranchement⁶⁹ ». Le concept ne saisit la *chose* que ponctuellement, et il l'échappe dès qu'il cesse de la rémédiatiser. Aussi est pourquoi un processus d'identification qui en vient à

⁶⁸ VND, pp. 17-18. [Nous traduisons]

⁶⁹ DN, p. 19 / GS 6, p. 21.

s'ignorer conduit à une *déqualification* progressive de la *chose* qui, devenant le simple exemplaire du concept qui le comprend, se voit privé, à la longue, du potentiel qu'elle recèle. Il ne s'agit pas non plus d'une *Sache* susceptible de regagner une nouvelle *déterminité*, mais d'un *Gegenstand* muet, qu'on a fait taire.

Ainsi, puisque le concept ne peut s'ériger que sur le socle d'un dénominateur commun, l'objet doit forcément être mis en relation avec ce qu'il n'est pas et donc faire fi d'un certain nombre de ses propriétés potentielles : choisir, c'est renoncer. Cela passe, forcément, par un certain évidemment historique de la *chose* : « Le concept implique [...] une remarquable détemporalisation (*Entzeitlichung*) de ce qu'il vise⁷⁰ ». La réalité (*Realität*) de la *chose* ne peut donc devenir familière que moyennant la défamiliarisation de sa pleine effectivité (*Wirklichkeit*) éventuelle; B ne peut m'être connu qu'une fois rattaché au non-B de A, avec lequel il partage malgré leur hétérogénéité certaines caractéristiques communes, mais dont les potentialités ne correspondent pas : « [I]e penser de l'identité dit ce sous quoi quelque chose tombe, de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, *donc ce qu'il n'est pas lui-même*⁷¹ ». Par exemple, on ne peut envisager une chaise sous le seul aspect de sa valeur d'échange que si celle-ci, fétichisée, en vient à effacer les traces de sa production, c'est-à-dire qu'elle en vient à faire oublier qu'elle est d'abord et surtout le fruit d'un travail humain, historiquement et socialement organisé.

(ii) Adorno relève aussi, deuxièmement, le caractère *intéressé* de l'abstraction, en raison du fait qu'elle retienne ou repousse de manière ciblée certaines déterminations de ses objets. En effet, si l'abstraction s'oriente nécessairement vers l'universalité, la direction qu'elle emprunte en vue d'arriver à ses fins est toujours déjà orientée : le fait que, pour les besoins d'une classification donnée, telle ou telle propriété soit privilégiée, implique toujours une sélection, un tri qui n'a de sens et de nécessité que dans un contexte épistémique propre – c'est-à-dire toujours dans le cadre d'une organisation sociale donnée. Ce n'est donc pas simplement que l'abstraction détemporalise la *chose* en tendant à passer sous silence l'« histoire coagulée⁷² [*geronnene Geschichte*] » qu'elle comporte, mais qu'elle en isole certains attributs temporels pour ensuite, en vue de répondre à des exigences de cohérence

⁷⁰ MÉTA, p. 115 / META, p. 111.

⁷¹ DN, p. 184 / GS 6, p. 152. [Nous soulignons]

⁷² DN, p. 71 / GS 6, p. 62.

contextuelles, les élever au rang d'une universalité abstraite. Le critère en fonction duquel le concept se forge est toujours le produit d'une situation épistémique – à savoir, d'une situation *sociale* – particulière. Pour reprendre notre exemple : si la chaise peut être fétichisée, c'est que sa valeur d'échange est *priorisée*, socialement, par rapport à sa valeur d'usage. Ou inversement, on ne peut envisager un urinoire comme un objet d'art que si la spiritualisation dont il fait l'objet lui confère un potentiel nouveau, au-delà des déterminations strictement fonctionnelles dont il est socialement investi. Ou enfin, pour citer un problème sur lequel nous sommes déjà penchés : dans le contexte de l'humanisme kantien, le concept normatif de l'« humanité » n'a pu être forgé qu'en abstrayant une dignité essentielle à partir des traits sociohistoriques propres à un certain type d'individu, en vue de répondre aux impératifs sociaux de la bourgeoisie naissante – alors même que cette conceptualisation faisait abstraction des conditions matérielles de la vaste majorité des humains, qui annulaient chez eux ce trait essentiel. Cela ne signifie donc pas, pour Adorno, que le concept soit indifféremment plaqué sur n'importe quel réel, qu'il soit arbitrairement accolé son contenu; seulement, les contextes épistémiques appellent toujours à certaines médiations ponctuelles du réel, suivant des impératifs sociaux donnés, et ceux-ci ne coïncident jamais parfaitement avec la somme des potentialités de la *chose*.

(iii) Ce qui nous amène, troisièmement, à la dernière forme de réduction imposée par la pensée abstraite, qui est à retrouver dans la distance qu'elle installe et maintient entre le concept et ses objets : son caractère *apologétique*. C'est un autre paradoxe qui, bien qu'aggravé par la pensée identifiante, mine toute pensée : concevoir le réel revient toujours, pour une part, à le justifier. L'*abstractus* ne fait pas que *abstraire de*, il s'abstrait aussi du réel : de même, le concept qui puise son contenu à même le réel se replie sitôt sur lui-même. C'est pourquoi la critique même la plus négatrice s'inscrit malgré elle, rappelle Adorno, au sein d'une trame idéologique implicite : penser le *ce-qui-est* implique qu'il soit reconnu comme tel, donc qu'il soit, en partant, consolidé. Certes, cela s'explique d'abord par le fait que sous les conditions du capitalisme avancé, celui qui réfléchit librement jouit de privilèges indus qu'il confirme d'autant plus qu'il les dénonce : l'autonomie de la sphère intellectuelle ne peut être aujourd'hui défendue qu'en reconduisant la division sociale du travail qu'une société émancipée pourrait abolir. Mais il y a plus : le mouvement même de l'abstraction conceptuelle, qui doit marquer un écart avec le réel, a pour effet pervers de confirmer, même

de consacrer ce qu'il conceptualise. Penser à partir du *ce-qui-est*, c'est faire une concession implicite au *statu quo*. Cette idée est déjà présente dans la *Dialectique de la raison* : « Ce n'est pas seulement l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle qui est erreur [...] mais [...] le mouvement même de la pensée. La connaissance la plus faible comme la plus approfondie implique une distance par rapport à la vérité; c'est pour cela que tout apologiste est un menteur⁷³ ». La critique sera plus franche encore dans la *Dialectique négative* : « Toute philosophie a, en raison de son mode d'opération (*Verfahrungsweise*), un préjugé favorable à l'endroit de l'idéalisme; une dialectique négative ne peut pas éliminer cette non-vérité, mais doit la combattre⁷⁴ ». De la concession devant le *ce-qui-est* à sa justification, même à sa glorification, il n'y a alors qu'un pas à franchir, ce dont tous les avatars de la pensée identifiante se seront rendus coupables selon Adorno : qu'il s'agisse de l'apologétique kantienne (dont l'universalisme abstrait sert de paravent idéologique derrière laquelle la souffrance du particulier est dissimulée), hégélienne (dont la profondeur apologétique intègre conceptuellement la souffrance du particulier, mais pour mieux la disqualifier) ou heideggérienne (dont la pseudo-concrétude, qui ontologise l'ontique en essentialisant les attributs sociohistoriques de l'humain, donne ainsi lieu à une théodicée qui s'ignore), dans tous les cas le concept en vient à se désolidariser de ce dont il est issu. Tout cela l'empêche d'envisager le *ce-qui-est* comme une *effectivité*, c'est-à-dire comme recelant des potentialités inexploitées.

Récapitulons : si le concept est toujours *en deçà* de ce qu'il conceptualise, cette insuffisance est due au fait qu'il déqualifie les traits temporels de ses objets (en nivelant les différences présentes et potentielles), qu'il isole de manière ciblée certaines de ses propriétés (en opérant un tri au sein de ses déterminations) et qu'il s'isole lui-même par rapport au réel au contact duquel il s'est d'abord formé (en dressant implicitement l'apologie de qui est pensé). Il s'agit donc, Adorno insistera constamment sur ce point, de prendre acte, réflexivement, du fait que ces lacunes resteront liées au concept : « La pensée est portée à la dialectique de par son insuffisance inévitable (*unvermeidliche Insuffizienz*), de par sa culpabilité (*Schuld*) à l'égard de ce qu'elle pense⁷⁵ ». Mais ce n'est que le premier moment de la critique adornienne du concept, dont l'insuffisance comporte aussi un potentiel critique

⁷³ DR, p. 37 / GS 3, pp. 36-37.

⁷⁴ GS 6, p. 531. [Nous traduisons]

⁷⁵ DN, p. 14 / GS 6, p. 17.

susceptible d'être sauvé : le concept, en effet, excède ses objets, il déborde et devance ce dont il a été originairement tiré. Lorsque l'apparente *adaequatio rei et intellectus*, dont la conscience identifiante voudrait entretenir l'illusion, se révèle dans toute sa frauduleuse fausseté, le concept alors esseulé recèle encore, non pas malgré son formalisme mais en raison de celui-ci, un potentiel critique inexploité.

Mais en quoi le concept, malgré toutes ses insuffisances, conserve-t-il un avantage sur l'objet identifié? La prérogative du concept serait à trouver non pas au-delà de son caractère formel mais à *même* celui-ci : le fait qu'il soit désincarné, qu'il lui faille toujours occuper une certaine fonction illusoire et apologétique, lui confère par ailleurs une virtualité, qui lui permet d'« avoir le pas », pour ainsi dire, sur l'étant. En voulant, en vain, demeurer en parfaite adéquation avec le *ce-qui-est*, le concept déborde sur celui-ci, en présentant un *pas-encore-existant* (*Noch-nicht-seiendes*). Ainsi, l'avantage qu'il comporte vis-à-vis de l'étant ne relève pas simplement de sa préséance heuristique – de ce que la conceptualisation reste la seule voie d'accès intellectuelle au réel –, mais du surplus de sens qu'il recèle. L'inadéquation du concept avec ce qui reste à conceptualiser lui accorderait en effet une certaine latence, une *ineffectivité* grâce à laquelle il laisse entrevoir ce qui n'est pas encore rendu effectif. C'est donc dire que le concept qui talonne le réel sans jamais pouvoir le rattraper le devance aussi en lui rappelant tout le potentiel qu'il laisse, inexploité, derrière lui. Autant, donc, Adorno cherche à freiner les élans impérieux de la conscience identifiante, autant il vaudra sauver, à même « la liberté impérieuse du sujet⁷⁶ », le potentiel spéculatif de la pensée, celle qui permet de viser au-delà des objets en les traversant. Puisque, comme toujours chez Adorno, le remède est dans le poison, les déficiences structurelles du concept lui accordent aussi un avantage nominal, c'est-à-dire lui accorde le privilège de nommer un *possible* – non pas, bien sûr, dans un geste adamique qui consisterait à énoncer « le vrai nom » de la *chose*, mais par un travail critique qui en dégage une *déterminité* autre. Ce n'est donc pas que, pour faire parler l'objet, le sujet doive constamment asseoir son autorité, car pour autant qu'il n'y projette pas ses propres catégories, qu'il en est le porte-parole et non le ventriloque – son « agent », et non son « constituant », dit Adorno⁷⁷ – il ne peut pas lui faire dire n'importe quoi. Seulement, selon Adorno, les paroles du concept dépassent toujours sa pensée. Ainsi, l'idée qui ne sera jamais à

⁷⁶ DN, p. 31 / GS 6, p. 31. [Traduction modifiée]

⁷⁷ MC, p. 270 / GS 10.2, p. 752.

la hauteur de ce qu'elle idéalise jouit tout de même, en raison de son ineffectivité même, d'un certain avantage. Elle est le lieu vide, autrement dit, où loge l'utopie ou, à tout le moins, où prend place le possible.

Reprenons le même exemple : l'*Humanität* kantienne. Certes, ce concept est trop formel, puisqu'il est abstraitement attribué à l'humain en général sans que les humains en particulier, comme particuliers, puissent s'en voir garantir les conditions historiques de possibilité; certes, il est trop réducteur, puisqu'il affuble l'humain d'une dignité propre pour mieux exclure du champ des obligations morales la nature non rationnelle, dont on peut dès lors disposer de manière parfaitement inhumaine; certes, aussi, ce concept est apologétique, puisqu'il confère à l'humain une autonomie essentielle pour mieux tenir responsables, et réprimer, ceux et celles qui en font un mauvais usage. Il a tous les défauts d'un concept. Par contre, comme principe normatif (en langage kantien : comme Idée régulatrice [*Idee*]), l'*Humanität* kantienne recèle un fort potentiel critique puisque, en invitant à penser le genre humain comme ce qui doit encore et toujours se réaliser (en langage adornien : comme *pas encore* [*noch nicht*] et comme *jamais simplement* [*niemals bloß*]), il appelle du coup à la réalisation des virtualités qui sont bloquées par les conditions d'existence réelles. Et ce, non pas *malgré*, mais *en raison* de sa latence même : « Le "principe de l'humanité comme fin en soi" n'est pas un principe seulement interne, [...] mais c'est une assignation à réaliser un concept de l'homme qui, comme principe social, quoique intériorisé, n'a sa place qu'en chaque individu⁷⁸ ». Ainsi, le caractère désincarné du l'idéal kantien d'humanité, qui d'une part identifie les hommes à ce qu'ils sont, et les condamne à le rester, rappelle d'autre part, en installant un horizon normatif, que l'humanité n'est jamais ce qu'elle est, dans les faits, ici et maintenant. En d'autres termes, elle rappelle que le réel sclérosé n'en épuise pas le potentiel effectif, puisque l'humain est toujours plus que ce qu'on en a jusqu'à maintenant fait.

Mais ce surplus spéculatif ne peut être sauvé que si le sujet, refusant de s'épuiser dans ce qu'il cherche à atteindre, prend réflexivement acte de la plus-value qu'il lui oppose, et si, surtout, il assume et gère le risque qui accompagne, même dans ses formes les plus négatives, toute spéculation : « Toute pensée est exagération, dans la mesure où toute idée qui en est vraiment une va au-delà des faits concrets qui constituent son objet. Cette différence entre

⁷⁸ DN, p. 312 / GS 6, p. 254.

l'idée et son équivalent concret recèle autant de possibilités de vérité que d'illusion⁷⁹ ». Ou encore : « [l]a pensée doit viser au-delà de son objet (*Gegenstand*), justement parce qu'elle ne l'atteint pas tout à fait⁸⁰ »; parce que, justement, le contact plus étroit que permet la constatation d'une inadéquation entre ce qui est désigné et ce qui devrait être met non seulement en relief les carences du concept, mais en dégage également le *pas-encore-existant*. Or, si de l'aveu même d'Adorno, « [u]ne pensée ouverte n'est pas assurée contre le risque de glisser dans l'arbitraire⁸¹ », elle doit veiller à ne pas s'égarer dans les méandres de l'abstraction en se réglant, constamment, sur l'effectivité qu'occulte le réel. Elle doit, dit Adorno, « être suffisamment nourrie de la chose⁸² ». Le concept, s'il veut demeurer critique, ne peut être dégagé que par une immersion continue dans le détail de la réalité sociohistorique la plus concrète et la plus particulière; non pas en vue d'en présenter une réplique – une représentation adéquate – mais d'en extraire, négativement, les virtualités inexploitées : « Penser philosophiquement [...] c'est se laisser déranger par ce qui n'est pas la pensée elle-même⁸³ », par ce qui n'est pas la pensée elle-même mais qui peut et qui doit, encore et toujours, être pensé. Car ce qui est déjà (l'objet sclérosé qu'est devenue la *chose*), en même temps qu'il sert de repère, peut toujours servir comme référent négatif qui indique l'envers de l'autrement : mais cet envers doit être mis à l'endroit, pour qu'il dévoile son autre. Ainsi le concept, se mesurant sans cesse au *ce-qui-est* pour mieux le déborder, pourra tout à la fois (comme le souhaitait Benjamin) « sauver l'induction⁸⁴ » et (comme le souhaitait Marx) jouer à l'idéalisme « son propre air⁸⁵ » : il pourra, en effet, récupérer le souci de *concrétude* positive (mais en évitant toute adhésion précritique au donné) tout en relevant sous une forme supérieure les forces spéculatives du sujet (mais en évitant tout désamarrage idéaliste de la pensée).

De cette manière, la priorité qualitative de la *chose*, une fois relevée par la réflexion, pourra garantir le privilège spéculatif du concept, et vice versa. Nous verrons dans les

⁷⁹ MC, pp. 116-117 / GS 10.2, pp. 577-578.

⁸⁰ MM, p. 173 / GS 4, p. 145.

⁸¹ DN, p. 49 / GS 6, p. 45.

⁸² DN, p. 49 / GS 6, p. 45.

⁸³ MC, p. 142 / GS 10.2, p. 604.

⁸⁴ DN, p. 367 / GS 6, p. 298.

⁸⁵ DN, p. 222 / GS 6, p. 183.

prochaines sections que cette dialectique nécessite deux gestes critiques : d'abord, un retour réflexif du sujet sur sa propre matérialité (une « destitution matérialiste » de la conscience identifiante qui, prenant acte de l'inaliénable affinité mimétique la liant à ses objets, leur accorde une priorité génétique) et ensuite, une extériorisation du sujet qui lui permet d'établir un contact plus étroit avec ses objets (un « décentrement » de la conscience identifiante qui, en se déprenant des objets sclérosés qu'elle s'entête à assimiler, lui permet encore et toujours d'en dégager la *déterminité* latente). Ainsi, et il faudra le garder à l'esprit, ces deux gestes ne doivent pas être envisagés comme culminant dans un oubli de soi, ou comme un sacrifice sans restes, puisqu'en permettant au sujet de prendre acte de l'objectivité *infrasubjective* qu'il porte en son sein, elle lui permet surtout de se confronter à l'objectivité *extrasubjective* qui lui fait face puis, en la pensant à nouveau, de regagner l'avantage spéculatif dont il jouit devant le *ce-qui-est*. De cette manière, le « repli méditatif⁸⁶ » qu'exige le matérialisme adornien donnera lieu à une « concentration amplificatrice⁸⁷ (*erweiternde Konzentration*) ». Si, donc, une certaine destitution du sujet – un rappel, sans compromis, de sa *Vermittelheit* matérielle – reste toujours nécessaire, elle ne conduit en aucun temps à sa démission : le sujet est plutôt appelé, au contact continu de la *chose*, à mesurer la distance qui sépare sa forme pétrifiée actuelle des formes potentielles qu'il pourrait emprunter. Dit autrement : en prenant acte de ses médiations matérielles, le sujet est appelé à penser la possibilité, jusqu'alors inédite, de nouvelles médiations. Ce que vise, au final, la priorisation adornienne de l'objet, c'est donc, plus qu'une « humiliation » du sujet, une reconquête de « la liberté de sortir de l'objet [sclérosé], liberté que supprime l'exigence d'identité⁸⁸ ». C'est ce qui explique que, pour tous ses appels à la modestie épistémique, pour tous ses rappels des limites matérielles constitutives de la conscience, Adorno plaidera aussi en faveur d'un sauvetage de la spéculation; en effet, « [l]e moi doit être historiquement renforcé pour, par-delà l'immédiateté du principe de réalité, concevoir l'idée de ce qui est plus que l'étant⁸⁹ ». Ce « plus » spéculatif ne saurait être récupéré que par un sujet qui transcende ses limites au moment même où il les avoue.

⁸⁶ DN, p. 43 / GS 6, p. 40.

⁸⁷ MC, p. 141 / GS 10.2, p. 604.

⁸⁸ DN, p. 42 / GS 6, p. 39.

⁸⁹ DN, p. 479 / GS 6, p. 389.

3.2. « Sans victime ni vengeance » : le mouvement mimétique comme correctif à la conscience identifiante

« Sans victime ni vengeance (*ohne Opfer und Rache*) » : c'est la formule qui, dans la *Dialectique négative*, sert à décrire ce que pourrait être un rapport véritablement dialectique à la *chose*, une rencontre avec l'hétérogénéité du réel qui se passerait de toute domination, mais aussi, de toute résignation. *Sans victime*, d'abord, parce qu'une conscience dialectique serait à même d'approcher la *chose* sans s'y soumettre, de s'en informer sans devoir, servilement, s'y conformer : une conscience qui, n'obligeant pas le sujet à sacrifier sa singularité sur l'autel du réel, lui permettrait, à l'aune de celui-ci, de se singulariser davantage. *Sans vengeance*, ensuite, puisque cette conscience dialectique, n'étant plus aveugle aux contraintes naturelles dont elle émerge, mais les travaillant réflexivement, cesserait de reconduire la domination de la nature par elle-même : une conscience qui s'approcherait de la *chose* sans chercher à l'annexer, qui le spiritualiserait sans l'épuiser et qui lui rendrait ainsi ce qui lui revient. Dans les pages qui suivent, nous aimerions suggérer qu'une telle rencontre dialectique ne peut s'accomplir, aux yeux d'Adorno, sans mouvement mimétique. Elle ne peut s'accomplir sans que le sujet, cessant d'homogénéiser l'hétérogène en l'intégrant de force, s'y assimile plutôt – pour ensuite, mais ensuite seulement, s'en différencier progressivement. Pour ce faire, il nous faudra identifier les différents apports épistémiques de la mimésis adornienne, qui sont fort variés, et qui restent, il faut le dire, sous-déterminés dans le corpus adornien. Cela, non pas dans le but de présenter la mimésis adornienne comme une solution miracle aux apories de la pensée identifiante mais, à tout le moins, comme une contre-tendance pouvant en freiner les élans les plus violents, ou comme l'écrit Adorno lui-même, comme pouvant « empêche[r] son excroissance⁹⁰ ».

3.2.1. L'affinité mimétique, condition de l'intellection

Avant même d'être comprise comme principe *correctif*, la mimésis est d'abord présentée par Adorno comme un principe *explicatif*. Elle permet plus précisément de poser la contiguïté matérielle entre le sujet connaissant et l'objet connu comme condition nécessaire à

⁹⁰ DN, p. 23 / GS 6, p. 24.

toute cognition. En ce sens, la correction mimétique que Adorno entend opposer à la conscience identifiante passe, plutôt que par un mode de cognition tout autre, par le sauvetage critique de son élément le plus constitutif. L'argument sera, toujours, le suivant : seule une conscience ayant, en amont de toute cognition, une certaine « affinité élective (*Wahlverwandtschaft*) » ou « parenté qualitative » avec ce qu'elle cherche à penser est effectivement à même de s'en approcher. Inversement, l'hétérogénéité du réel reste d'autant moins intelligible qu'elle est pensée dans sa simple dissemblance. Sans affinité préalable entre le sujet et l'objet, celui-ci ne pourra que demeurer absolument étranger à celui-là.

En vue d'établir la nécessité d'une telle affinité matérielle, Adorno renoue avec une doctrine antique qui, pour avoir été constamment reprise dans la mythologie et la philosophie grecques (au point, presque, de devenir un lieu commun), puis maintes fois réarticulée par les théologiens scholastiques (au sein de certains courants mystiques, surtout), est remarquablement absente à partir de Descartes : « seul le semblable connaît le semblable ($\gamma\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\omicron\mu\omicron\iota\omega$) ». D'ailleurs, selon F.M. Cornford, « les premiers philosophes, de manière presque unanime, adoptent la maxime suivant laquelle “le semblable connaît le semblable”, qui est un cas spécial de l'axiome plus général selon lequel “seul le semblable peut agir sur le semblable”⁹¹ ». Carl W. Müller, dont le *Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens* est sans doute le travail le plus intéressant sur la question, fait remonter la doctrine jusqu'à Homère, dont l'Odyssée [XVII, 217-218] contient le vers suivant : « Voici qu'un misérable conduit un autre misérable, et c'est ainsi qu'un dieu réunit les semblables!⁹² ». Plus tard, Aristote rapporte, au livre III de la *Métaphysique* [1000b], les paroles suivantes d'Empédocle : « Par la terre nous voyons la terre, l'eau par l'eau / Par l'air, l'air divin, et par le feu, le feu dévorant / L'Amitié par l'Amitié, la Discorde par la Discorde fatale⁹³ ». Ces vers seront cités à nouveau dans le *De Anima* [404b16], alors qu'Aristote les renvoie également à la théorie platonicienne de l'âme : « D'une manière identique, Platon, lui

⁹¹ CORNFORD, Francis MacDonald, *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1991, p. 132. [Nous traduisons]

⁹² MÜLLER, Carl W., „Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens“, *Klassisch-Philologische Studien*, 31, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1965.

⁹³ KOHANSKI, Alexander Sissel, *The Greek Mode of Thought in Western Philosophy*, Cranbury-London-Mississauga, Associated University Presses, 1984, pp. 33-34.

aussi, dans le *Timée*, fait procéder l'âme des éléments, estimant, en effet, que le semblable se connaît par le semblable et que les choses procèdent des principes⁹⁴ ». La philosophie néoplatonicienne, à commencer par Plotin, prolongera cette tradition, en faisant de la relation analogique entre connu et connaissant une condition nécessaire de la participation (*Methexis*) à l'Un : « Jamais l'oeil n'eût aperçu le soleil, s'il n'en avait d'abord pris la forme : de même, l'âme ne saurait voir la Beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même⁹⁵ ». Ou encore, chez Proclus : « Mais quand [l'âme] a couru jusqu'à l'Un et replié toute la multitude qui est en elle, elle opère par possession divine et s'unit aux réalités supraintellectuelles, car partout le semblable a dans sa nature de s'unir au semblable⁹⁶ ». Finalement, la théologie chrétienne reprendra à son compte l'idée d'une nécessaire proximité entre le principe créateur et sa création : ainsi, l'Évangile selon saint Matthieu (11:27) contient l'idée selon laquelle « [...] personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler⁹⁷ », et Maître Eckhart insistera sur le fait que si l'intellect est à même de « prend[re] Dieu dans sa nudité », c'est parce qu'il en procède en premier lieu⁹⁸.

La réarticulation adornienne de cette doctrine est d'autant plus intéressante que, clairement inscrite au cœur de la tradition métaphysique, elle sert toujours à appuyer des thèses idéalistes – à établir une isomorphie puis, par là, la possibilité d'une communication, entre la finitude de l'intelligence humaine et une réalité immatérielle. Or, sous la plume d'Adorno, ce *Leitmotiv* idéaliste est traduit en termes strictement matérialistes : si « seul le semblable connaît le semblable », c'est que la conscience est issue des mêmes conditions objectives – naturelles et historiques – dont elle souhaite tirer de nouvelles déterminations. Autrement dit, le sujet connaissant est toujours produit dans et par la *chose* qu'il cherche, en retour, à reconnaître. Parce que, donc, le sujet est lié de par ses conditions génétiques aux objets de son expérience, ceux-ci partageront toujours une certaine *affinité* (*Affinität*). Même que, soutient Adorno, ce n'est que parce qu'une telle affinité est maintenue et cultivée que le

⁹⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, [404b16], trad. Richard Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 94.

⁹⁵ PLOTIN, « Du Beau », *Énéades*, I, Livre 6, trad. Marie-Nicolas Bouillet, Paris, Librairie Hachette, 1857-1861.

⁹⁶ PROCLUS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, [IV 194], trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 7-12, 1971.

⁹⁷ *Nouveau Testament*, traduction œcuménique, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

⁹⁸ Cité dans KOHANSKI, Alexander Sissel, *The Greek Mode of Thought in Western Philosophy*, op. cit., pp. 33-34.

sujet est susceptible de s'en rapprocher conceptuellement : « Une pensée qui s'interdirait tout élan mimétique, [qui nierait] l'affinité de la chose et de la pensée, déboucherait sur la folie⁹⁹ ». Le terme *Affinität*, ici, renvoie donc aux antécédents matériels de la conscience, qui ne sont pas simplement des conditions d'émergence, mais les conditions permanentes de son activité – qui n'en sont donc pas simplement la cause *formelle*, mais la cause *motrice*. La méditation sujet-objet est en même temps permise et conduite par les affinités matérielles les liant génétiquement; en ce sens, la mimésis n'est pas simplement un élément « préspirituel » ou même une « proto-forme (*Vorform*) » de la pensée rationnelle, mais une composante constitutive de son exercice. L'idée d'une affinité à la fois préalable et permanente entre le connu et le connaissant est évoquée dans le passage suivant de la *Dialectique négative*, lorsque Adorno soutient que la rationalité même la plus impérieuse, celle qui désavoue donc toute affinité avec l'objet pour mieux le dominer, ne pourra pourtant pas supprimer cette similitude qu'au prix de sa propre suppression :

À l'intérieur du processus général de l'*Aufklärung*, [le moment mimétique de la connaissance] s'effrite peu à peu. Mais ce processus ne l'écarte pas entièrement dans la mesure où il ne veut pas s'annuler lui-même. Jusque dans la conception d'une connaissance rationnelle, libre de toute affinité, survit le tâtonnement vers cette concordance qui jadis était incontestable pour l'illusion magique. Si ce moment était complètement éliminé, la possibilité pour le sujet de connaître l'objet deviendrait purement et simplement incompréhensible et la rationalité, débridée, irrationnelle¹⁰⁰.

Cette même idée est rappelée de manière plus succincte encore dans la citation suivante : « La conscience connaît son autre pour autant qu'il y a en celui-ci de la ressemblance avec elle, et il ne lui faut pas se supprimer, et avec elle toute ressemblance¹⁰¹ ». Ce n'est donc pas simplement, comme le veut J.M. Bernstein, que l'*Affinität* adornienne "[...] represents the indeterminate idea of our immersion in and being parts of nature, ontologically and epistemologically¹⁰²", puisqu'elle est le seul moyen par lequel notre nature – puis dans et par cette nature, notre devenir historico-sociale – devient, pour nous,

⁹⁹ ADORNO, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Payot, 1979 p. 47 / GS 5, p. 285. Voir aussi le passage précédemment cité de *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (TC, p. 173 / GS 5, p. 147).

¹⁰⁰ DN, pp. 61-62 / GS 6, p. 55.

¹⁰¹ DN, p. 326 / GS 6, p. 267.

¹⁰² BERNSTEIN, J.M., *Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 291.

intelligible. Ce n'est pas simplement, pour le dire autrement, que le mouvement mimétique survit dans la cognition, puisqu'il en est la condition de possibilité la plus intime.

Dès lors, deux options se présentent, suivant les deux types de dispositions que le sujet rationnel soit appelé, socialement, à adopter à l'endroit de ses objets : soit il procède par *assimilation de* l'objet, auquel cas il ne fait que s'enfoncer dans l'hétéronomie de ses dépendances concrètes, qui de toute manière motivent cette volonté d'appropriation, soit il procède par *assimilation à la chose*, auquel cas il pourra non seulement gagner en proximité, mais nous le verrons aussi, en autonomie. Plus précisément : soit, désavouant toute antécédence de la *chose* au nom de sa prétendue autarcie, le sujet rationnel dénie l'affinité qui lui rappelle ses dépendances concrètes et cherche en vain à rendre la *chose* semblable à lui-même, c'est-à-dire à des concepts fondamentaux et aux connaissances acquises – c'est la disposition *identifiante*, qui dénie aveuglément toute contrainte objective pour mieux entretenir l'illusion d'une adéquation parfaite entre le concept et ce qui est conceptualisé; soit, prolongeant le mouvement mimétique qui est au cœur de toute cognition, il cherche à établir une proximité plus grande encore avec la *chose*, sans jamais l'annexer mais sans jamais non plus s'y perdre – c'est la disposition *mimétique*, qui favorise une plus grande différenciation de l'objet, mais aussi, du sujet. Nous détaillerons plus loin les divers moments qui composent ce mouvement mimétique en insistant sur la double différenciation – du sujet et de l'objet – qu'elle permet. Pour l'instant, il convient simplement d'établir que ce mouvement, présenté par Adorno comme principe épistémique explicatif en ce qu'il conditionne toute cognition, sera en même temps offert comme principe correctif au type de disposition particulière qu'implique et exige la pensée identifiante. Cette disposition mimétique est bien résumée par Gunter Gebauer et Christoph Wulf, dans l'ouvrage qu'ils consacrent au motif mimétique :

La mimêsis résiste à une rupture nette entre le sujet et l'objet; elle résiste à toute distinction univoque entre ce qui est et ce qui devrait être. Alors qu'elle contient en effet des éléments rationnels, ceux-ci échappent à toute intervention ou approche instrumentales du monde. L'individu "s'assimile" au monde grâce aux processus mimétiques. La mimêsis rend possible la sortie hors de soi de l'individu, lui permet d'aspirer le monde extérieur dans le monde intérieur, et donne une expression à l'intériorité. Elle produit une proximité avec les objets qui est par ailleurs inatteignable et reste donc, en cela, une condition nécessaire de tout compréhension¹⁰³.

¹⁰³ GEBAUER, Gunter, et Christoph WULF, *Mimesis: Kultur - Kunst – Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992, pp. 2-3.

De même, s'il est vrai, pour Adorno, que « [m]oins le sujet tolère d'affinité avec les choses, plus il identifie outrageusement¹⁰⁴ », inversement, le retour réflexif du sujet sur ce qui l'oblige dans la *chose* pourrait servir, sinon de solution, du moins de correctif ponctuel à une telle intolérance. Autant, « [p]our être productive, [la pensée] doit toujours être déterminée à partir de la chose¹⁰⁵ (*von seiner Sache her determiniert werden*) », autant « [s]es efforts coïncident avec sa capacité à la passivité¹⁰⁶ ». L'affinité, en effet, dans laquelle le sujet s'assimile à la *chose* et s'informe auprès d'elle plutôt que de lui dicter ses quatre volontés en la réduisant à ses propres catégories, serait à même de contrer la logique appropriative de l'identification : elle doit donc être comprise, tout à la fois, comme *condition* et comme *compétence* épistémiques. C'est que la complicité matérielle du sujet avec la *chose* dont il est issu sous-tend toute cognition, mais elle doit être réflexivement travaillée, envers et contre les tendances réductrices de l'appropriation identifiante : « L'affinité n'est pas un reste que la connaissance garderait entre ses mains après avoir éliminé les schémas d'identification de l'appareil catégorial, elle en est plutôt la négation déterminée¹⁰⁷ ». De même, dans le passage suivant, Adorno ira jusqu'à affirmer que l'*Affinität* est « le sommet » d'une dialectique de la raison, c'est-à-dire à la fois la plus grande illusion d'une conscience identifiante – qui se targue de faire coïncider, parfaitement, le concept et son contenu – et le correctif qui doit être apporté, par une plus grande ouverture mimétique, à cette prétention :

[P]lus le sujet, suivant l'adage idéaliste, identifie la nature avec lui-même, plus il s'éloigne de toute identité avec elle. L'affinité est le sommet d'une dialectique de la raison. Elle retombe dans l'aveuglement, dans l'exécution sans concept, dès qu'elle brise entièrement l'affinité. Il n'y aurait pas de vérité sans affinité : c'est ce que l'idéalisme a caricaturé dans sa philosophie de l'identité. La conscience connaît son Autre pour autre qu'il y a en celui-ci de la ressemblance avec elle, et il ne lui faut pas se supprimer, et avec elle toute ressemblance¹⁰⁸.

La pseudo-réconciliation de sujet idéaliste avec ses objets – qui masque la violence d'un *rendre-semblable* aplanissant la moindre différence – ne serait donc que la caricature d'une véritable affinité mimétique. Ou mieux encore : l'identification d'une subjectivité

¹⁰⁴ DN, p. 326 / GS 6, p. 267.

¹⁰⁵ MC, p. 139 / GS 10.2, p. 602.

¹⁰⁶ MC, p. 139 / GS 10.2, p. 602. [Traduction modifiée]

¹⁰⁷ DN, p. 327 / GS 6, p. 267.

¹⁰⁸ DN, p. 326 / GS 6, pp. 266-267.

impérieuse avec les objets de sa prétendue domination ne serait que la pâle imitation d'une proximité véritable. Cela ne suppose aucunement, il faudra éviter cette méprise, que Adorno souhaite opposer à la réconciliation extorquée de la pensée identifiante une réconciliation définitive, celle qui, par exemple, serait à comprendre comme une espèce de communion mimétique entre un sujet qui s'oublie momentanément dans la *chose* et une *chose* qui se laisse entièrement incorporer sans résistance et sans restes. Le correctif à apporter est autre, car il s'agira de disloquer la fausse unité entretenue par la conscience identifiante, d'abord par une prise en compte réflexive de l'inaliénable contiguïté liant tout sujet à ses conditions d'émergence objectives, puis partant, par un sauvetage de son potentiel de différenciation propre. Cela implique alors non pas une annulation définitive de la méditation sujet-objet mais, bien au contraire, sa réactivation. En effet, dans la mesure où la mimésis adornoienne comporte une double dimension relationnelle (qui ouvre sur l'hétérogène) et processuelle (qui renouvelle constamment cette rencontre), elle permet à la fois de briser le solipsisme d'une subjectivité qui se veut autoconstituante et, en l'approchant de ce qui la constitue, de la sortir du statisme débilisant auquel elle se condamne.

Dans ce qui suit, nous aimerions identifier puis développer deux moments qui, nécessaires à cette médiation sujet-objet plus fructueuse, participent d'un même mouvement mimétique, c'est-à-dire d'un mouvement réflexif par lequel le sujet installe une distance critique avec lui-même afin, d'une part, de (re)qualifier la *chose* et, d'autre part, de mieux s'individuer. Car si le problème tient à ce que « [la conscience] a perdu le pouvoir de penser l'inconditionné et de supporter le conditionné¹⁰⁹ », c'est-à-dire de se savoir, réflexivement, issue de conditions matérielles d'émergence et de pouvoir, spéculativement, se dégager de ce processus génétique, la solution à ce problème doit être double : elle consiste, d'une part, à obliger la conscience identifiante à prendre acte de l'objectivité constitutive de toute subjectivité (et que, faute de réflexivité, elle reconduit aveuglément) et, d'autre part, à l'amener à s'extérioriser au profit de l'objectivité *extrasubjective* qu'elle refusait jusqu'alors de rencontrer (de manière, ensuite, à dégager les possibilités qu'elle recèle). Détaillons ces deux moments.

¹⁰⁹ MM, p. 321 / GS 4, p. 273.

3.2.2. Priorité de l'objet : le moment de la destitution matérialiste

Le tout premier geste critique qui doit être posé en vue de mettre à mal l'unité frauduleuse du sujet et de l'objet dont la pensée identifiante entretient l'illusion consiste à retirer à la conscience une part de ses ambitions épistémiques en l'obligeant à un retour réflexif sur les conditions matérielles qui l'engendrent et l'entretiennent, sur ce que nous avons convenu d'appeler son *être-émergé* historico-naturelle. Il consiste, donc, à offrir un démenti matérialiste aux aspirations totalisantes d'une pensée qui, de par son obstination à garantir l'autosuffisance de ses concepts, refuse d'admettre la part de passivité qu'implique toute cognition, refuse d'admettre que le penser même le plus productif est d'abord une réaction¹¹⁰. Ainsi, ce « passage au matérialisme (*Übergang zum Materialismus*) », telle que prévu dans la *Dialectique négative*, serait un premier passage obligé, dans la mesure où il pourra freiner l'extension impérieuse de la conscience identifiante en la rappelant à la *réceptivité* constitutive de toute intellection. Car, si « [l]a régression de la conscience est le produit de son manque d'autoréflexion¹¹¹ » (ou encore, si « à l'apogée de sa prétention formalisante, le sujet fonctionne comme un objet¹¹² »), cette rechute est d'abord le résultat d'une dénégation de l'inaliénable matérialité de la conscience. Or, comme il existe autant de matérialismes que de philosophes matérialistes, il n'est pas toujours aisé de saisir la spécificité du matérialisme adornien. Voyons-y.

Pour commencer, ce matérialisme ne saurait être confondu avec le *Diamat* de l'orthodoxie soviétique, de cette tradition qui, inaugurée par Lénine dans son *Matérialisme et empiriocriticisme*, voudra faire de toute perception le reflet ou l'image fidèle d'un monde matériel ne subissant plus aucune autre médiation subjective. Lorsque Lénine, dans l'ouvrage de 1909, cherche à fonder une théorie de la connaissance rigoureusement matérialiste, il voudra la défendre non seulement contre ses adversaires idéalistes habituels (en l'occurrence, contre le subjectivisme idéaliste de Berkeley), mais aussi et surtout contre les marxistes russes qui, à ses yeux, accordent un rôle prépondérant à l'activité réflexive du sujet et, ce faisant,

¹¹⁰ Ainsi : « Lorsque ce penser est vraiment productif, il est toujours également une réaction. La passivité se niche au cœur de ce qui est actif, le moi se modèle sur le non-moi. La forme empirique de la pensée philosophique elle-même en ressent les effets » (MC, p. 139 / GS 10.2, p. 602).

¹¹¹ DN, p. 184 / GS 6, p. 152.

¹¹² MC, p. 271 / GS 10.2, p. 753.

rechutent dans une forme d'idéalisme bourgeois (dans l'idéalisme précritique de Berkeley, précisément). Ainsi Lénine soutient-il que l'empiriocritisme alors en vogue (celui, surtout, du physicien Ernst Mach et de ses épigones) reconduit malgré lui les abstractions métaphysiques de la pensée bourgeoise, puisque l'importance accordée à la constitution subjective de l'objet mène à la suppression de toute réalité extérieure à la conscience humaine. Cela revient, aux yeux de Lénine, à une trahison du matérialisme puisque « [c]e qui distingue essentiellement le matérialiste et le partisan de la philosophie idéaliste, c'est que le premier tient la sensation, la perception, la représentation et, en général, la conscience de l'homme pour une image de la réalité objective¹¹³ ». Pour que le matérialisme reste digne de ce nom (ou pour que la philosophie marxiste reste « coulée dans un seul bloc d'acier¹¹⁴ », comme le veut Lénine), il lui faut rester fidèle à deux principes épistémiques : d'abord, que toute cognition est une représentation exacte et complète de la réalité matérielle et ensuite, que la conscience qui reçoit ces reflets ou ces images est en mesure de réceptionner « la vérité absolue qui n'est qu'une somme de vérités relatives¹¹⁵ ». Ainsi l'adage marxien selon lequel « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience des hommes », traduit par Lénine en termes épistémiques, donne lieu à un réductionnisme qui fait de tout contenu subjectif la réplique d'une objectivité matérielle sur laquelle la conscience ne détient aucun avantage interprétatif ou spéculatif. L'intériorité serait le simple réceptif dans lequel l'extériorité se verse.

Quoique Adorno ne s'attarde pas à ce type de réductionnisme, la *Dialectique négative* y consacre quelques réflexions importantes. Ainsi, la section ayant pour titre « Concepts et catégories » s'achève sur l'idée, qui s'inscrit explicitement en faux contre le réalisme naïf du *Diamat*, d'un « matérialisme sans images ». Cherchant à comprendre pourquoi « le matérialisme devient le retour à la barbarie qu'il devait empêcher¹¹⁶ », Adorno présente l'échec du matérialisme officiel comme résultant d'une incapacité à retracer réflexivement les médiations subjectives de l'objet ou, plus exactement, d'un refus d'apprécier les multiples manières grâce auxquelles la conscience, loin d'être indifférente à ses contenus, les pénètre et

¹¹³ LÉNINE, Vladimir Illitch, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1970, p. 373.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 461.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹¹⁶ DN, p. 249 / GS 6, p. 205.

les informe. Si la faute en revient, en partie, à Marx lui-même (qui, indique Adorno, « a trop chargé certaines expressions comme celles de reflet¹¹⁷ »), elle s'explique surtout par la pétrification progressive de la doctrine matérialiste qui, en s'officialisant, en serait venue à asseoir l'autorité de l'objet par une disqualification définitive du sujet – celui-ci ne devenant, comme le voudrait le matérialisme vulgaire de l'Antiquité, qu'un instrument passif, qu'une « machine à enregistrer¹¹⁸ » qui ne peut, tout au plus, qu'émettre des répliques du réel. Ainsi, l'orthodoxie matérialiste n'aura opposé à la dénégation idéaliste de la contrainte objective qu'un autre déni, celui de tout apport subjectif, ce qui explique sa régression au stade d'une théorie de la connaissance précritique obligée de s'en remettre dogmatiquement à l'idée d'une pure immédiateté.

Le problème, au fond, tiendrait à ce que le *Diamat* accuse un déficit dialectique : il se méprend sur le fait que, si la conscience ne détient jamais entièrement ses objets (c'est l'*hubris* de la pensée identifiante, qui voudrait dissoudre toute objectivité dans la subjectivité qui s'en empare), il reste que « la connaissance ne possède pas comme la police d'État, d'album de ses objets¹¹⁹ » (c'est l'erreur de la théorie de la connaissance matérialiste officielle, qui voudrait assimiler la conscience à ses contenus). Dans les deux cas, l'affinité du sujet et de l'objet est imposée de force : la pensée identifiante l'impose par une projection inavouée de l'intériorité sur une extériorité lui servant de prétexte, alors que le matérialisme non dialectique l'impose par une reproduction imagée du dehors, par un *Abbildung* parfaitement servile. En ce sens, le matérialisme réductionniste ne fait qu'inverser, mais sans le renverser, le subjectivisme formel de la pensée identifiante, en opposant à une fausse unilatéralité une unilatéralité contraire. Adorno décrit ainsi la « dépravation » de ce dernier type de matérialisme, et les conséquences politiques qu'elle comporte :

Un penser-reflet serait dépourvu de réflexion, une contradiction non dialectique; sans réflexion, pas de théorie. Une conscience qui glisserait entre elle et ce qu'elle pense un troisième terme, des images, reproduirait subrepticement l'idéalisme; un corpus de représentations se substituerait à l'objet de la connaissance et l'arbitraire subjectif de telles représentations est celui de ceux qui décrètent. La nostalgie matérialiste de saisir

¹¹⁷ DN, p. 251 / GS 6, p. 206.

¹¹⁸ DN, p. 251 / GS 6, p. 206.

¹¹⁹ DN, p. 251 / GS 6, p. 206.

la chose veut le contraire : ce n'est que sans image qu'il faudrait penser l'objet dans son intégrité¹²⁰.

C'est donc dire, la critique adornienne du *Diamat* suffit à le démontrer, que la destitution matérialiste du sujet ne saurait en ruiner le potentiel de différenciation : elle doit plutôt pouvoir le récupérer. Nous retrouverons là le double aspect de la « priorité de l'objet (*Vorrang des Objekts*) » avancée par le matérialisme adornien, qui doit en même temps casser l'ancienne prétention du sujet à une saisie intégrale de l'objet tout en lui garantissant une proximité plus intime avec ce même objet (entendu, alors, comme *Sache* déterminable) puis, par là, la possibilité de sa (re)spiritualisation; qui ne peut, autrement dit, redonner à la pensée conceptuelle son avantage spéculatif sur l'objet qu'en obligeant le sujet à admettre son inaliénable affinité avec ce même objet. Le matérialisme adornien entend en effet faire coïncider deux exigences apparemment contradictoires : il doit, rabaisant les attentes et ambitions du sujet, le renvoyer continuellement à ce qu'il est *infrasubjectivement*, tout en sachant que « l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet¹²¹ ». C'est que la transformation de la *chose* en objet indifférent (en quantité abstraite) va de pair avec une disqualification des forces spéculatives du sujet. Ou comme le note on ne peut plus clairement Adorno : « Élimination du sujet = quantification¹²² ». Il ne suffit donc pas de désavouer la priorité idéaliste de l'esprit par une humiliation du sujet connaissant, puisque ce rappel à l'ordre doit, au final, lui permettre de recouvrer son potentiel de différenciation : le fait d'établir un contact plus étroit avec la *chose* doit mener à la production d'un surplus spéculatif puis, partant, à une plus grande autonomie. C'est pourquoi, pour toutes ses mises en garde contre les élans impérieux du sujet idéaliste, Adorno précise tout de même que « [l]a critique de l'idéalisme ne retire pas ce que la construction à partir du concept a acquis en discernement, ni ce que l'usage des concepts a gagné en énergie grâce à la méthode¹²³ ». En quel sens, donc, la « priorité de l'objet » (ou sa « prépondérance », ou son « primat ») sert-elle en définitive le sujet? En quoi le fait d'offrir un démenti matérialiste à l'autarcie du penser peut-il lui être profitable? Avant de pouvoir répondre à cette question, il

¹²⁰ DN, p. 252 / GS 6, pp. 206-207.

¹²¹ DN, p. 56 / GS 6, p. 50.

¹²² LND, p. 140. [Nous traduisons]

¹²³ DN, p. 180 / GS 6, p. 149.

nous faut mieux cerner ce qui, de l'objet, resterait prioritaire dans son rapport à l'esprit. Pour ce faire, il vaut sans doute mieux parler de priorités de l'objet, au pluriel, de manière à en distinguer les différents privilèges.

(i) En un premier sens, la priorité de l'objet serait à comprendre comme une *priorité ontologique*, dans la mesure où l'objectivité est toujours déjà donnée, en amont de toute expérience, comme le matériau à partir duquel et grâce auquel elle prend forme. L'objet est ce qui oblige la pensée, ce qui appelle, incessamment, à une nouvelle spiritualisation; ou encore, comme médiatisé sur lequel porte la méditation, il est le *quoi* sur lequel s'exerce le *comment* de l'esprit¹²⁴, sans quoi, donc, il n'y aurait pas même de comment. L'objet se tient, ainsi, au seuil de tout processus épistémique, comme le pensé qui reste encore à penser, comme ce qui, déjà médiatisé, est encore et toujours en attente de nouvelles méditations : comme l'*en soi* qui, toujours déjà *pour nous*, doit encore être repris *par nous*. Or, cette attente n'est pas une dépendance puisque, Adorno le précise toujours, l'*être-là* de l'objet ne reste pas tributaire de ses médiations subjectives de la même manière et dans la même mesure que l'activité spirituelle nécessite son matériau : le lien de dépendance qui l'unit au sujet est autrement plus ténu. Aussi est-ce pourquoi l'objet – entendu ici au sens ontologique très général, comme un *Ding* devant lequel toute pensée est en premier lieu placée – jouit d'une bien plus grande autarcie que le sujet, qui ne peut se former qu'au contact continu de ce qu'il n'est pas : « L'objet est également médiatisé mais, selon son concept, il n'est pas aussi totalement envoyé au sujet que le sujet l'est à l'objectivité¹²⁵ »; c'est pourquoi « [...] on pourrait certes écrire une préhistoire (*Urgeschichte*) du sujet telle qu'elle est esquissée dans la *Dialectique de la raison*, mais non pas une préhistoire de l'objet¹²⁶ ». L'objectivité du sujet est inaliénable, alors que la subjectivité de l'objet peut, sinon en pratique, du moins en théorie, lui être abstraite :

L'objet ne peut être pensé que par le sujet, mais se maintient toujours comme un autre face à lui; cependant le sujet, de par sa propre confirmation, est déjà aussi objet. Il n'est pas possible d'évacuer en pensée l'objet du sujet, pas même comme idée; mais on peut évacuer le sujet de l'objet¹²⁷.

¹²⁴ MC, p. 266 / GS 10.2, p. 747. Aussi : « Le penser est, de par son propre sens, penser de quelque chose » (DN, p. 48 / GS 6, p. 186).

¹²⁵ MC, p. 266 / GS 10.2, p. 747.

¹²⁶ DN, p. 226 / GS 6, p. 186. [Traduction modifiée]

¹²⁷ DN, p. 224 / GS 6, p. 184.

Priorité de l'objet, donc, comme *préséance* (l'objectivité « vient toujours avant », chronologiquement) et comme *indépendance* relative (l'*être-là* de l'objectivité se suffit à lui-même, ontologiquement). Ou encore, la priorité de l'objet comme *a priorité* – non pas, certes, au sens où l'objet serait une condition *transcendentale* de l'activité du sujet, mais au sens où il suscite la pensée.

(ii) Cette priorité ontologique s'accompagne ensuite d'une *priorité génétique* par le simple fait, sur lequel nous avons déjà insisté, que tout effort spirituel reste inextricablement lié aux conditions matérielles qui en même temps le permettent et l'orientent, à savoir ici, aux contraintes historico-naturelles qui déterminent la forme et l'activité spécifiques d'une conscience donnée. Le rappel permanent, par Adorno, de la matérialité constitutive de toute conscience, sert bien sûr de correctif au primat idéaliste de l'esprit, celui qui, rappelons-le, fait du sujet non pas simplement l'agent mais le constituant de l'objet¹²⁸. D'ailleurs, s'il était possible d'isoler le trait le plus distinctif de la pensée identifiante, il serait sans doute à trouver dans le refus, aussi tenace que têtu, de tout retour réflexif du sujet sur ses éléments constitutifs; obstination qui, suivant la logique de la *Verblendung*, conduit à un enlèvement dans l'hétéronomie de ces mêmes déterminations. Mais si le donné matériel est vécu comme un véritable scandale par la conscience identifiante, c'est surtout qu'il ruine le fantasme d'une activité spirituelle déliée de toute contrainte objective en rappelant constamment la pensée à ce qu'elle n'est pas. L'hétérogène, sous le regard totalisant de la conscience identifiante, devient l'indice indélébile de son échec, le signe permanent de son impuissance véritable – c'est pourquoi « [q]uelque chose de minime suffit à le ruiner en tant que tout parce que le tout est sa prétention¹²⁹ ». C'est que la pensée même la plus réflexive n'échappe jamais tout à fait à sa situation matérielle, ne transcende jamais tout à fait ses « genèses facticielles¹³⁰ (*faktischen Genesen*) », et ce, non simplement parce qu'elle reste toujours tributaire de son *être-émergé* ontogénétique et phylogénétique, mais en ce qu'elle prend

¹²⁸ MC, p. 270 / GS 10.2, p. 752

¹²⁹ DN, p. 224 / GS 6, p. 184. Aussi : « Mieux vaudrait une conscience qui irait jusqu'à réaliser sa propre impuissance; un Beckett la possède. Cette conscience ne serait plus une culture de l'illusion sans cesse renouvelée, mais exprimerait dans sa structure ce qui ravale l'esprit au niveau d'une telle mystification. Le seul moyen qui permette à la culture de guérir de la malédiction qu'est son inutilité même, est qu'elle prenne en charge cette malédiction » (MC, p. 51 / GS 10.2, p. 503).

¹³⁰ DN, p. 245 / GS 6, p. 201.

encore et toujours racine dans l'empirie. En effet, « [l]e sujet n'est pas la "sphère des commencements absolus" pour laquelle il se fait philosophiquement passer¹³¹ »; d'où l'importance de ne pas dichotomiser l'émotion (*Emotion*) et la pensée (*Denken*)¹³², le sentiment (*Gefühl*) et l'entendement (*Verstand*)¹³³, la sensation (*Empfindung*) et la conscience (*Bewußtsein*)¹³⁴. Tout sujet pensant s'informe en premier lieu auprès de ce qui n'est pas encore pensé : « En vérité tous les concepts, même les concepts philosophiques visent du non conceptuel parce que pour leur part ils sont des moments de la réalité qui nécessite leur formation – tout d'abord en vue de la domination de la nature¹³⁵ ». De même, rappelons-le, un sujet qui aurait coupé tout lien avec l'objectivité qui l'entretient, qui n'aurait plus aucune affinité mimétique avec la matière dont il est issu, serait carrément inapte à la cognition, selon Adorno. C'est le paradoxe de la conscience identifiante, qui en s'aliénant toute altérité voudrait s'annuler d'elle-même :

L'activité de l'esprit une fois humanisée, ne peut être attribuée à rien ni personne d'autre qu'aux vivants. Ce qui fait que le concept qui dépasse le plus tout naturalisme, celui de la subjectivité comme unité synthétique de l'aperception, se trouve encore imprégné par le moment naturel. C'est seulement dans la mesure où il est aussi de son côté non-moi, que le moi se comporte par rapport au non-moi, "fait (*tut*)" quelque chose et cela quand bien même le faire (*Tun*) serait penser. Dans une seconde réflexion, le penser brise la suprématie du penser sur son autre, parce qu'en lui-même il est toujours déjà autre¹³⁶.

Priorité de l'objet, ici donc, en raison de sa *persistance* : l'ombre de l'objectivité suit encore et toujours le sujet, et le talonne d'autant plus que ce dernier souhaite s'en enfuir.

(iii) Mais cette priorité est aussi à comprendre, finalement, comme une *priorité qualitative*, puisque l'objet déborde ses concepts de par sa teneur chosale (*sachhaltig*) et ne se laisse jamais épuiser, une fois pour toutes, par ses efforts. Certes, cette priorité en dit davantage sur l'étroitesse de l'optique conceptuelle – et sur la détemporalisation que vise un processus d'abstraction qui s'ignore – que sur une quelconque *qualitas occulta* de la *chose*. Mais il reste que, aux yeux d'Adorno, cette *chose*, dans ses transformations historiques

¹³¹ DN, p. 269 / GS 6, p. 222. [Traduction modifiée]

¹³² MM, pp. 165-167 / GS 4, pp. 138-139.

¹³³ MM, p. 264 / GS 4, p. 225.

¹³⁴ DN, pp. 235-236 / GS 6, pp. 193-194.

¹³⁵ DN, p. 21 / GS 6, p. 23.

¹³⁶ DN, p. 245 / GS 6, p. 201.

successives, comporte une *déterminité* en puissance dont le concept, de par son caractère formel, ne peut jamais rendre compte une bonne fois pour toutes. Cela, il nous faut insister sur ce point, ne nous oblige aucunement à attribuer à la *choséité* de l'objet une quelconque qualité ineffable, et surtout pas à ontologiser l'inintégré qui l'oppose au penser : seulement le concept, en raison de son invariance – sa tendance, immanente, à formaliser ses contenus au point de les pérenniser –, ne peut pas rendre *définitivement* justice à l'historicité de l'objet, c'est-à-dire au progrès de ses modulations historiques, si bien qu'il doit constamment s'autocorriger à l'aune de celle-ci. Puisque ce qu'il définit se veut toujours arrêté – ou du moins, tend à se présenter comme tel –, le concept fixe et fige ses contenus et ainsi, tend à les détemporaliser. C'est même là, selon Adorno, « [c]e qu'on pourrait décrire comme le grand paralogisme et comme l'erreur fatale de la métaphysique, de la philosophie traditionnelle en général¹³⁷ », à savoir la tentative visant à s'offrir, contre la menace de l'impermanence, des garanties conceptuelles, en confondant, donc, ce qui a été désigné avec ce qui le désigne encore. La pensée identifiante ne fait qu'alourdir cette tendance, en insistant pour que ses concepts restent en adéquation permanente avec ce qu'ils conceptualisent, et que celui-ci reste toujours identique à eux-mêmes; en cherchant à ravir aux objets leurs particularités historiques présentes et potentielles pour mieux les intégrer dans la trame du *déjà-connu*. Ainsi, une identification aveugle oblige non seulement l'objet à se loger, immobile, dans sa forme conceptuelle, mais la condamne aussi à une égalité à soi sempiternelle (*Sichselbstgleichheit*) qui en ruine la potentialité déterminable. Car la particularité toujours renouvelée de la *chose*, occultée par l'élan de la pensée vers l'universel, tient à son ondoyance historique, de sorte que toute tentative visant à le paralyser conceptuellement trahit sa muabilité :

La prétention immanente au concept est son invariance créatrice d'ordre face à la variation de ce qui est compris sous lui. C'est cette variance que la forme du concept nie, "fausse" même en cela. Dans la dialectique, le penser s'oppose aux archaïsmes de sa conceptualité. Le concept en soi hypostasie avant tout contenu sa propre forme face aux contenus¹³⁸.

¹³⁷ MÉTA, p. 115 / META, p. 112.

¹³⁸ DN, p. 190 / GS 6, p. 156.

Ainsi la « fausseté » du concept dont il est ici question, qui relève certes de déficiences structurelles propres à l'architecture même du concept, et qui est certes aggravée par l'aveuglement de la conscience identifiante, ne doit pas pour autant être absolutisée. En effet, la critique de l'identification conceptuelle n'est pas le fin mot de l'histoire épistémique chez Adorno mais, à bien des égards, son prologue. Pour trois raisons. (i) D'abord, parce qu'il n'existe pas d'autre voie d'accès à l'objet que le concept : le fait que « penser signifie identifier » ne doit pas faire oublier le fait qu'on accède pourtant à l'objet qu'en le pensant, donc, d'abord, en l'identifiant. De même, si la voie conceptuelle ne nous mène pas entièrement et définitivement à destination, c'est pourtant la voie la plus directe : nul *réagir* archaïque, nulle intuition immédiate ne peuvent suppléer au manque à gagner de l'identification conceptuelle. Il faut être clair sur ce point : l'épistémologie adornienne, telle que défendue dans la *Dialectique négative* (et contrairement à ce qui peut se passer ailleurs chez Adorno, lorsque, par exemple, la mimésis est comprise en termes de *Mimikry*) ne recommande en aucun moment, comme correctif à l'identification conceptuelle, le retour à un mode de connaissance plus premier, et plus immédiat; et surtout pas à un mode de connaissance spontanément mimétique, préreflexif et prédiscursif. (ii) Ensuite, et par extension, la deuxième raison pour laquelle il ne faudrait absolutiser les déficiences relatives de l'identification, est que seul le concept est à même de corriger le concept : de fait, « seuls des concepts peuvent accomplir ce que le concept empêche¹³⁹ ». Le déficit de *déterminité* qu'accuse l'identification ne peut être contré que par une *déterminité* plus grande, donc par un travail de l'esprit qui soit plus conscient de lui-même; c'est-à-dire, précisément, de son propre déficit. (iii) La troisième raison, finalement, tient à ce que la forme particulière qu'emprunte actuellement le processus identifiant, qui sera certes toujours déficitaire, n'est pas une fatalité : non seulement parce qu'une pensée dialectique est à même de récupérer le potentiel critique du concept qui par ailleurs, c'est-à-dire par-delà les insuffisances de toute abstraction, est actuellement ruiné; mais surtout parce que cette fausseté est toujours relative aux présomptions propres à la pensée identifiante sous les conditions sociales qui sont les nôtres. Cela revient à dire que le concept reste surtout insuffisant en regard des *desiderata* d'une rationalité débridée, qui se targue, aveuglée pas son ambition, d'épuiser le sens de tout

¹³⁹ DN, p. 71 / GS 6, p. 62.

ce qu'elle incorpore. De même, les priorités de l'objet que nous avons voulu identifier – priorités *ontologique*, *génétique* et *qualitative* – sont toujours relatives à ce qu'ils « dépriorisent », à savoir les méditations subjectives de l'objet – ce qui n'implique pas, il convient de le préciser, que ces médiations soient moins significatives sur le plan épistémique, mais seulement que leurs significations véritables ne peuvent être libérées qu'une fois reconnu le primat de l'objet. En effet, la mimésis comme extériorisation (le mouvement *prospectif* vers la *déterminité* impensée de la *chose*) n'est rendue possible que par un retour réflexif sur l'affinité mimétique qui lie la pensée à ses conditions matérielles (le mouvement *introspectif* vers l'*être-émergé* de la conscience).

En ce sens, donc, le matérialisme adornien est à comprendre, non pas comme une théorie explicative prétendant à l'exhaustivité (à la manière du *Diamat*, nous l'avons vu, mais aussi, par exemple, à la manière d'une sociologie réductionniste du savoir telle qu'on la retrouve chez Veblen, Spengler, ou Mannheim¹⁴⁰), mais bien davantage comme un principe méthodologique. Non pas comme une *doctrine*, donc, mais comme une *discipline* que doit s'imposer la pensée en vue d'éviter, dès l'abord, de se prendre à son propre jeu en se perdant dans ses propres abstractions. Comme tactique critique dont l'apport reste principalement négatif, ce matérialisme participe d'une stratégie de désenchantement critique servant avant tout à débusquer un mythe : celui d'une subjectivité qui, toujours constituante, ne serait jamais constituée. Voilà pourquoi Adorno décrira le « désensorcellement du concept (*die Entzauberung des Begriffs*) » comme portant atteinte à sa prétendue autosuffisance; c'est-à-dire comme le forçant à rabattre ses prétentions. Le matérialisme adornien nous est donc proposé, plutôt que comme une solution (*Lösung*) à l'énigme du réel, comme une dissolution (*Auflösung*) des explications idéalistes qu'on lui impose – sa vertu première reste d'abord et surtout *critique*, et agit comme contrepoison (comme un *Gegengift*, écrira Adorno¹⁴¹). Il s'agit en effet, comme souligne à juste titre S. Jarvis, non pas d'un matérialisme ontologisant (qui se contenterait de réduire le réel à la matière), mais *methodologique*, qui se propose de

¹⁴⁰ Sur ce point, voir « La sociologie de la connaissance, forme de conscience » (PRI, pp. 27-41 / GS 10.1, pp. 31-46). Pour un commentaire, voir JAMESON, Fredric, *Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990, pp. 44-45.

¹⁴¹ DN, p. 23 / GS 6, p. 24.

« réexaminer le sens de la pensée¹⁴² ». Ou encore, comme le soutient à son tour B. O'Connor, il faudrait y voir un “critical materialism” d’inspiration (étrangement) kantienne, qui rappelle “both that the subject does not passively receive meanings from objects, and the the activity of the subject is circumscribed by the determinate independance of the object¹⁴³”. Nous insisterions tout de même pour inverser l’ordre de priorité entre ces deux moments critiques : ce n’est, en effet, que dans et par la reconnaissance réflexive des limites objectives qui s’imposent à toute cognition que ces limites peuvent, lorsque le sujet déborde ses détermination premières, être dépassées; ou comme l’exprime, dans un rare élan d’optimisme, Adorno lui-même, « [s]eule une pensée qui, sans restriction mentale, dépourvue de toute illusion quant à son royaume intérieur, reconnaît son absence de fonction et son impuissance, offrira peut-être un aperçu (*ein Blick*) d’un ordre du possible, du non-étant, où les hommes et les choses seraient à leur vraie place¹⁴⁴ ». C’est que le retour réflexif sur soi d’une conscience sans cesse rappelée à ses contraintes matérielles donne lieu à un déchaînement (*Ausbruch*) de celle-ci : destituée de ses hautes fonctions idéalistes, elle se dégage progressivement de ses détermination constitutives en les réfléchissant. En d’autres termes, la destitution matérialiste du sujet prétendument tout-puissant n’est qu’une propédeutique qui lui permet de recouvrer ses compétences véritables.

3.2.3. Décentrement : le moment de la dislocation critique

Il nous faut donc continuer à explorer les stratégies critiques grâce auxquelles la régression de la conscience identifiante peut, potentiellement, être renversée. Dans la section précédente, déjà, nous avons voulu identifier le premier moment de cette contretendance critique, en comprenant le matérialisme adornien comme retirant au sujet une part de ses privilèges idéalistes non pas pour le bon plaisir de l’humilier, mais en vue de combler le

¹⁴² JARVIS, Simon, “Adorno, Marx, Materialism”, *Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 97. [Nous traduisons]

¹⁴³ O’CONNOR, Brian, *Adorno’s Negative Dialectic : Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge Mass., MIT Press, 2004, p. 20.

¹⁴⁴ MC, p. 22 / GS 10.2, p. 472.

déficit réflexif qui, en lui faisant oublier l'inaliénable affinité mimétique qui le lie à ses objets, le condamne à se soumettre à la même hétéronomie qu'il fuit. Or, cela suppose que, moyennant une réflexivité accrue, une première brèche critique puisse s'ouvrir dans le cercle de l'identification; celle-ci permettrait non seulement un retour du sujet sur son indispensable matérialité, mais par là, une « quasi transcendance » – ponctuelle et précaire, certes, mais primordiale – menant au-delà de cette même objectivité. En effet, non seulement la destitution du soi par lui-même est l'acte de naissance même de l'esprit (« [l']autoréflexion (*Selbstreflexion*) [est] le ferment de l'expérience spirituelle¹⁴⁵ »), et non seulement ce retour réflexif peut prémunir la pensée contre les errements de l'abstraction conceptuelle (« [...] la dialectique négative réclame l'autoréflexion du penser¹⁴⁶ »), mais il réunit aussi les conditions d'un mouvement vers la *chose*. C'est le deuxième moment du mouvement mimétique qu'il nous faut maintenant dégager : la *Reflexion* préconisée par Adorno, entendue d'abord comme un retour contemplatif sur soi (*Selbstbesinnung*), conduit ensuite à une extériorisation du moi (*Entäusserung*). Celle-ci comporterait deux avantages : elle ferait « parler l'objet » en son nom propre, dans toute sa potentialité déterminable de *chose* (alors que la conscience identifiante, tel un ventriloque, le fait parler à sa place) tout en donnant voix au sujet, qui recouvrerait son potentiel de différenciation (alors que la conscience identifiante n'est que le porte-parole de l'objectivité qu'elle entend taire). Si « tout n'est pas en vain », nous indique Adorno au dernier chapitre de la *Dialectique négative*, ce n'est que « [...] de par la sympathie avec l'humain, autoréflexion de la nature dans les sujets¹⁴⁷ », ce n'est, ose même écrire Adorno, « [...] que dans l'expérience de sa propre naturalité que surgit le génie de la nature¹⁴⁸ », qui se dépasse au moment même où il reconnaît ses limites.

Mais alors, si « [s]eule une autoréflexion critique garde [le sujet] de l'étroitesse de sa plénitude et l'empêche d'ériger un mur entre lui et l'objet¹⁴⁹ », quel type d'activité intellectuelle serait à même d'offrir une telle garantie? Nous aimerions suggérer qu'il s'agit d'un décentrement mimétique du sujet par rapport à lui-même qui oblige non seulement la

¹⁴⁵ DN, p. 64 / GS 6, p. 57.

¹⁴⁶ DN, p. 442 / GS 6, p. 358.

¹⁴⁷ DN, p. 480 / GS 6, p. 390.

¹⁴⁸ DN, p. 480 / GS 6, p. 390.

¹⁴⁹ DN, p. 44 / GS 6, p. 41.

conscience, comme nous l'avons vu, à un retour *introspectif* sur sa propre *médiateté* matérielle, mais surtout à un mouvement *prospectif* vers la *chose*. Comme compétence épistémique, le mouvement mimétique passe en effet, non seulement par une saisie réflexive de son *être-émergé*, mais aussi par une mise à distance critique du moi par rapport au moi, au profit d'une plus grande proximité avec la *chose* qui se dresse devant la conscience comme un *à penser* : il passe non seulement par un recentrage réflexif du sujet, mais aussi par un décentrement du sujet par rapport à lui-même. Ce n'est, alors, qu'en se désappropriant, *par* lui-même, *de* lui-même, que le sujet peut ensuite rencontrer la *chose* – d'où le terme *Anschmiegen*, privilégié par Adorno, et qui suggère un « blotissement¹⁵⁰ ». Ainsi la mimésis adornienne entend-elle renverser la tendance de l'identification vers l'appropriation de l'hétérogène en opposant à « l'acte violent du rendre-semblable¹⁵¹ (*Gewalttat des Gleichmachens*) » une déprise de soi qui rend possible un rapport plus intime à l'altérité, dont la différence peut dès lors être déterminée. Une conscience mimétique serait alors appelée à « [s]'immerger (*versenken*) littéralement dans ce qui lui est hétérogène, sans le ramener à des catégories préfabriquées¹⁵² ». En effet, il faut « prendre le risque de se perdre dans la *chose* (*in die Sache zu verlieren*) [...] si l'on veut que la connaissance soit davantage que la satisfaction de voir fonctionner à vide sa machinerie préétablie¹⁵³ ». Le fait d'incorporer toute hétérogénéité de force sera ainsi opposé au fait de s'extérioriser dans une *chose* dont la *déterminité* potentielle est pensée. Or, il faut le garder à l'esprit, ce renoncement n'a rien d'une résignation, puisque l'oubli du moi par lui-même qu'implique le décentrement mimétique comporte aussi une vertu anamnétique : c'est dans son devenir-autre que le sujet est rappelé à son potentiel propre. La part d'abnégation que comporte le *Anschmiegen* adornien ne participe d'aucune logique sacrificielle, puisqu'elle est toujours compensée par une nouvelle *déterminité* de la *chose* et, en retour, de celui qui la pense : elle permet au sujet de se désengager des déterminations déjà connues de l'objet (de se départir de la fausse idée qu'il s'en fait) et de s'enrichir au contact de ces nouvelles déterminations (de s'en forger une nouvelle idée, et d'en tirer profit). C'est pourquoi le mouvement mimétique favorise une

¹⁵⁰ JAY, Martin, "Mimesis and Mimetology", *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, eds. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 32.

¹⁵¹ DN, p. 176 / GS 6, p. 146. [Traduction modifiée]

¹⁵² DN, p. 23 / GS 6, p. 24. [Traduction modifiée]

¹⁵³ NL1, pp. 387-388 / GS 11, p. 559.

plus grande autonomie : la perte du moi qu'il implique reste donc provisoire. En ce sens, la mimésis devra être comprise, non pas comme une atrophie du moi, mais comme un vecteur d'individuation. Le sujet mimétique serait celui qui accepte de perdre ses objets sclérosés pour mieux les retrouver, sous la forme de *choses* inédites, lourdes de potentialités inexploitées.

Nous le verrons dans ce qui suit, tout cela n'est envisageable que s'il existe, chez Adorno, une forme « positive », c'est-à-dire proprement affirmative, de l'*aliénation*. Cela ne va certainement pas de soi, étant donné la méfiance, clairement affichée par Adorno, vis-à-vis de ce thème : s'il s'y réfère sans hésitation jusqu'à la fin des années 1950, il affichera une grande réticence à l'exploiter dans les travaux des années 1960. Et cela est non seulement dû au fait que, édulcoré par la vulgate existentialiste, le thème aurait progressivement perdu sa portée critique, mais parce qu'il comporte, de par son principe même, certaines tendances régressives. Nous y arriverons. Reste que, en confrontant la compréhension adornienne de l'aliénation à la tradition hégéliano-marxiste qui, au-delà des lieux communs, lui a donné sens – et à condition, surtout, d'en démêler, par-delà les ambiguïtés lexicales, les multiples significations – il est possible d'y voir un concept critique de grande importance pour la théorie de la connaissance adornienne. Car si, comme « perte », l'aliénation signale une double dépossession, du soi et de l'objet, comme « déprise », elle donne lieu à une extériorisation de moi qui, sortie extatique vers le non-moi, est tout sauf asservissante – que ce soit pour le sujet ou pour l'objet. En même temps qu'elle permettrait de requalifier l'objet identifié (« [s]i la pensée s'extériorisait (*entäusserte sich*), l'objet se mettrait à parler de lui-même¹⁵⁴ »), l'aliénation donnerait lieu à un « abandon de l'esprit à ce qui lui est étranger et lui fait obstacle (*Hingabe des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes und Fremdes*), et grâce à quoi seulement il acquiert sa liberté¹⁵⁵ ».

3.2.3a) Aliénation (*Entfremdung*) et extériorisation (*Entäusserung*) dans la tradition hégéliano-marxiste

¹⁵⁴ VND, p. 179. [Nous traduisons]

¹⁵⁵ MC, p. 43 / GS 10.2, p. 495. [Traduction modifiée]

Au moins deux défis se posent à quiconque voudrait retracer la genèse du concept d'aliénation au sein de la tradition hégéliano-marxiste. Le premier est dû à la grande étendue de son champ lexical, qui contient une étonnante variété de termes connexes : à l'« aliénation (*Entfremdung*) » proprement dite, s'ajoutent les idées analogues d'« extériorisation (*Entäusserung*) », d'« expression (*Äusserung*) », de « division (*Entzweiung*) » et d'« objectivation (*Vergegenständlichung*) », ce qui n'est pas sans poser d'importants problèmes de traduction – les lecteurs francophones de Hegel et de Marx, surtout, le savent¹⁵⁶. D'autant plus que ces distinctions lexicales ne recourent pas toujours, ou pas toujours nettement, des différences sémantiques. En effet, ces diverses dénominations sont si souvent interchangeables qu'elles semblent interchangeable. Le deuxième défi, découlant du premier, consiste en ce que l'ensemble de ces termes, bien qu'apparaissant sous la plume de Hegel dans une intention d'abord (mais pas exclusivement) *descriptive*, pour ensuite, à partir de Feuerbach, être progressivement réarticulés en termes surtout (mais pas toujours) *critiques*, conserveront une certaine ambivalence : ils servent à la fois à présenter les différents mécanismes – épistémiques, esthétiques, spirituels – grâce auxquels une conscience individuée, sortant d'elle-même, acquiert de nouvelles déterminations, et à rendre compte de manière critique des manquements de ce même processus. En ce sens, si Paul Ricœur peut affirmer, dans son célèbre article consacré à l'aliénation, que « [l']ambiguïté du mot aliénation est une ambiguïté proliférante¹⁵⁷ », c'est qu'elle se décline toujours, mais pas toujours clairement, en formes régressives et/ou progressives. Sans chercher à lever définitivement cette ambiguïté – et sans, non plus, prétendre à l'exhaustivité¹⁵⁸ –, nous aimerions tout de même repérer les principales transformations que subissent ces termes, de manière à insister sur le fait que, malgré leurs multiples acceptions, elles sont toujours traversées d'une même tension. Surtout, nous aimerions suggérer que la distinction entre une aliénation *régressive* et

¹⁵⁶ Hyppolite rend compte de la distinction *Entäusserung/Entfremdung* en traduisant par aliénation/extranéation : *aliénation*, en français, serait encore trop chargée de ses connotations juridiques pour bien signifier la perte qu'implique l'*Entfremdung*. Lefebvre, quant à lui, préfère rendre *Entfremdung* par « étrangement », et *Entäusserung* par « aliénation ». Enfin, chez Jarczyk et Labarrière, *Entäusserung/Entfremdung* devient extériorisation/aliénation. Pour un excellent résumé, plus détaillé, de ces différences, voir HABER, Stéphane, « Le terme "aliénation" (*entfremdung*) et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique*, 8, 2005, pp. 5-36. Par contre, nous le verrons plus loin, puisque ces différences lexicales ne reflètent pas systématiquement des distinctions sémantiques chez Hegel, il vaut mieux selon nous dégager les logiques auxquelles participent, au-delà des termes qui les désignent, ces idées.

¹⁵⁷ RICOEUR, Paul, « Aliénation », *Encyclopédie Universalis. Dictionnaire de philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 47.

¹⁵⁸ L'ouvrage le plus intéressant consacré au concept philosophique de l'aliénation reste HABER, Stéphane, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession de soi dans la théorie sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 375 p.

une aliénation *progressive*, esquissée dans la tradition hégéliano-marxiste sans jamais être explicitement établie, peut servir à contraster, chez Adorno, une autonomisation « ratée » (qui tend vers l'indifférenciation) et autonomisation « réussie » (qui fait fructifier un potentiel de différenciation subjective) : alors que la première identifie de force le sujet à ses objets, la seconde disloque cette fausse adéquation et, ce faisant, permet à la conscience de s'approcher à nouveau de ses objets, non plus en les envisageant non plus comme des prétextes à ses propres projections, mais comme des *choses* investies d'une historicité et porteuses de nouveaux possibles.

L'*alienatio* latine est, évidemment, bien antérieure à la conception hégélienne, mais elle comporte déjà la même ambivalence. Si l'*alienatio* désigne, pendant des siècles, une provision économique-juridique – en lien avec l'*abusus* du droit romain qui, s'ajoutant à l'*usus* (le droit d'usage) et au *fructus* (le droit au profit), garantit la cession ou la vente d'un bien (le droit de s'aliéner une possession) –, elle occupe également une place de choix dans la théologie chrétienne, où elle se prête à plusieurs emplois contraires. Car autant – comme le fait remarquer E. Ritz¹⁵⁹ – Augustin et Thomas d'Aquin citent l'*alienatio* à maintes reprises pour décrire la distance qui éloigne de Dieu (dans l'isolement auquel condamnent les fausses croyances, ou dans le déchirement interne de la tentation, ou dans l'errance de celui qui s'attache aux biens terrestres), autant elle sert aussi chez ces mêmes auteurs à évoquer – comme le rappelle N. Rotenstreich¹⁶⁰ – l'*ektasis* spirituelle d'une communion avec le principe divin (par exemple, dans l'abnégation du recueillement, ou dans l'extase de l'eucharistie). Ainsi Augustin présente-t-il, dans ses *Confessions*, ses « égarements de cœur et d'esprit » comme résultant d'une séparation d'avec soi (« Tu étais au dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même! Et c'est au-dehors que je te cherchais; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures¹⁶¹ »), tout en appelant de ses vœux sa propre perte, qui seule conduit au repos éternel (« C'est vous qui [m]'engagez à chercher [m]a joie dans vos louanges, car vous nous avez fait pour vous et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous¹⁶² »). Cette tension est également relevée par D. Turner qui, dans un ouvrage consacré au rôle de la

¹⁵⁹ RITZ, E., „Entfremdung“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hg. V. J. Ritter, Basel, 1972, pp. 509-525.

¹⁶⁰ ROTENSTREICH, Nathan, “On the Ecstatic Sources of the Concept of ‘Alienation’”, *The Review of Metaphysics*, 16, 1961, pp. 550-555.

¹⁶¹ AUGUSTIN, Saint, *Confessions*, Livre X, ch. 27, trad. Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 268.

¹⁶² *Ibid.*, p. 2.

négativité dans la mystique chrétienne, comprend le motif ascétique de l'ascension comme exigeant à la fois une plongée introspective dans les abîmes du moi et une perte d'identité dans la participation au principe divin : la réconciliation avec soi s'accompagne toujours, paradoxalement, d'une désintégration de soi¹⁶³. Il serait même possible de retracer cette ambivalence jusque dans l'éthique du *Nouveau Testament* : si le pécheur est celui qui se rend étranger à ses semblables (« Et vous qui autrefois étiez étrangers, vous dont les œuvres mauvaises manifestaient l'hostilité profonde, et voilà que maintenant Dieu vous a réconciliés » [Col. 1 :25¹⁶⁴]) et à la communauté des fidèles (« Souvenez-vous qu'en ce temps-là, vous étiez sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse » [Éph. 2 :12¹⁶⁵]), ce même « étrangement » de soi est tout aussi nécessaire au rachat (« Qui veut sauvegarder sa vie, la perdra; mais qui perd sa vie à cause de moi, l'assurera » [Matthieu 16 :25¹⁶⁶]). Tout se passe donc comme si l'*alienatio* chrétienne était à la fois un principe de perte (lorsqu'elle éloigne l'humain de son essence) et une pratique salvatrice (lorsque, dans la logique du « qui perd gagne » de la transcendance, l'oubli et l'abandon de soi comportent des vertus rédemptrices).

Chez Hegel, le procès d'objectivation (*Vergegenständlichung*) de l'esprit, qui se décline alternativement en *Entfremdung* et en *Entäusserung*, comporte, pareillement, un double potentiel progressif et régressif. Ainsi, malgré la critique du jeune Marx selon laquelle la grande erreur politique de Hegel aurait été de n'avoir pas su distinguer les formes asservissantes de l'objectivation – celles auxquelles condamne le travail aliéné (*entfremdete Arbeit*) – de ses pratiques émancipatrices, une telle distinction est pourtant déjà esquissée chez Hegel. Essayons, malgré la tension constitutive du concept chez Hegel, d'opérer ce partage, non pas en s'en remettant aux différences lexicales, trop floues et trop inconstantes, que contient le corpus hégélien, mais en cherchant à identifier les différentes logiques auxquelles ces termes participent.

¹⁶³ TURNER, Denys, *The Darkness of God : Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 292.

¹⁶⁴ *Nouveau Testament*, traduction œcuménique, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 556.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 81. Aussi : « Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle » (Jean 12 :25); « Qui veut sauver sa vie la perdra; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera (Marc 8 : 35).

Commençons par l'acception progressive de l'objectivation, mieux connue : habituellement – mais pas exclusivement – désignée sous le terme de *Entäusserung*, elle signale chez Hegel le moment tragique de la dialectique, celui qui, en assurant le passage de l'immédiat au médiat, permet à l'esprit de s'autodéterminer en sortant de lui-même, mais toujours au prix d'un certain sacrifice. L'esprit ne peut en effet se mouvoir que dans une incessante dialectique du renoncement (de l'évidement, ou de l'épanchement, ou de la dispersion) et du retour à soi (du raccommodement, ou du rapatriement, ou de la réconciliation). Il ne peut se retrouver qu'après s'être préalablement perdu : « La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation (*Entäusserung*), sa profondeur, profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant¹⁶⁷ ». Ici, donc, l'évidement de l'esprit par lui-même reste progressif, dans la mesure où il est toujours compensé par un gain substantiel : le décentrement de l'esprit conduit, parce que donnant lieu à une nouvelle *déterminité*, à un ressaisissement revigorant. Mais à y regarder de plus près, ce déploiement dialectique semble obéir, chez Hegel, à trois logiques complémentaires : (i) une logique *tragico-téléologique*; (ii) une logique de l'*extériorisation* et (iii) une logique de l'*externalisation*.

(i) Il participe d'abord, sur le plan le plus abstrait de l'histoire universelle, d'une *trame tragico-téléologique*. En effet, les étapes successives de la progression historico-dialectique de l'« esprit du monde (*Weltgeist*) » ne peuvent être franchies chez Hegel que moyennant un épanchement sacrificiel grâce auquel ce dernier, se disjoignant et se rejoignant sans cesse, en arrive à former le continuum de ruptures et de réconciliations qu'est l'histoire universelle. Ces sursomptions successives, qui conduisent tous les progrès phylogénétiques de l'espèce humaine, sont au cœur des grandes métanarrations hégéliennes; celles qui, sous-tendant la *Phénoménologie de l'esprit*, pour ensuite être élaborées dans les *Vorlesungen* berlinois sur l'histoire, le droit et l'esthétique, présentent la période allant de la dissolution de la *polis* grecque aux conquêtes napoléoniennes comme le long et pénible apprentissage d'un esprit qui parvient enfin à se reconnaître à force de se rendre étranger à lui-même. Ainsi l'histoire universelle doit-elle être comprise comme le lent effort d'un esprit qui s'extériorise pour mieux acquérir le savoir de ce qu'il est, et dont l'expansion progressive « n'est pas simple

¹⁶⁷ HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit I*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 11 / GW 9, p 14.

éclosion, sans peine et sans lutte, comme celle de la vie organique, mais le travail dur et forcé sur soi-même¹⁶⁸ ». L'histoire universelle, autrement dit, est « une aliénation de soi-même¹⁶⁹ » de l'esprit. Les individus particuliers, moyens du *Weltgeist*, sont souvent appelés à faire les frais de ce conflit progressif, puisqu'ils n'en sont que « les instruments ». Reste que, dans la mesure où ces sacrifices sont finalisés par les intérêts supérieurs de l'esprit, ils revêtent toujours une dimension affirmative.

Cette première logique de l'*Entäusserung*, sans doute la plus idéaliste, ne trouvera bien sûr que peu d'échos chez les marxistes, qui verront dans le *Weltgeist* à la fois l'hypostase des progrès accomplis par le travail humain et l'apologie des souffrances les ayant conduits. De même, pour Adorno, la théodicée tragico-téléologique qui sous-tend et sanctionne le *Weltgeist* hégélien serait symptomatique d'une tendance proprement idéaliste – d'un « résidu de superstition métaphysique¹⁷⁰ », et même d'une « tradition allemande [visant à] offrir une justification aux souffrances¹⁷¹ » – qui consiste à excuser les souffrances particulières en appelant à ce que Hegel nommait lui-même une « profondeur vide¹⁷² (*leeren Tiefen*) » philosophique censée donner sens à l'insensé. Aussi, en envisageant toute souffrance comme sursumable, l'idéalisme hégélien en viendrait à prétexter l'autoréalisation abstraite de l'esprit pour mieux bloquer les possibilités concrètes du genre humain : « Si [Hegel] transfigurait la totalité de la souffrance historique en la positivité de l'absolu se réalisant, alors l'Un et Tout qui jusqu'à aujourd'hui n'a pas, avec des pauses, cessé de s'avancer, serait téléologiquement, la souffrance absolue¹⁷³ ». D'un point de vue adornien, celui du particulier, l'histoire universelle charrierait, sans jamais les compenser, les souffrances accumulées : « La dimension historique des choses n'est rien d'autre que l'expression du tourment passé¹⁷⁴ ». Or, déjà chez Marx, « le côté mystique de la dialectique hégélienne¹⁷⁵ », à savoir sa tendance à glisser sous le tapis de l'histoire universelle la souffrance des siècles, est mis en cause : s'il

¹⁶⁸ *Ibid.*, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin, Paris, Librairie philosophique, 1945p. 58 / GS 12, p. 76.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ DN, pp. 387-388 / GS 6, p. 314.

¹⁷¹ VND, p. 144 [Nous traduisons]. Aussi : DN, pp. 28-29 / GS 6, p. 29.

¹⁷² VND, p. 144 [Nous traduisons]. Aussi : VND, pp. 144-158.

¹⁷³ DN, p. 387-388 / GS 6, p. 314. Pour un autre jugement, plus sévère encore, voir LGF, pp. 43-44.

¹⁷⁴ MM, p. 63 / GS 4, p. 55. [Traduction modifiée]

¹⁷⁵ MARX, Karl, « Postface de la deuxième édition allemande », *Le Capital. Livre Premier*, trad. Joseph Roy, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 29.

s'agit, suivant la formule devenue célèbre du *Capital*, de « mettre sur les pieds » une dialectique qui « marche sur la tête¹⁷⁶ », c'est qu'il faut surtout rompre avec une conception apologétique de l'histoire qui, en substituant la justice de l'Esprit à celle de Dieu, fait de la misère humaine l'insigne d'honneur d'un *Weltgeist* impitoyable. L'idée d'une inéluctable progression historico-dialectique du *Weltgeist* sera encore plus explicitement rejetée par Lukács qui, dans *Le jeune Hegel* de 1948, y verra une « universalisation idéaliste » du principe de l'aliénation, et voudra la contraster avec les « aspects réellement féconds », à savoir matérialistes, que recèle ce même principe¹⁷⁷. C'est qu'il y aurait, indique Lukács, une « dualité d'aspect, très marquée, dans la conception de l'aliénation¹⁷⁸ » chez Hegel.

(ii) En effet, lorsque l'*Entäusserung* hégélienne est rapportée, sur le plan ontogénétique, dans l'esprit fini de la conscience individuée, elle comporte une dimension plus progressive encore. Ici, il faudrait comprendre l'*Entäusserung* hégélienne comme obéissant d'abord et surtout à une logique de l'*extériorisation*, grâce à laquelle une conscience progresse en se déchargeant d'elle-même. La dialectique du déchirement et de la recollection qui caractérise l'*Entäusserung* se vérifie alors dans le dédoublement continu de l'autoconscience qui, inhérent à toute réflexivité, en assure aussi le développement. Car non seulement la conscience ne se pose qu'en s'opposant à l'hétérogène, mais elle ne se constitue qu'en s'objectivant dans un devenir-autre qui la confronte continuellement à ce qu'elle est et la projette constamment dans ce qu'elle n'est pas. La conscience ne s'avère à elle-même qu'en allant au-devant d'elle-même, qu'en sortant perpétuellement d'elle-même, dans un incessant *Hinausgehen* – ou encore, dans une « dynamique d'extraversion¹⁷⁹ » continue – qui lui permet, toujours plus, de se tirer hors d'elle-même. L'*Entäusserung* par laquelle une conscience s'évide de l'intérieur pour ensuite conquérir de nouveaux contenus est donc « progressive » en ce sens que chacune de ses pertes mène à une plus grande différenciation : « [...] l'esprit est *ce*

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ LUKÁCS, Georg, *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, t. 2, trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981, pp. 319-320. Adorno, à son tour, ne cessera de s'en prendre à la théodicée implicitement reconduite par la vision « affirmative » de l'histoire chez Hegel. Voir, en particulier, LGF, pp. 117-130.

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ HABER, Stéphane, « Le terme "aliénation" (*Entfremdung*) et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique*, 8, 2005, p. 10.

mouvement du Soi qui s'aliène soi-même et s'enfonce dans sa substance en soi-même et la fait objet et contenu, aussi bien qu'il supprime cette différence de l'objectivité et du contenu¹⁸⁰ ».

Seule une conscience « disloquée », qui s'affirme en se faisant autre, peut se doter de nouveaux contenus. Inversement, une conscience qui s'entête à se maintenir dans une égalité à soi, qui ne serait jamais en décalage par rapport à elle-même, ne pourra jamais se donner une consistance : « [c]ar [la] substance [du sujet] est son aliénation même, et l'aliénation est la substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se maintenant par là même¹⁸¹ ». C'est que le décentrement de la conscience envers et contre elle-même lui permet d'éviter l'écueil du formalisme abstrait. En ce sens, toute expérience spirituelle comporte une dimension extatique, qui oblige son sujet à un dessaisissement continu. Faute d'une telle tension, la conscience se complaît dans une universalité abstraite qui, pour confortable qu'elle soit, reste débilante :

En soi, cette vie est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre et l'aliénation, et qui n'est pas non plus engagée dans le mouvement de surmonter cette aliénation. Mais cet *en soi* est l'universalité abstraite dans laquelle on a fait abstraction de sa nature sienne qui est d'être pour soi, et donc en général de l'automouvement de la forme¹⁸².

(iii) Sur le plan plus proprement pratique, l'*Entäusserung* hégélienne obéirait enfin à une logique de l'*externalisation* – à distinguer, donc, bien que leurs sens se recoupent, de l'*extériorisation* précédemment expliquée. Il s'agit ici, non plus simplement d'un mouvement vers l'objet, mais d'un investissement subjectif en celui-ci, qui en fait porter l'empreinte particulière. Le médium privilégié de cet investissement reste, du moins pour la tradition hégéliano-marxiste qui nous intéresse, l'esprit objectif, entendu, au sens le plus général du terme, comme ce à quoi donne forme l'activité spirituelle et/ou manuelle de l'humain – le travail, les institutions, les lois. A. Kojève est certainement le premier marxiste d'obéissance hégélienne à avoir relevé, à même la *Phénoménologie de l'esprit*, l'importance capitale du travail (*Arbeit*) comme mode d'externalisation. Aussi, son interprétation anthropologisante de

¹⁸⁰ HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit II*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 308 / GW 9, p. 431.

¹⁸¹ HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit II*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 51 / GW 9, p. 265.

¹⁸² HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit I*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 18 / GW 9, p. 18. Cité dans HABER, Stéphane, « Le terme "aliénation" (*Entfremdung*) et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *op. cit.*, p. 11.

l'*Entäusserung* hégélienne, selon laquelle « [c]'est par le travail, et par le travail seulement, que l'homme se réalise objectivement en tant qu'homme¹⁸³ », aura connu une fortune critique inestimable au sein des marxismes européens du siècle dernier. Rappelons donc que, dans ses leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* livrées de 1933 à 1939, Kojève attribue à Hegel une compréhension anthropogène du travail social, qui en fait non seulement l'activité spécifique de l'humain, mais son seul vecteur d'humanisation : ce n'est, pour reprendre les formules kojévienne bien connues, que dans un *acte-de-former-la-chose* que l'intériorité de l'humain, s'objectivant dans un *monde non naturel*, peut se poser comme une *entité-négative-étrangère* qui est en même temps une *entité-existant-pour-soi*. C'est d'ailleurs là, selon Kojève, l'avantage anthropologique dont jouit l'esclave dans la dialectique qui l'oppose au maître : en étant contraint à objectiver son intériorité, il parvient lentement mais sûrement à se poser en cet *homme intégral* qui, fort d'avoir supprimé dialectiquement sa servitude, se sera rendu maître de la nature. Quoi qu'il en soit, l'*acte-de-former-la-chose* serait pour le Hegel de Kojève à la fois un mode d'autoréalisation et d'autoconnaissance, puisque la conscience travaillante qui s'objective dans une objectalité inorganique est à même d'en faire une objectivité effective. C'est précisément ce que Hegel, selon Kojève, entendait par une externalisation progressive :

L'homme qui travaille reconnaît dans le Monde effectivement transformé par son travail sa propre œuvre : il s'y reconnaît soi-même ; il y voit sa propre réalité humaine ; il y découvre et y révèle aux autres la réalité objective de son humanité, de l'idée d'abord abstraite et purement subjective qu'il se fait de lui-même. Par cet acte-de-se-retrouver soi-même par soi-même, la Conscience [travaillante] devient donc sens-ou-volonté propre ; et elle le devient précisément dans le travail [...]¹⁸⁴

Chez Hegel, l'explication la plus éclairante de cette activité se trouve sans doute au tout début du tout dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, consacré au « Savoir absolu » :

[L]e dépassement de l'objet (*Ueberwindung des Gegenstandes*) de la conscience ne doit pas être entendu comme [une] opération unilatérale [...]; il signifie alors que l'objet comme tel se présentait au Soi disparaissant, et de plus que l'aliénation (*Entäusserung*) de la conscience de soi elle-même pose la choseité, et que cette aliénation n'a pas seulement une signification négative, mais positive; qu'elle n'est

¹⁸³ KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1947, p. 31.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

pas seulement pour nous ou en-soi, mais pour elle-même [...]; car dans cette aliénation elle se pose *soi-même* comme objet, ou, en vertu de l'unité indivisible de l'*être-pour-soi*, pose l'objet comme soi-même. D'autre part, dans cet acte est contenu en même temps l'autre moment, celui dans lequel elle a aussi bien supprimé et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité, étant donc dans son être autre comme tel près de soi-même. Tel est le mouvement de la conscience, et dans ce mouvement elle est la totalité de ses moments¹⁸⁵.

L'externalisation d'une conscience qui « pose la choséité » comme un dehors qu'elle investit lui permet alors, à terme, de s'y reconnaître. Or, comme l'auront fait remarquer un certain nombre de commentateurs récents¹⁸⁶, la valorisation hégélienne du travail comme mode d'externalisation est loin de se limiter à la *Phénoménologie*. Il vaut sans doute mieux se tourner vers les écrits de Iéna (de la période qui précède immédiatement la *Phénoménologie*), ou encore vers les *Vorlesungen* berlinois (et en particulier, les *Leçons sur l'esthétique*) pour rétablir chez Hegel un lien conceptuel plus direct entre *Entäusserung* et *Arbeit*. Pour commencer, les écrits d'Iéna contiennent une appréciation plus explicitement affirmative du travail : contrasté favorablement à une simple consommation qui n'assouvit son besoin qu'en supprimant unilatéralement l'objet qui le détermine, le labeur humain permettrait plutôt à la puissance de différenciation de la conscience de s'exercer sur une *chose*, de façon à ce que, s'y incorporant et s'y mirant, elle puisse aussi s'y épanouir. Comme activité spirituelle, le travail permettrait donc un « devenir-chose » (ou un « se-faire-chose [*sich zum Dinge machen*] ») du moi par lequel, sortant de son isolement, il se donne une forme inédite. Ainsi, comme le dit Hegel : « α) Dans le travail, je me transforme immédiatement en chose, j'acquies la forme de l'être. β) Ce mien être-là, je l'aliène (*entäussere*) de même, je le transforme en un être-là étranger à moi, et je me maintiens en lui¹⁸⁷ ». Plus encore, cette externalisation mènerait à une récollection en soi pacificatrice, puisque l'impression progressive de l'intériorité humaine dans une forme ouvrée la purge de son inquiétude première. Ainsi le travail serait-il à la fois la voie de sortie de la conscience hors d'elle-même, et le chemin de retour qui la ramène, une

¹⁸⁵ HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit II*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, pp. 293-294 / GW 9, p. 422.

¹⁸⁶ Voir, en particulier, FISCHBACK, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 8, 2008, pp. 93-112; AVINERI, Shlomo, "Modern Life and Social Reality. Labour, Alienation and the Power of the Market", *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; SAYERS, Sean, *Marx and Alienation : Essays on Hegelian Themes*, Palgrave Macmillan, 2011.

¹⁸⁷ HEGEL, G.W.F., *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, trad. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1984, p. 233 / *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 217.

fois consolidée, à elle-même. Cette idée est à nouveau présentée dans les *Leçons sur l'esthétique* des années 1820¹⁸⁸ : le besoin de l'art y est alors présenté comme un besoin d'extériorisation de la conscience, qui se représente à elle-même dans une forme travaillée, et ainsi, transforme l'extériorité à son image. Ainsi, lorsque la conscience se « dédouble (*verdoppelt*) », le double mouvement de l'*Arbeit* signifierait une externalisation différenciatrice de l'intériorité humaine (en ce qu'il appose sur le réel le sceau de son intériorité), et pour cette raison, une désaliénation de la conscience travaillante vis-à-vis de l'hétérogénéité du réel (en ce qu'il retire au monde son « âpre étrangeté »).

Bien sûr, pour la postérité marxiste, ce mouvement n'est pas toujours réussi, et il l'est d'autant moins qu'il tend, sous le mode de production capitaliste, à se spécialiser et à se mécaniser. Mais il ne faut pas attendre les fameuses analyses marxiennes du travail aliéné que contiennent les manuscrits de 1843-1844 pour constater pareille critique. Il se trouve en effet, chez Hegel, une grande méfiance vis-à-vis de la dévitalisation technique du travail, qui anticipe à bien des égards la critique marxienne :

En faisant élaborer la nature par toutes sortes de machines, il ne supprime pas la nécessité de son travail – il ne fait que le repousse vers l'extérieur, il l'éloigne de la nature, et ne se tourne pas vers elle, prise comme une nature vivante, de façon vivante. Son travail échappe à cette vitalité négative; et ce qui lui en reste vient en lui-même plus mécanique. [...] [P]lus le travail devient mécanique, moins il a de valeur, et plus, de cette manière, l'individu doit travailler¹⁸⁹.

Nous ne nous attarderons pas à l'influence, déjà repérée, qu'exerce ce genre de propos sur le jeune Marx, ou même sur les premières analyses marxiennes, amplement commentées, du travail aliéné¹⁹⁰. Nous aimerions plutôt suggérer qu'il existe déjà, comme en témoigne le passage précédemment cité, mais d'autres encore, une conception proprement critique de l'aliénation chez Hegel, qui y voit non pas un mode de réalisation, mais une tendance

¹⁸⁸ Pour ce qui est du concept de travail dans les *Leçons d'esthétique*, voir surtout SAYERS, Sean, *Marx and Alienation : Essays on Hegelian Themes*, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 110-111.

¹⁸⁹ HEGEL, G.W.F., *Le premier système. La philosophie de l'esprit. 1803-1804*, trad. Myriam Bienenstock, Paris, Presses universitaires de France, p. 103 / *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 237. Sur ce point, voir encore une fois FISCHBACK, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 8, 2008, pp. 93-112

¹⁹⁰ Pierre-François NOPPEN en offre une analyse particulièrement éclairante (*Marx, Horkheimer, Adorno et le projet d'une théorie post-hégélienne de la dialectique*, thèse rédigée sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris IV-Sorbonne, 2007, pp. 145-152).

régressive, c'est-à-dire qui y voit une perte unilatérale, sans compensation dialectique. Car les formes de l'esprit qui ne s'extériorisent pas suffisamment (qui coupent court au processus d'autocorrection qui leur permet de progresser) peuvent se figer et continuer d'exister au-delà de leur date de péremption historique. En ce sens, l'esprit qui, s'étant pourtant déjà extériorisé (au sens d'une *Entäußerung*), entend mettre fin à son propre processus autoréalisation, en vient à ne plus correspondre à l'esprit objectif, et ainsi à s'aliéner (au sens d'une *Entfremdung*) ses possibilités propres. C'est pourquoi, dans son acception péjorative, l'aliénation, plus souvent – mais là encore, pas uniquement – désignée par Hegel sous le terme *Entfremdung*, signifie plutôt une scission interne de l'esprit qui la condamne à une dualité non dialectique. Cette forme régressive de l'aliénation, moins souvent relevée par les commentateurs, obéit encore une fois à trois logiques différentes, dont les sens se recourent mais qu'il convient de distinguer :

(i) L'*Entfremdung* hégélienne connote, pour commencer, l'*esseulement* d'une conscience individuée ou collective incapable d'accéder à une universalité concrète. Ainsi, parmi les premiers écrits théologiques de Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin* décrit le destin du judaïsme comme procédant d'une longue et pénible aliénation dans un Dieu aliéné; plus précisément, il décrit le besoin du *chabbat* comme provenant de ce que le croyant considère sa vie comme une aliénation continue (*ein fremdes Herausgehen aus sich*) dont il doit se reposer¹⁹¹. La critique hégélienne de la « servitude » et de la « passivité » juives vise alors le caractère « étranger (*fremd*) » d'un Dieu qui, dans la distance infranchissable qui le tient à l'écart du réel terrestre, ne peut être pensé que dans la mesure où il est craint et, surtout, ne peut être compris que sous la forme indéterminée d'une altérité radicale. À cette mauvaise abstraction répond le « Verbe fait chair » de l'incarnation christique, qui extériorise l'humanité de Dieu et désaliène Dieu de l'humanité. Ici, l'*Entfremdung* ne renvoie pas encore à une dépossession de soi – ou même à un devenir-autre de l'esprit –, mais à une perte de proximité avec le principe divin, isolement qui place l'humain devant une transcendance insondable qui l'opprime. Ce contraste entre, d'une part, la compréhension judaïque du principe divin comme *indéterminité* abstraite, qui donc creuse un gouffre abyssal l'opposant à l'humain et, d'autre part, le christianisme qui comble cet écart grâce à l'*être-manifeste* de la Révélation, sera plus

¹⁹¹ HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Jacques Martin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 14 / GW 1, p. 286.

marqué encore dans la section de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrée à « La religion révélée » (chapitre VII, section C). Contrairement à la religion « naturelle » qui recommande une confiance aveugle et une révérence anxieuse devant une divinité impénétrable, la Révélation assure le passage entre « l'être-secret (*das Geheimsein*) » de Dieu et son « devenir-homme (*Menschwerdung*) ». Surtout, ce passage sera toujours présenté comme une extériorisation (*Entäusserung*) de l'essence absolue de Dieu dans le sujet, déclinaison de soi par laquelle, gagnant en *concrétude*, il corrige son ineffectivité première – c'est-à-dire son aliénation primitive.

(ii) La figure de la conscience malheureuse – décrite au chapitre IV (section B) de la *Phénoménologie de l'esprit* – est un proche parent du croyant primitif, esseulé et craintif. Mais son aliénation est davantage comprise comme résultant d'une scission subjective : présentée comme étant séparée en elle-même (elle est « dédoublée », ou « scindée en soi »), elle est constamment tirillée entre sa part contingente inessentielle (l'élément « muable multiple » de son *être-là*) et son essentialité (l'élément de « l'immuable simple »). Or, et c'est là tout son malheur, cette conscience qui désire ardemment réconcilier ses aspects contradictoires ne peut pourtant que passer alternativement – et indéfiniment – de l'un à l'autre, tantôt se posant comme déjà essentielle en elle-même (d'où une certaine outrecuidance), tantôt s'identifiant à sa seule singularité (repli sur soi qui l'atrophie). La conscience malheureuse, donc, plutôt que d'être un état, serait une activité qui fait passer, dans un mouvement de va-et-vient, d'une fausse unilatéralité à une autre, qui fait passer la conscience, autrement dit, d'une aliénation à une autre, et qui l'empêche, dans ce qui serait une véritable sortie hors de soi, de se mettre en rapport dialectique avec elle-même : « La conscience malheureuse est la conscience de soi, comme essence doublée encore seulement empêtrée dans la contradiction¹⁹² ». Se rendant constamment étrangère à elle-même, la conscience malheureuse change sans cesse de peau mais sans jamais sortir d'elle-même. Elle s'aliène compulsivement à elle-même, à défaut de pouvoir s'extérioriser. Ou comme le veut J. Cohen, « [s]i la conscience malheureuse est malheureuse, c'est parce qu'elle ne sait pas encore sacrifier et se sacrifier¹⁹³ ».

¹⁹² HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit I*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 176 / GW 9, p. 121.

¹⁹³ COHEN, Joseph, *Le sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, 2007, p. 28.

(iii) Enfin, dans la *Philosophie de l'Esprit*, troisième et dernière de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la discussion portant sur « les formes principales de la folie (*Verrückheit*) » révèle une autre dimension de l'*Entfremdung* : celle de l'*écartèlement*. Dans ces passages, Hegel s'inspire et se réclame explicitement du *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale ou la manie* publié par l'« aliéniste » français Philippe Pinel en 1800¹⁹⁴. Les trois formes qu'il identifie – l'idiotie (*die Blödsinn*), la folie « proprement dite (*die Narrheit*) » et la manie ou frénésie (*die Tollheit* ou *die Wahnsinn*) – comportent une caractéristique commune en ce qu'elles procèdent toutes d'un divorce de la conscience d'avec l'effectivité – à savoir d'un *être-abîmé-dans-soi*. Mais alors que les deux premières formes seraient le fait d'une subjectivité emprisonnée en elle-même, c'est-à-dire repliée sur l'unicité de sa particularité propre, la manie ou la frénésie aurait pour effet de décliner la conscience en deux formes contradictoires entre lesquelles elle se déchire. La souffrance du maniaque proviendrait donc du fait que, écartelé entre ses représentations fantasmées du réel et les vestiges de sa conscience non malade, celui-ci s'évertue désespérément, mais toujours en vain, à se réunir en lui-même. Plus encore, cette souffrance serait due au fait que le maniaque reste réflexivement conscient de la contradiction interne qui l'oppose à lui-même : il se sait en désaccord avec lui-même – il est « lui-même tourmenté par le sentiment de son déchirement intérieur¹⁹⁵ » –, mais ne peut se raccorder. C'est qu'il ne s'est pas complètement aliéné son potentiel rationnel. D'ailleurs, selon Hegel, c'est le grand mérite de Pinel que d'avoir reconnu à même l'aliénation le « reste de raison » qu'il ne peut supprimer.

Ces quelques indications, quoique schématiques, permettent au moins d'identifier quelques ruptures au sein de la filiation hégéliano-marxiste et de mieux comprendre la compréhension adornienne de l'*Entfremdung*. Commençons par la différence la plus saillante : chez Hegel, l'aliénation n'est pas renvoyée à des causes matérielles déterminantes, mais à un manquement subjectif. La conscience individuelle porte, seule, le fardeau de son drame intérieur. Cette idée sera rapidement écartée par la plupart des héritiers marxistes du concept, qui verront dans les souffrances subjectives, non seulement l'indice, mais la preuve d'une

¹⁹⁴ Sur le concept de folie chez Hegel, voir BERTHOLD-BOND, Daniel, *Hegel's Theory of Madness*, New York, SUNY Press, 1995, 309 p.

¹⁹⁵ HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 504.

défaillance sociale. Chez Adorno, en effet, la souffrance subjective en dit bien plus long sur les déterminations sociohistoriques qui l'entretiennent que sur l'individu qui l'éprouve : inversement, chez Hegel, une conscience scindée est tenue, implicitement, responsable de sa propre insuffisance. Par exemple, pour Adorno, la critique de la conscience malheureuse, en s'en prenant au caractère borné, à l'isolement obstiné et à la vanité entêtée d'une subjectivité qui s'accroche à sa propre particularité, débouche bien souvent sur une glorification apologétique d'un universel abstrait : c'est déjà le cas chez Hegel (« Plus le passage de l'individuation réfléchissante à la totalité glorifiée est problématique [...] plus la philosophie se fait justification des choses telles qu'elles sont et s'accroche au char de la tendance objective triomphante¹⁹⁶ »); mais c'est une tendance qui s'observe encore chez les adeptes du *Diamat* (« La critique hégélienne de la “conscience malheureuse”, l'impulsion [...] de s'élever au-dessus de l'éthos illusoire de la subjectivité isolée, devient entre [les] mains [de Lukàcs] une idéologie pour les fonctionnaires bornés qui n'ont pas même réussi à devenir des sujets¹⁹⁷ »). Dans les deux cas, le primat implicitement accordé à l'universel sur le particulier transforme ce dernier, au mieux, en moment transitoire incessamment dépassé et, au pire, en anachronisme gênant. Aussi, dans les deux cas, ce primat exige du particulier un sacrifice de soi, seule manière d'échapper à son arbitraire privé : de là, chez Hegel, une certaine théodicée de la rupture subjective, qui passe près, en exauçant toute souffrance, de transformer le renoncement en vertu (puisque « [c]'est de la croix que surgit le rose de la réconciliation », selon la fameuse formule des *Leçons sur la philosophie de la religion*), et de là chez Lukàcs un enlèvement progressif dans l'orthodoxie, qui n'hésite pas à discréditer les souffrances particulières (ce qui lui permettra, par exemple, de reprocher à Soljenitsyne son « esprit plébéien¹⁹⁸ »). C'est que la critique de la surdité subjectiviste d'une conscience recroquevillée sur elle-même est formulée au nom d'une totalité qui reste aveugle à ce qu'elle exclut. L'individu, isolé, se voit dès lors opposé à un faux dilemme : soit il se résigne à demeurer dans la douloureuse étroitesse de sa particularité, soit il se résout à exécuter les hautes œuvres de l'Histoire – de l'Esprit ou du Parti. Aux yeux d'Adorno, le fardeau doit plutôt être placé sur les conditions sociohistoriques qui non seulement sanctionnent mais rendent aussi nécessaire

¹⁹⁶ MM, pp. 12-13 / GS 4, p. 15.

¹⁹⁷ NL1, p. 195 / GS 11, p. 276.

¹⁹⁸ LUKÁCS, Georg, *Soljenitsyne*, trad. Serge Bricianer, Paris, Gallimard, 1970.

cet isolement. Aussi pourrions-nous parler, pour commencer, d'une « désubjectivation » adornienne du thème de l'aliénation : elle est toujours le résultat de rapports sociohistoriques qui enserrent le particulier – et non de l'entêtement de ce dernier.

Par ailleurs – et cette deuxième différence nous semble plus significative – l'aliénation hégélienne est toujours vécue comme telle par celui ou celle qui en souffre : non seulement dans le malheur d'une conscience scindée, mais dans la piété anxieuse du croyant primitif, ou dans la dissension interne du maniaque, la mise à distance du moi par rapport à lui-même reste toujours douloureuse. Que cette douleur soit, ou non, *dite*, elle fait tout même l'objet d'un vécu. L'idée selon laquelle l'aliénation serait toujours vécue comme telle sera, aussi, progressivement abandonnée par la tradition marxiste, qui verra dans le fait de ne pas se savoir aliéné le dernier symptôme de l'aliénation. Aussi est-ce pourquoi Adorno s'inquiétera en premier lieu de l'apathie et de l'indolence de l'individu : la souffrance comme incapacité à saisir sa souffrance serait le point culminant subjectif d'une aliénation objectivement entretenue. Nous l'avons vu, le constat adornien d'une « inanité » de l'expérience gagne à être compris comme participant d'une critique plus fondamentale des pathologies affectives caractéristiques de l'individu moderne, et plus exactement encore de la critique sociopsychologique d'une désaffection morale proprement bourgeoise. En ce sens, l'individu sur lequel la psychologie sociale adornienne pose son regard souffre d'abord et surtout d'une incapacité à thématiser réflexivement son propre souffrir. Ou pour être plus précis, tout se passe comme si la conscience bourgeoise oscillait selon Adorno entre l'ennui (*Langeweile*) d'une absence d'affects et l'effroi (*Erschrecken*) d'une agitation soudaine, pathologies dont les symptômes négatifs seraient, respectivement, la froideur et la frayeur : « La vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs entre lesquels il y a des trous béants, des intervalles vides et paralysés¹⁹⁹ ». D'une part, donc, le désespoir objectif du bourgeois tiendrait à son indolente indifférence qui, loin d'être une tonalité affective fondamentale de tout existant, résulterait de « la monotone uniformité de la vie et du progrès²⁰⁰ » modernes. De là la critique adornienne des divertissements culturels, dont la fonction principale serait de dissiper l'ennui d'une masse indifférente à son propre sort : « L'ennui que fuient les hommes ne fait

¹⁹⁹ MM, p. 70 / GS 4, p. 60.

²⁰⁰ DR, p. 257 / GS 3, p. 272.

que renvoyer le processus de fuite dans lequel ils sont engagés depuis longtemps²⁰¹ ». D'autre part, l'angoisse ne serait que l'envers dialectique de l'impassibilité qui, dans un pénible instant de lucidité, sort l'individu de sa torpeur : lorsqu'une brèche réflexive s'ouvre au sein de son indifférence, l'individu est soudainement rappelé à son impuissance. Et ici, toujours, cette souffrance subjective reçoit une explication sociologique : « Le soi-disant existential, l'angoisse, exprime la claustrophobie de la société devenue système²⁰² ». Autant l'ennui emprisonne l'individu en lui-même, l'empêchant de passer l'épreuve de l'objectivité, autant l'angoisse le confronte momentanément à l'inexorabilité des conditions objectives. Adorno se propose donc de lire et de penser la souffrance subjective comme l'index d'une inadéquation entre le potentiel véritable de l'individu et ce qui lui autorisent, à un moment historique donné, ses déterminations objectives. Contrairement à l'*Entfremdung* hégélienne qui relève d'une obstination du particulier, Adorno voit donc dans le déchirement subjectif une déficience objective.

Ces quelques différences ne doivent pourtant pas occulter l'essentiel : et pour Hegel et pour Adorno, l'aliénation (comprise, dans sa dimension « régressive », comme *Entfremdung*) sera toujours présentée comme une extériorisation avortée (comme une *Entäusserung* ratée) qui, pour avoir permis à l'esprit de se dissocier de lui-même, finit par l'enfermer dans sa propre particularité. Aussi, dans les deux cas, le correctif à apporter à l'aliénation comme *perte de soi* (ou *dépossession de soi*) est une aliénation extériorisante comprise comme *déprise du moi* (ou *décentrement du moi*) affirmative. La mimésis adornienne, en ce qu'elle comporte à la fois un potentiel régressif (lorsque, dans ses formes « pathologiques », elle est conduite par une volonté d'indifférenciation) et affirmatif (lorsque, dans ses formes critiques, elle devient un vecteur d'autonomisation) comporte aussi ce double aspect. Aussi nous faut-il, dans la section suivante, tenter de dégager une conception affirmative de l'aliénation chez Adorno.

²⁰¹ MM, p. 188 / GS 4, p. 158. Aussi : MM, p. 234 / GS 4, p. 199.

²⁰² DN, p. 36 / GS 6, pp. 34-35. Aussi : « La société est devenue cette interconnexion intégrale de fonctions que le libéralisme envisageait autrefois : ce qui est, est relativement à autre chose, et n'a pas d'importance en soi. L'effroi (*das Erschrecken*) que cela provoque, la conscience encore confuse que le sujet y laisse sa substantialité, le prépare à écouter l'affirmation selon laquelle l'être identifié sans articulation à cette substantialité, survit malgré tout à cette structure fonctionnelle qu'il puisse se perdre » (DN, p. 84 / GS 6, p. 73).

3.2.3b) Le mouvement mimétique comme aliénation progressive chez Adorno

Non seulement n'existe-t-il pas de théorie adornienne de l'aliénation à proprement parler, mais lorsque, à quelques reprises, Adorno mentionne au passage l'*Entfremdung*, c'est bien souvent pour la présenter comme un concept périmé ayant perdu toute efficacité critique. En effet, « [m]algré de beaux jours hégéliens ou marxistes, ou à cause d'eux²⁰³ », le concept d'*Entfremdung* aurait, à force d'être galvaudé à gauche, épuisé son potentiel premier. Certes, les travaux en esthétique – et en particulier, les écrits musicologiques – s'y réfèrent souvent : il est alors question, soit de l'aliénation sociale de l'art intégré qui, en se laissant coopter par les forces culturelles dominantes, perd ses dernières forces critiques (« De par l'absorption totale, à la fois de la production et de la consommation musicales, par le processus capitaliste, l'aliénation de la musique et de l'homme s'avère complète²⁰⁴ »), soit de l'aliénation que s'impose par lui-même un art radical qui renchérit sur la réification dominante en vue de la conjurer (la résistance subversive d'un tel art étant alors une « deuxième aliénation du monde aliéné²⁰⁵ » [*die zweite Entfremdung der entfremdeten Welt*]) ». Certes, aussi, le terme *Entfremdung* est récurrent dans les travaux des années 1930 et 1940 : il est alors question, dans la *Dialectique de la raison* et ailleurs, de l'aliénation historique de l'humain vis-à-vis d'une nature rendue étrangère²⁰⁶, ou de l'abdication servile de l'individu impuissant « devant l'aliénation et la puissance écrasante des choses²⁰⁷ ». Reste que, à partir des années 1960, Adorno ne cite le concept que pour le discréditer, comme s'il s'agissait d'une catégorie critique toxique. Cette réticence culminera en 1968 lorsque, dans la toute première leçon de son tout dernier cours, Adorno ira jusqu'à déclarer un moratoire (*Hundesperre*) sur le terme :

²⁰³ DN, pp. 335-336 / GS 6, p. 274.

²⁰⁴ ADORNO, Theodor W., „Zur gesellschaftlichen Lage der Musik“, GS 18, p. 730. [Nous traduisons]

²⁰⁵ NL1, 143 / GS 11, p. 205. Aussi : « Chez des artistes représentatifs de cette époque, comme Schoenberg, Klee, Picasso, l'élément expressif et mimétique et le moment de construction se rencontrent avec une égale intensité, non pas dans ce faux moyen terme qu'est la transition mais dans les extrêmes; toutefois, les deux principes ont en même temps une valeur de contenu, l'expression étant la négativité de la souffrance et la construction, la tentative de résister à la souffrance de l'aliénation (*Entfremdung*) en renchérisant sur elle dans l'horizon d'une rationalité intégrale et qui cesse par conséquent d'être volonté » (TE, p. 354 / GS 7, p. 381).

²⁰⁶ « Ils sont abandonnés par la domination au moment où celle-ci, dans sa progressive aliénation (*Entfremdung*) de la nature, redevient simple nature » (DR, p. 194 / GS 3, p. 210).

²⁰⁷ MM, p. 104 / GS 4, p. 85.

puisqu'il est déjà employé *ad nauseam*, il vaut mieux, dans la mesure du possible, s'en passer²⁰⁸.

Mais que signifie un tel refus? Pourquoi Adorno tient-il tant à faire l'économie d'un concept pourtant cardinal de la tradition hégéliano-marxiste? De manière générale, cela est dû au fait que la théorie marxienne n'ait pas eu l'effet historique escompté, c'est-à-dire, comme l'indique la toute première phrase de la *Dialectique négative*, que le moment de sa réalisation fut raté²⁰⁹. Ce rendez-vous manqué avec l'histoire transforme qualitativement les concepts clés de l'analyse marxienne, à commencer par celui de l'aliénation. Mais plus exactement, si le concept d'*Entfremdung* est tombé en discrédit aux yeux d'Adorno, c'est parce qu'il repose, presque malgré lui, sur des présupposés romantiques implicites, à savoir sur une conception pré-dialectique de la nature humaine. À cet égard, il est intéressant de noter que, au même moment où Louis Althusser défend, dans son *Pour Marx* de 1965, la thèse bien connue d'une « coupure épistémique » au sein de la pensée marxienne en vue de disqualifier l'humanisme marxiste, Adorno formule une critique semblable²¹⁰. En effet, alors qu'Althusser propose de distinguer puis de dissocier la critique humaniste issue des *Manuscrits* de 1843-1844 – qui traîne encore l'héritage hégélien et feuerbachien de concepts idéalistes tels que l'« être-générique (*Gattungswesen*) », l'« homme entier (*ganze Mensch*) » et surtout l'aliénation (*Entfremdung*) – des « œuvres de la maturation et de la maturité » à prétention scientifique, Adorno s'en prend pareillement à l'ontologie non dialectique qui en est venue à sous-tendre implicitement la critique humaniste de l'aliénation. Adorno n'ira pas jusqu'à soutenir, comme Althusser, que l'*Entfremdung* est en réalité un concept « pré-marxiste » dont le romantisme sous-jacent aura été « extrêmement dommageable²¹¹ » à la gauche théorique. Il affirme tout de même que, dans la mesure où il comporte un appel implicite à une nature première non pervertie, « le concept de l'aliénation du moi est platement romantique²¹² ».

²⁰⁸ ADORNO, *Einleitung in die Soziologie, op. cit.*, p. 12. [Nous traduisons]

²⁰⁹ DN, p. 11 / GS 6, p. 15. Aussi : « La phrase de Marx selon laquelle la théorie devient elle aussi une force réelle dès qu'elle s'empare des masses, a été remise sur la tête de manière éclatante par le cours du monde » (ADORNO, Theodor W., *Société : intégration, désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 96, [traduction modifiée]).

²¹⁰ Cette idée nous est suggérée par HABER, Stéphane, (*L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossesion de soi dans la théorie sociale, op. cit.*).

²¹¹ ALTHUSSER, Louis, « Repères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de bibliographie critique », préface à MARX, Karl, *Le Capital* (livre I), Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 22.

²¹² DN, p. 262 / GS 6, p. 216.

Plus exactement encore, le romantisme qui sous-tend l'appel au retour réconciliateur en soi semble être problématique, aux yeux d'Adorno, à deux égards : d'abord, en pointant vers une éventuelle désaliénation de la conscience individuée censée retrouver, une fois rappelée à elle-même, sa plénitude première, il reconduirait la nostalgie d'une harmonie perdue avec la nature (« [...] comme si l'époque pré-individuelle avait connu la proximité que peuvent pourtant difficilement connaître ceux qui ne sont pas individués²¹³ ») ; ensuite, en attirant l'attention sur l'expérience *subjective* d'une perte de soi, il détournerait le regard des conditions matérielles objectives qui en sont la cause première (« [...] en plaçant l'accent sur le sentiment spirituel d'étrangeté et d'isolement, il dissimule quelque chose qui est ancré dans des conditions matérielles²¹⁴ »). Ainsi, le concept autrefois critique de l'aliénation ne serait devenu, au mieux, qu'un *lamento* nostalgique exprimant le regret plaintif d'une impossible communion avec la nature et, au pire, qu'une abstraction idéologique, qui empêche de voir que les expériences subjectivement éprouvées par l'individu socialement isolé ne sont que les épiphénomènes de tendances matérielles autrement plus inquiétantes.

Mais il y a plus intéressant, et plus décisif encore. Le refus affiché par Adorno de se référer, comme le voudrait la tradition, à la catégorie de l'*Entfremdung*, tient surtout au rapport qu'elle entretient implicitement avec *das Fremde*, avec l'étranger : c'est qu'en posant tacitement comme horizon normatif la quiétude d'un *être-chez-soi* (*Bei sich sein*) pacifié, les critiques de l'aliénation jetteraient secrètement l'anathème sur l'inquiétante étrangeté du *non-moi* qui fait apparemment obstacle à une telle pacification. La perspective d'une désaliénation du moi semble en effet viser une adéquation perpétuelle à soi. Or pour Adorno, et c'est là l'élément décisif, l'idéal romantique d'un moi définitivement réconcilié avec lui-même ruinerait la condition de possibilité la plus première de l'individuation : l'ouverture à l'hétérogénéité du réel, ou plus exactement, *l'ouverture à ce qui, à même le réel, reste encore à (re)penser, et à l'aune duquel ce moi pourrait, en le (re)déterminant, se (re)déterminer*. En favorisant donc, envers et contre toute dissociation du moi, une intériorité parfaitement identique et à elle-même, les critiques romantiques de l'*Entfremdung* en viendraient à tabouiser l'altérité comme telle, bloquant du coup la possibilité d'une sortie du moi hors de lui-même et vers ce qui dépasse les bornes du cercle restreint de l'identification. L'égalité

²¹³ MC, p. 277 / GS 10.2, p. 760.

²¹⁴ ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., p. 12. [Nous traduisons]

perpétuelle à soi, le *moi* = *moi* qui est implicitement recommandée par ces discours critiques, en cherchant à éliminer tout ce qui, de près ou de loin, menace de s’immiscer entre le moi et le moi (ou même, de ce qui est perçu par celui-ci comme pouvant potentiellement menacer de s’y immiscer), interdirait l’accès à ce qui devrait lui permettre, autrement, de sortir de sa propre étroitesse. Car à la limite, un moi qui, pour être tout à fait transparent à lui-même, ne serait familier qu’avec lui-même, qui se cloîtrerait, au nom de sa propre probité, dans sa seule particularité, serait alors parfaitement « désaliéné ». C’est-à-dire ici, nullement entaché d’altérité – mais, du coup, nul et non avvenu. Ce serait la « belle-âme malheureuse [*unglückliche schöne Seele*] » dépourvue d’effectivité qu’évoque Hegel dans la *Phénoménologie*, à laquelle « manque la force pour s’aliéner, la force de se faire soi-même une chose²¹⁵ », et qui donc « vit dans l’angoisse de souiller la splendeur de son intériorité²¹⁶ ». À la différence que, pour Adorno, en s’enfonçant en elle-même, cette individualité vide ne se contera pas de « s’engloutir à l’intérieur de soi-même²¹⁷ » mais voudra entraîner toute altérité dans sa chute; non pas simplement « s’évanoui[r] comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l’air²¹⁸ », mais dissoudre toute différence en son propre sein :

Même la théorie de l’aliénation (*Entfremdung*), ferment de la dialectique, confond le besoin de se rapprocher du monde hétéronome et dans cette mesure irrationnel, d’être, selon le mot de Novalis “partout chez soi”, avec l’archaïque barbarie qui considère que le sujet nostalgique est incapable d’aimer l’étranger (*das Fremde*), ce qui est autrement; avec l’envie d’incorporer et de persécuter. Si ce qui est étranger n’était plus proscrit, l’aliénation n’existerait plus guère²¹⁹.

Être « partout chez soi » reviendrait donc non seulement à expulser hors du moi la moindre trace d’hétérogénéité mais, en même temps, à assimiler systématiquement toute altérité inintégrée; c’est-à-dire, pour reprendre une distinction déjà établie, non seulement à dénier l’inaliénable objectivité *infrasubjective* constitutive de toute conscience mais, surtout, à ramener toute objectivité *extrasubjective* dans le giron de ce qui a déjà été subjectivement assimilé. D’ailleurs, pour Adorno, tous les discours bourgeois sur l’authenticité participent à

²¹⁵ HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l’esprit I*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 189 / GW 9, p. 354.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 625 / GW 9, p. 354.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 188 / GW 9, p. 354.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 189 / GW 9, p. 355.

²¹⁹ DN, p. 212 / GS 6, p. 174.

cette disqualification de l'étranger, dans la mesure où ils recommandent à l'individu de rester plongé dans sa propre intériorité afin de demeurer fidèle à ce qu'il est toujours déjà. Contre cela, Adorno voudra rappeler que l'individuation véritable contient « toujours une part d'imitation, de jeu, de désir d'être autre²²⁰ (*Nachahmung, Spiel, Andersseinwollen*) ». C'est-à-dire que l'individu ne s'individualise qu'en s'assimilant, en premier lieu, à ce qu'il n'est pas. Les apôtres de l'authenticité, qu'ils soient libéraux²²¹ ou heideggériens²²², se méprennent précisément sur ce point, puisqu'en appelant l'individu à se retirer en lui-même, ils annulent tout « désir d'être autre ». Il ne faut alors pas s'étonner s'ils en viennent à voir dans la captivité catégorielle d'une conscience enfermée en elle-même un oasis de liberté.

Mais si cette critique tient la route, comment concevoir avec Adorno d'une désaliénation qui ne soit pas simplement le prétexte à une disqualification du différent et, inversement, d'une extériorisation du sujet qui ne culmine pas dans l'indifférence d'une réconciliation extorquée? Comment, en effet, s'ouvrir à la *chose* sans chercher à l'épuiser mais, aussi, sans s'évider de l'intérieur? Pour le dire autrement, comment éviter, d'un côté, que la

²²⁰ MM, p. 207 / GS 4, p. 174 [Nous soulignons]. Horkheimer soutient la même idée : « [...] s'aliéner dans les autres signifie en même temps se libérer de l'étroitesse rigide de son moi propre. Se porter au-delà de soi, c'est exprimer ce qui tient chacun prisonnier, l'apparence d'autre chose fait entrevoir une lueur » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969, op. cit.*, p. 164 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 6, pp. 306-307).

²²¹ Il est curieux de noter que la plupart des penseurs libéraux ayant promu un idéal d'authenticité auront aussi eu un préjugé défavorable envers l'imitation, qu'ils considèrent tous comme étant « singesque ». Lorsque, dans l'*Émile*, Rousseau met en garde contre la tendance à « se transporter toujours hors de soi », il met surtout en garde contre la trop grande propension à l'imitation à laquelle elle conduit. Car si les facultés imitatives d'Émile peuvent lui être utiles pour en temps (dans le cadre de son éducation morale), elles lui seront dommageables à longue, dans la mesure où il voudra cultiver son individualité : « Je sais que toutes ces vertus par imitation sont des vertus de singe, et que nulle bonne action n'est moralement bonne que quand on la fait comme telle, et non parce que d'autres la font. Mais, dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils les puissent faire par discernement et par amour du bien. L'homme est imitateur, l'animal même l'est ; le goût de l'imitation est de la nature bien ordonnée ; mais il dégénère en vice dans la société. Le singe imite l'homme qu'il craint, et n'imité pas les animaux qu'il méprise ; il juge bon ce que fait un être meilleur que lui. Parmi nous, au contraire, nos arlequins de toute espèce imitent le beau pour le dégrader, pour le rendre ridicule ; ils cherchent dans le sentiment de leur bassesse à s'égaliser ce qui vaut mieux qu'eux ; ou, s'ils s'efforcent d'imiter ce qu'ils admirent, on voit dans le choix des objets le faux goût des imitateurs : ils veulent bien plus en imposer aux autres ou faire applaudir leur talent, que se rendre meilleurs ou plus sages. Le fondement de l'imitation parmi nous vient du désir de se transporter toujours hors de soi. Si je réussis dans mon entreprise, Émile n'aura sûrement pas ce désir. Il faut donc nous passer du bien apparent qu'il peut produire » (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009, pp. 144-145). Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant soutient que si « [c]hacun est d'accord pour reconnaître que le génie se doit opposer totalement à l'*esprit d'imitation* », c'est que l'« imitation devient *singerie* à partir du moment où l'élève *imite* tout, jusques y compris les difformités que le génie n'a pu que se trouver contraint de permettre, parce qu'il ne pouvait véritablement les éliminer sans affaiblir l'Idée » (KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, p. 305 / Ak. V, p. 318). Enfin, John Stuart Mill, dans *On Liberty*, y va d'un commentaire semblable : « He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him, has no need of any their faculty than the ape-like one of imitation. He who chooses his plan for himself, employs all his faculties » (MILL, John Stuart, *On Liberty*, London, John W. Parker and Son, 1859, p. 106).

²²² « Le désir de toucher quelque chose d'absolument solide, l'être même de ce qui existe – en se plongeant dans sa propre individualité au lieu de la considérer d'un point du vue social – ce désir nous entraîne justement vers une fausse infinité que le concept d'authenticité est censé exorciser depuis Kierkegaard » (MM, p. 207 / GS 4, p. 174).

désaliénation ne mène à l'annexion de toute altérité et, de l'autre côté, que « le motif de l'objectivation, l'«extériorisation», [ne soit] rabaisé au niveau de prétexte pour l'autoconservation bourgeoise du sujet²²³ »? Un début de réponse nous est offert, toujours dans la *Dialectique négative*, lorsque Adorno évoque un éventuel « amour pour les choses²²⁴ (*die Liebe zu den Dingen*) ». Qu'est-ce à dire? C'est que pour Adorno, une disposition « aimante » face à l'étranger permettrait justement de s'approcher de l'hétérogénéité du réel sans l'incorporer mais sans, non plus, s'y soumettre : elle diminuerait la distance dans laquelle la *Sache*, transformée sous le regard identifiant en simple *Gegenstand*, est tenue, mais en veillant à ne pas forcer une nouvelle identification. Surtout, en amenant le sujet à s'informer, *ponctuellement*, auprès de la *déterminité potentielle* de la *chose*, auprès de ce qui, à même l'« histoire coagulée²²⁵ [*geronnene Geschichte*] » dans cette *chose*, n'est pas entièrement présent mais peut encore être dégagé, il l'obligerait alors à des nouvelles expériences épistémiques. Ainsi, à condition que le sujet qui s'en approche ne prétende jamais en avoir déjà épuisé, une bonne fois pour toutes, le plein potentiel, à condition qu'il accepte de refaire un retour réflexif sur ce qu'il croit déjà avoir intégré, cet amour pour la chose ne culminerait jamais dans une adéquation statique, mais obligerait plutôt à une approximation toujours rétablie : autrement dit, à une « proximité à distance » qui permet de tirer de la *chose* une *déterminité* qui soit à chaque fois contemporaine, qui corresponde à chaque fois à son potentiel sociohistorique particulier. Lorsque le sujet est forcé d'admettre que la *déterminité* actuelle de la *chose* n'est toujours pas le fin mot de l'histoire, il est à même de lui redonner son dynamisme historique en en tirant de nouveaux possibles. De cette manière, le sujet « aimant », plutôt que de chercher à s'appropriier la *chose* en lui ravissant son historicité constitutive (en prolongeant la tendance inhérente au concept à la détemporalisation de ses contenus), pourra l'aborder dans toute différence spécifique, c'est-à-dire encore une fois, dans toute sa richesse historique présente et potentielle : il pourra l'envisager comme sortant du passé et donnant sur l'avenir, *comme une chose déjà pensée qui peut et qui doit encore être repensée*.

De manière générale, donc, l'amour auquel songe Adorno dispose favorablement le sujet au potentiel historiquement déterminable qui, terré dans la *chose*, doit être déterré dans et

²²³ MM, p. 331 / GS 4, p. 281. [Traduction modifiée]

²²⁴ DN, p. 233 / GS 6, p. 191.

²²⁵ DN, p. 71 / GS 6, p. 62.

par de nouvelles visées épistémiques. Aimer la *chose* revient alors, ni à la prendre pour ce qu'elle est *ici et maintenant* ni, à l'inverse, à s'en servir comme prétexte à des idéalizations abstraites, mais à la saisir pour ce qu'elle est, *en puissance*, à un moment précis de son développement : à admettre, autrement dit, que sa réalité présente (*Realität*) cache une effectivité (*Wirklichkeit*) particulière impensée. De là la critique adornienne, nous l'avons vu, de l'humanisme bourgeois : « aimer les humains » revient ni, comme le voudrait le positiviste, à les réduire à ce qu'ils sont actuellement ni, comme le voudrait l'idéaliste, à les affubler d'une dignité essentielle, mais à aimer l'humanité qui, en eux, pourrait être rendue possible dans d'autres circonstances sociohistoriques, moyennant une autre organisation des forces productives. S'il s'agit donc, comme le veut Adorno, de « rendre justice à l'hétérogénéité de l'hétérogène », il ne s'agit pas de ramener au même la différence qu'elle recèle (de l'assimiler à l'assimilé, de l'incorporer au *ce-qui-est*) ou, à l'inverse, de fétichiser sa différence en la posant comme étant *qualitativement* irréductible (d'en faire une abstraction à peine intelligible²²⁶), mais de l'envisager comme étant une *indéterminité qui demande à être déterminée*. La *chose* est aimée lorsqu'elle est perçue comme une occasion ratée qui doit être (re)saisie : « [c]e grâce à quoi la dialectique négative pénètre ses objets sclérosés [*verhärteten Gegenstände*], c'est la possibilité dont leur réalité les a spoliés, possibilité qui pourtant se montre en chacun d'eux²²⁷ ». C'est pourquoi cet amour implique, de la part du sujet, en même temps qu'une ouverture à ce qui n'a pas encore été intégré au *déjà-connu* (à la potentialité jusqu'alors insoupçonnée de la *chose*), une ouverture à ce que ce *déjà-connu* méconnaît (au *Gegenstand* dévitalisé qu'est devenu cette *Sache*, mais qui reste toujours susceptible d'être revitalisé) : autrement dit, il implique une ouverture au potentiel de « ce qui attend dans les objets eux-mêmes²²⁸ » mais qui, à force d'attendre, est en passe d'être ruiné. En effet, la défamiliarisation de ce qui, dans son intégration forcée, est devenu faussement familier, place le sujet en face de déterminations latentes, celles-là même qu'il avait placé hors d'atteinte mais qu'il doit maintenant, dans l'urgence d'une situation sociohistorique particulière, relever :

²²⁶ “As opposed to merely logical possibilities, real possibility represents what is in fact actualizable according to actuality”. (MACDONALD, Iain, “What Is, Is More than It Is”: Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, no. 1, 2011, p. 20).

²²⁷ DN, p. 70 / GS 6, p. 62.

²²⁸ DN, p. 42 / GS 6, p. 39.

Les choses se durcissent comme les fragments de ce qui fût assujetti : le sauver signifie l'amour pour les choses. On ne peut exclure de la dialectique ce qui est établi, ce que la conscience éprouve comme étranger en tant que chosifié : ce qui est négativement contraint et hétéronomie mais aussi la figure déformée de ce qu'il faudrait aimer et que l'emprise, l'endogamie de la conscience, ne permet pas d'aimer. Par-delà le romantisme qui s'éprouvait comme mal du siècle, souffrance de l'aliénation, s'élève le mot de Eichendorff "bel ailleurs (*Schöne Fremde*)". La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger (*das Fremde*) avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre²²⁹.

Si l'évocation de tels « élans amoureux » peut sembler énigmatique, ceux-ci gagnent selon nous à être compris comme pointant, précisément, vers une conception *progressive* de l'aliénation; c'est-à-dire comme traçant le mouvement d'une extériorisation mimétique qui, à condition de toujours se régler sur la particularité historique de la chose, peut être proposée comme contre-tendance critique pouvant briser la clôture monadique derrière laquelle se cloître la conscience identifiante. D'ailleurs, dans d'autres contextes, Adorno décrit ce mouvement vers l'étranger comme une « imitation aimante²³⁰ (*liebende Nachahmung*) » et comprend le comportement mimétique comme une « forme primitive de l'amour²³¹ (*Urform von Liebe*) ». Il ose même la déclaration suivante : « Si je craignais d'être taxé de sentimentalisme, je dirais que, pour se cultiver, il faut de l'amour; ce qui manque, c'est bien la faculté d'aimer²³² (*Liebesfähigkeit*) ». Ce mouvement mimétique participe selon nous du *moment de la dislocation critique* qui fait suite au *moment de la destitution matérialiste* précédemment présenté, et qui lui est dialectiquement lié : lorsque la conscience se déprend d'elle-même, non seulement s'ouvre-t-elle à sa propre objectivité *infrasubjective* (en redécouvrant l'inaliénable affinité qui la rattache à ses dépendances concrètes) mais aussi et surtout, elle s'approche mimétiquement de l'objectivité *extrasubjective* dont le potentiel véritable n'a pas encore été épuisé. En brisant ainsi l'illusion d'une adéquation sujet-objet définitive, frauduleusement instaurée par la pensée identifiante, cette approche mimétique

²²⁹ DN, p. 233 / GS 6, pp. 191-192.

²³⁰ PNM, p. 191 / GS 12, p. 171.

²³¹ MM, p. 208 / GS 4, p. 176.

²³² MC, p. 34 / GS 10.2, p. 485. Horkheimer soutient une idée semblable : « Il nous faut craindre pour apprendre à aimer, il nous faut aimer pour apprendre à connaître. Mais ce que nous connaissons, nous cessons de l'aimer et de le craindre. Telle est l'histoire de la civilisation » (HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969, op. cit.*, p. 39 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 6, p. 192). Ou encore : « La vérité critique comprend la pensée aimante, l'aspiration à ce qui est différent, elles sont même identiques » (*Ibid.*, p. 258 / *Ibid.*, p. 385).

donnerait lieu à une plus grande intimité avec la *chose* – à une « expérience de la chaleur des choses²³³ », selon la formule d’Adorno –, approximation qui n’est jamais définitive, mais qui doit être continuellement renouvelée²³⁴.

Le mouvement mimétique dont il est ici question ne prépare donc pas à une *communion réconciliatrice* du sujet avec ses objets – à une nouvelle identité plus « adéquate », plus solidement « fixée » – puisqu’il appelle à une *communication de leurs différences respectives*. En ce sens, ce mouvement ne pourra être repris – cette communication ne pourra être continuellement rétablie – que moyennant une incessante activité réflexive de la conscience qui, la forçant à se dessaisir d’elle-même, l’oblige à aller, toujours, à la rencontre de ce qui lui reste encore étranger. De là l’idée, souvent esquissée par Adorno, d’une « pensée ouverte²³⁵ (*offene Gedanke*) », ou d’une « pensée déréglementée²³⁶ (*unreglementierte Gedanke*) » ou d’un « discernement à découvert²³⁷ (*ungedeckte Einsicht*) », ou d’une « dialectique déchainée²³⁸ (*entfesselte Dialektik*) » : en larguant les anciennes amarres qui la tenait enchaînée à ses objets morts et muets, une conscience mimétique se met perpétuellement en mouvement et, dans une inlassable labilité, se règle sans jamais s’arrêter sur le *devenir* continu de la *chose*. En effet, « [p]our être productive, [la pensée] doit toujours être déterminée à partir de la chose²³⁹ [*von seiner Sache her determiniert werden*] », elle doit toujours, en en emboîtant le pas, se laisser corriger par les déterminations inédites qu’elle y relève. Pour Adorno, l’apport spéculatif de la conscience, sa capacité à dépasser le donné, à déborder ce que le réel a déjà consacré, ne peut être regagné que par « une pensée qui se dégage [*sich entäußert*] de sa propre étroitesse pour accéder [...] à l’objectivité²⁴⁰ », qui est donc prête à se rendre étrangère à elle-même pour mieux s’approcher de ce qui lui est

²³³ MM, p. 53 / GS 4, p. 47

²³⁴ Aussi Pauline JOHNSON a-t-elle raison de définir la mimésis, en général, comme « la reconnaissance non répressive de l’altérité de la nature » (“An Aesthetics of Negativity/An Aesthetics of Reception : Jaus’s Dispute with Adorno”, *New German Critique*, No. 42, Autumn 1987, p. 56. [Nous traduisons]). Par contre, il faudrait aussitôt préciser que cette altérité est *déterminable*, ponctuellement, suivant le contexte historique dans lequel elle prend place.

²³⁵ DN, p. 49 / GS 6, p. 45.

²³⁶ DN, p. 45 / GS 6, p. 42. [Traduction modifiée]

²³⁷ DN, p. 47 / GS 6, p. 44. [Traduction modifiée]

²³⁸ DN, p. 52 / GS 6, p. 48.

²³⁹ MC, p. 139 / GS 10.2, p. 602.

²⁴⁰ « Introduction », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, op. cit., p. 10 / „Einleitung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, op. cit., p. 11.

étranger : en effet, il faut « prendre le risque de se perdre dans la chose [*in die Sache zu verlieren*] [...] si l'on veut que la connaissance soit davantage que la satisfaction de voir fonctionner à vide sa machinerie préétablie²⁴¹ ». Ainsi, la communication qu'établit le mouvement mimétique comporte une dimension *processuelle*, en ce que l'autocorrection qu'elle exige reste constamment dictée par les injonctions elles-mêmes inconstantes (à savoir, *historiquement conduites*) des contenus changeants immanents à la *chose*. Son idéal n'est alors pas celui d'une *statis* définitive, mais d'une *dynamis* incessante.

C'est pourquoi Adorno oppose à l'immobilité de la logique identificatrice (la compulsion à comprimer le réel dans un ensemble préconstitué de concepts figés), la mobilité d'une conscience mimétique qui, talonnant toujours plus assidûment la *chose*, reste à l'affût de ses élaborations présentes et potentielles. Pour Adorno, « [l]a mobilité (*Beweglichkeit*) est essentielle à la conscience, elle n'en constitue pas une propriété contingente²⁴² », et « [l]e besoin de soutien [...] est plutôt la marque de la faiblesse du moi²⁴³ ». De même, une conscience mimétique, plutôt que de s'abandonner à la « rigidité régnante²⁴⁴ », serait suffisamment agile pour satisfaire de manière ponctuelle aux transformations successives de la *chose* – c'est-à-dire pour la *remédialiser*, encore et toujours. Elle arriverait donc à compenser « [l]a statique des concepts²⁴⁵ » par un effort épistémique qui, plutôt que de refréner le réel, le redynamise. Car dans la mesure où elle se nourrit de la choséité changeante de ses objets, une telle conscience reprendrait toujours sa course conceptuelle : elle éviterait ainsi de pétrifier le réel et, ce faisant, de s'autopétrifier à son image. C'est tout le contraire de la conscience identifiante qui, en étreignant ses objets de peur qu'ils ne lui échappent, les paralyse : « Plus le connu est fonctionnalisé [...], et plus étroitement le moment du *mouvement* en lui est mis au compte du sujet comme étant son activité, plus l'objet se transforme en résultat du travail qui passe en lui, plus il devient quelque chose de mort²⁴⁶ ». On comprendra alors mieux pourquoi Adorno considère que le principe d'inertie n'est rien de

²⁴¹ NL1, p. 387-388 / GS 11, p. 559.

²⁴² DN, p. 45 / GS 6, p. 41.

²⁴³ DN, p. 121 / GS 6, p. 102.

²⁴⁴ DN, p. 116 / GS 6, p. 98.

²⁴⁵ DN, p. 193 / GS 6, p. 159.

²⁴⁶ DN, p. 115 / GS 6, p. 98. [Nous soulignons]

moins que la racine du mal radical²⁴⁷ : c'est qu'une conscience immobilisée n'est pas seulement morte, mais mortifère.

Cela dit, pour que cette dialectique mimétique qui porte la conscience vers la *chose* reste précisément *dialectique*, pour que la tension qui la rapproche de l'étranger sans l'y annuler reste fructueuse, elle ne doit pas seulement permettre au sujet de « penser l'hétérogénéité de l'hétérogène » mais aussi, de par cet effort même, de redonner à ce sujet les forces déterminantes qui lui reviennent. En effet, si « s'en remettre à l'objet équivaut à rendre justice à ses moments qualitatifs²⁴⁸ », cela suppose qu'une instance subjective soit à même d'en dégager les qualités puis, partant, de se requalifier elle-même en en tirant profit. Certes, la *chose*, jusqu'alors réduite à une quantité indifférente – à une objectalité sans relief – est la première à regagner ses particularités propres : l'expérience qu'elle motive n'étant plus simplement un « rassemblement réducteur » (la *sunagôgê* qui, selon Adorno, tend à quantifier le réel en en aplanissant les différences²⁴⁹) mais une plongée dans le particulier (un travail d'excavation épistémique qui déterre le potentiel enfoui dans le « traits intramondains les plus infimes²⁵⁰ »), elle conduit à une différenciation accrue de ce qui est nouvellement visé, ou révisé, par le sujet. Mais une telle requalification n'est justement possible que grâce à la « concentration amplificatrice²⁵¹ » de ce sujet qui, dans sa patience attentionnée devant ce qu'il (re)découvre, dans sa capacité à séjourner, consciencieusement, auprès du « presque rien²⁵² » qui passait jusqu'alors inaperçu, recouvre progressivement sa capacité à discriminer. Si « [d]ans la chose, le potentiel de ses qualités attend le sujet qualitatif²⁵³ (*in der Sache wartet das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt*) », c'est qu'il nécessite l'apport épistémique d'un sujet qui est à même d'aiguiser son « regard micrologique²⁵⁴ » et de percevoir dans l'indifférence apparente du *ce-qui-est* l'inédit qu'elle occulte. À savoir, de

²⁴⁷ MÉTA, p. 171 / META, pp. 175-176.

²⁴⁸ DN, p. 59 / GS 6, p. 53. [Traduction modifiée]

²⁴⁹ DN, p. 59 / GS 6, p. 53.

²⁵⁰ DN, p. 492 / GS 6, p. 400.

²⁵¹ MC, p. 141 / GS 10.2, p. 604.

²⁵² DN, p. 491 / GS 6, p. 399.

²⁵³ DN, p. 61 / GS 6, p. 54. Aussi : « [Le sujet] ne rendrait à l'objet ce qui est sien, au lieu de se contenter de ce faux moulage, que là où il résisterait à la valeur moyenne d'une telle objectivité et se rendrait libre en tant que sujet. C'est de cette émancipation et non de la répression effrénée du sujet que dépend l'objectivité aujourd'hui. La prépondérance de l'objectivité dans les sujets, qui les empêche de devenir sujets, empêche tout autant la connaissance de l'objectif » (DN, p. 210 / GS 6, pp. 172-173).

²⁵⁴ DN, p. 492 / GS 6, p. 400.

percevoir à *même* l'existant aveuglément reproduit les possibilités bien réelles « qui sont systématiquement bloquées par des préjugés métaphysiques et sociaux²⁵⁵ ». L'émancipation de la *chose* participe donc de l'émancipation du sujet qui la pense, et vice versa : tous deux regagnent leurs différences spécifiques, la première en étant rédéterminée, le deuxième en se redécouvrant comme instance déterminante. C'est ainsi que, dans l'incessant va-et-vient auquel oblige l'approximation mimétique, le « moment qualitatif de la rationalité²⁵⁶ » est sauvé, lorsque la capacité intellectuelle à pénétrer le particulier – ou plus simplement, « la capacité de distinguer²⁵⁷ (*Fähigkeit des Unterscheidens*) » – est mise à profit. Plus encore, c'est là où, selon Adorno, une autre forme d'affinité mimétique entre le sujet connaissant et le connu s'établit, dans la mesure où ils se différencient mutuellement, mais sans jamais s'annuler l'un dans l'autre :

Est différencié celui qui [dans la chose] comme dans son concept, est capable de distinguer jusqu'au plus infime, jusqu'à ce qui se dérobe au concept; seule la différenciation atteint jusqu'à l'infime. Dans son postulat, celui de la capacité de faire l'expérience de l'objet – et la différenciation est son expérience devenue forme de réaction subjective – le moment mimétique de la connaissance, celui de l'affinité élective entre connaissant et connu, trouve refuge²⁵⁸

Ainsi, on ne « rend justice » à la *chose* qu'en fortifiant la subjectivité qui la lui rend : « [l]e moi doit être historiquement renforcé pour, par-delà l'immédiateté du principe de réalité, concevoir l'idée de ce qui est plus que l'étant²⁵⁹ ». La poursuite de la *chose* par une conscience mimétique qui cherche à s'y modeler n'est dès lors pas un asservissement de celle-ci à l'hétéronomie de celle-là puisque, bien au contraire, *le mouvement mimétique est la seule voie qui mène vers l'autonomie*. En effet : « [C]e n'est qu'en s'autoaliénant par l'imitation (*in seiner Selbstentfremdung durch Nachahmung*) que le sujet se fortifie au point d'échapper à l'emprise de l'imitation²⁶⁰ ». C'est-à-dire, ce n'est qu'en s'aliénant au sens progressif du terme (par une « déprise du moi » qui ouvre sur une *déterminité* étrangère) que le sujet

²⁵⁵ MACDONALD, Iain, « Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno », *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, sous la direction de Pierre-François Noppen, Gérard Raulet et Iain Macdonald, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 357

²⁵⁶ DN, p. 59 / GS 6, p. 53.

²⁵⁷ DN, p. 59 / GS 6, p. 53.

²⁵⁸ DN, p. 61 / GS 6, p. 55.

²⁵⁹ DN, p. 479 / GS 6, p. 389.

²⁶⁰ TE, p. 395 / GS 7, p. 424.

échappe à l'aliénation au sens régressif (à la « perte de soi » le rend étranger à son potentiel propre). C'est que, pour Adorno, la renonciation à soi (« L'abandon de l'esprit à ce qui lui est opposé et étranger [*Hingabe des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes und Fremdes*], et grâce à quoi seulement il acquiert sa liberté²⁶¹ ») est le prérequis épistémique d'un moi substantiel : elle lui permet de se consolider, mais par un processus de différenciation incessant, donc sans jamais se rigidifier. C'est donc dire que le moi, qui est encore et toujours ailleurs qu'en lui-même, ne prend forme qu'au prix de sa perte préalable : « Identité du moi et aliénation du moi (*Selbstentfremdung*) vont de pair dès le départ²⁶² ». Elles *vont*, mais ne *sont* jamais, de manière arrêtée, puisqu'elles se co-conditionnent de manière continue. Ou plus simplement encore : « Nous ne devenons pas des hommes libres en nous réalisant comme simples individus, selon cette effroyable formule, mais en sortant de nous, pour entrer en relation avec d'autres, et, en un certain sens, en nous dessaisissant de nous en leur faveur²⁶³ ». Aussi est-ce pourquoi, pour Adorno, une telle aliénation progressive est la condition de possibilité même d'une humanité digne de ce nom : « Sujet, l'individu le devient dans la mesure où, grâce à sa conscience individuelle, il s'objective, tant dans l'unité de son moi propre que dans celle de ses expériences : il se pourrait que ces deux choses soient refusées aux animaux²⁶⁴ ». La lente épreuve de la *chose* serait alors, plutôt qu'un sacrifice de soi, l'apprentissage progressif d'un moi qui accepte de se perdre pour mieux se retrouver, qui se constitue en se *déconstituant* et se *reconstituant*.

Si l'aliénation progressive de la conscience mimétique lui profite, c'est que son mouvement évite l'écueil d'une subjectivation dénaturante de la *chose* (lorsque la conscience projette une objectivité indifférente sa propre intériorité), mais aussi d'une objectivation unilatérale du sujet (lorsque la conscience se perd, dissoute, dans ce qu'elle n'est pas) : elle tend, toujours, vers une double différenciation. Ainsi, le « faire parler l'objet » que vise le mouvement mimétique n'est ni la ventriloquie d'une subjectivité qui fait de l'objet le porte-parole de ce qu'elle ne s'avoue pas, ni l'aphasie d'une subjectivité qui se tient coite devant ses contraintes : il dit la *chose* tout en laissant le sujet trouver sa voix propre. C'est que la

²⁶¹ MC, p. 43 / GS 10.2, p. 495.

²⁶² DN, p. 262 / GS 6, p. 216.

²⁶³ MC, p. 258 / GS 10.2, pp. 735-736.

²⁶⁴ DN, p. 62 / GS 6, p. 56.

conscience mimétique qui entre en contact avec une altérité inintégrée se découvre aussi comme altérité en face de celle-ci : « L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction du différent²⁶⁵ (*Miteinander des Verschiedenen*) ». La rencontre avec la *chose* que permet une aliénation progressive est donc, à la fois, un rapprochement et une démarcation, une approximation et une délimitation, mais en aucun cas une unification (*Vereinigung*) : « Si l'on pouvait spéculer sur un état au-delà de la réconciliation, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni son antithèse radicale : on y percevrait plutôt le jeu des différences²⁶⁶ ». Pour Adorno, en effet, « la vérité n'est pas *adaequatio*, mais affinité²⁶⁷ »; non pas uniformité statique mais diversité dynamique. Aussi est-ce pourquoi le mouvement mimétique ne doit pas être compris comme annulant le *chorismos* du sujet et de la *chose*, mais comme une approximation plus ou moins parfaite :

La philosophie veut [...] se plonger littéralement dans ce qui lui est hétérogène, sans le ramener à des catégories toutes faites. Elle voudrait se modeler sur lui [...] : elle tend à une extériorisation [*Entäusserung*] intégrale. Ce n'est que là où la philosophie ne l'octroie pas qu'on peut saisir le contenu philosophique. Il faut abandonner l'illusion qu'elle pourrait retenir l'essence dans la finitude de ses déterminations²⁶⁸.

Or bien sûr, et au risque de nous répéter, tout le problème tient à ce que ce mouvement vers la *chose* est actuellement détourné et mise au service de l'idéologie de l'adaptation, si bien que « [...] la part d'hétéronomie qui entre dans la constitution interne de l'autonomie s'intensifie jusqu'au devenir rage contre cette raison qui doit être l'origine de la liberté²⁶⁹ ». De là, chez Adorno, la persistante présence de passages, bien au-delà des travaux des années 1930 et 1940, qui recommandent un « sauvetage (*Rettung*) » de l'impulsion mimétique, mais dans lesquels nous ne devons plus voir la tentative d'une réhabilitation rétroactive ou d'un *Zurückkommen* nostalgique, mais le recouvrement réflexif de ce qui sous-tend, même dans ses formes les plus perverses, toute réflexion. La *Rettung* adornienne doit en effet être comprise,

²⁶⁵ DN, p. 185 / GS 6, p. 153. Ce qui revient à dire que, sur le plan social, « [...] une société émancipée ne serait pas un État unitaire, mais la réalisation de l'universel dans la réconciliation des différences » (MM, p. 139 / GS 4, p. 116).

²⁶⁶ MC, p. 263 / GS 10.2, pp. 743-744.

²⁶⁷ ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, GS 5, p. 285. [Nous traduisons]

²⁶⁸ DN, p. 23 / GS 6, p. 24.

²⁶⁹ DN, p. 315 / GS 6, p. 258

au sens d'abord benjaminien du terme, comme une opération critique visant au rappel réflexif d'un potentiel perdu, de celui qui se perd, toujours, lorsque les tendances extériorisantes du sujet, socialement cooptées, sont détournées au profit de tendances sociales uniformisantes²⁷⁰. Les espoirs que porte le mouvement mimétique sont déjà contenus, en puissance, dans le moindre mouvement réflexif. Aussi vaudrait-il mieux parler, ici, d'une *reprise réflexive* de l'impulsion mimétique (qui, opérant toujours, même et surtout dans ses formes réifiées, est susceptible d'être recouverte) plutôt que de sa *restitution* (ce qui supposerait un retour à l'intégrité d'un élan primordial). Car, comme toujours chez Adorno, l'hétéronomie recèle son contraire : les traces de l'ancienne impulsion ne sont pas à trouver dans un passé immémorial, mais dans ses formes les plus perverses, donc les plus contemporaines. C'est là, dans les faibles interstices entre le *ce-qui-est* et ce qui devrait être, que le *non-identique*²⁷¹ peut être pensé, non pas comme un élément ontologique premier, mais comme le lieu vide qui, en marquant la différence entre la conscience identifiante et l'objet identifié, leur permet une nouvelle rencontre.

3.3. Conclusion : le motif, le mouvement et le modèle de la mimésis épistémique

En vue de rendre compte du plein potentiel épistémique que comporte la mimésis adornienne – à peine esquissé avant les années 1950, mais sous-jacent à la théorie de la connaissance qui est défendue dans *Dialectique négative* –, nous avons cherché à répondre à trois questions : d'abord, *à quelle(s) aporie(s) de la pensée le mouvement mimétique répond-t-*

²⁷⁰ Adorno décrit la *Rettung*, suivant Benjamin, comme un sauvetage de « [...] tout ce qui est mort, sous la forme de la restitution de la vie défigurée (*enstellen Lebens*) par l'achèvement de sa propre réification jusque dans l'abîme de l'inorganique » (PRI, p. 255 / GS 10.1, p. 252). [Traduction modifiée]

²⁷¹ « Comme un lieu vide », donc. La tentation est forte – et malheureusement, plusieurs lecteurs y succombent – d'ontologiser la non-identité adornienne en y voyant, plutôt qu'un moment au sein du processus d'autoréflexion de l'esprit (une *non-identité* qui est produite dans et par l'activité de l'esprit, et qui doit constamment être dépassée), une qualité ineffable de l'objet (un *non-identique* ontologiquement fixé, un élément indéterminable qui échapperait nécessairement à nos catégories subjectives). Nous croyons, comme J. Ritsert et d'autres, que la non-identité n'a rien d'une « substance mystérieuse (*geheimnisvolle Substanz*) », mais qu'elle doit d'abord et surtout être comprise comme servant de correctif critique à la pensée identifiante (« Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz – oder Problembegriff? », *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 3, 1997, p. 48). Car, à nos yeux, la *Nichtidentität* adornienne gagne à être comprise comme désignant l'écart, plus ou moins grand selon le mode d'approche épistémique, qui oppose le connu au connaissant : comme un principe de précaution rappelant à la pensée la distance qu'elle a encore à franchir, et comme l'appelant à la refranchir, toujours. La pensée doit talonner son objet, sans jamais s'imaginer être arrivée à destination, mais sans jamais, non plus, abandonner sa course. Ses victoires sont toujours ponctuelles et partielles, mais elles sont réelles. Ce qui n'oblige aucunement, alors, à attribuer à l'hétérogénéité *extrasubjective* qu'elle poursuit une quelconque qualité occulte : seulement, elle comporte trop souvent une *déterminité* cachée, qui peut et qui doit être relevée par la pensée. Or, étant donné les accents romantiques que la non-identité adornienne tend à emprunter, nous avons choisi, sciemment, de ne pas (ou très peu) faire appel à cette notion; question de ne pas contribuer à sa fétichisation.

il; ensuite, quel chemin de sortie ce mouvement trace-t-il; et enfin, vers où et vers quoi (à savoir, vers quel objet) ce mouvement porte-t-il?

La première question aura exigé un long détour (3.1. « Captivité catégorielle » : les crises de la conscience identifiante), qui nous aura permis de comprendre les principes épistémiques les plus premiers de la théorie de la connaissance adornienne comme visant à contrer une seule et même tendance de fond : celle, caractéristique de la conscience identifiante, qui consiste à s'aliéner la choséité de l'objet en l'assimilant de force à des catégories toutes faites, subjectivement apprêtées. Si cette tendance accompagne le mouvement même du concept (dans la mesure où toute identification conceptuelle implique au premier abord une certaine dépotentialisation de ce qu'elle conceptualise), et si elle est aggravée par une situation historico-sociale qui forme des subjectivités aveuglément avides (qui, par peur de se voir s'échapper la moindre parcelle d'hétérogénéité, ravissent à la *chose* toutes ses potentialités particulières), elle finit par condamner la conscience identifiante à un isolement solipsiste, c'est-à-dire à un enfermement en elle-même. Pour deux raisons : elle l'empêche de se saisir réflexivement comme étant produit dans et par des déterminations qu'elle ne domine pas (c'est son *déficit réflexif*) puis, partant, elle l'empêche de dégager le potentiel de la *chose* en la retravaillant conceptuellement (c'est son *déficit spéculatif*). S'il est un problème principal au cœur de la théorie de la connaissance adornienne, c'est en effet la « captivité catégorielle » à laquelle se condamne une conscience qui se contente de projeter sur le réel sa propre intériorité pour mieux se donner l'illusion de les dominer mais qui, ce faisant, ne se comprend plus jamais comme étant constituée et, donc, s'empêche de reconstituer la *chose* qu'elle reconduit. C'est ce que nous avons voulu comprendre comme étant la « structure endogamique de la conscience identifiante », qui la condamne à une reproduction servile du *ce-qui-est*, alors même qu'elle s'en croit la seule instance déterminante. Autre manière de dire la même chose : elle coupe la conscience du réel au moment même où celle-ci s'en croit être le maître. Les prétentions *hubristiques* de la conscience identifiante sont, en effet, à la mesure de son impuissance véritable.

Nous aurons donc pu examiner deux grandes conséquences de cette insularité : d'une part, le déficit réflexif de la conscience identifiante lui interdit l'expérience de l'objectivité *infrasubjective* qu'elle porte en son sein (l'hétéronomie historico-sociale qu'elle reconduit

dans et par sa dénegation) et, d'autre part, son déficit spéculatif l'empêche de s'approcher de l'objectivité *extrasubjective* dont elle ruine la richesse potentielle (la *chose*, comme porteuse de possibles, mais qui, figée, est ravalée au rang d'un réel sclérosé). Or, puisque la conscience identifiante accuse deux déficits – une incapacité à faire retour sur elle-même en se prenant réflexivement pour et comme objet, puis une incapacité à rencontrer la *chose* dans tout ce qu'elle recèle de potentiel spécifique–, elle appelle à deux correctifs distincts. C'est là où, selon nous, la mimêsis entendue comme compétence épistémique prend tout son sens, en ce que, sous deux acceptions différentes mais complémentaires, elle vise à administrer deux « contrepoisons (*Gegengifte*) » à la logique identifiante (3.2. « Sans victime ni vengeance » : le mouvement mimétique comme correctif à la conscience identifiant).

Le premier consiste à contrecarrer la dénegation idéaliste dont se rend coupable la conscience identifiante en la rappelant à son *être-émergé* (3.2.2. *Priorité de l'objet : le moment de la destitution matérialiste*) et, plus exactement, à poser comme condition nécessaire de toute intellection une inaliénable affinité mimétique entre le connaissant et le connu (3.2.1. *L'affinité mimétique, condition de l'intellection*). Par une réarticulation matérialiste de l'adage idéaliste selon lequel « seul le semblable connaît le semblable », Adorno souhaite mettre en garde contre les divagations abstraites de la conscience identifiante en la forçant à prendre acte de l'affinité mimétique qui la lie, encore et toujours, à ses conditions d'émergence. Ainsi avons-nous insisté, à la fois, sur le fait que le matérialisme adornien gagne à être compris comme une *discipline* de l'esprit (et non comme une *doctrine*) visant à éviter qu'il ne se laisse prendre à son propre jeu en se perdant dans ses propres abstractions, et ensuite sur le fait que cette discipline exige de lui qu'il prenne acte du lien mimétique indissoluble le rattachant à ses contenus. En un premier temps, donc, la mimêsis est invoquée par la théorie de la connaissance adornienne en vue d'offrir un démenti matérialiste à la conscience identifiante, qui s'acharne tant bien que mal à dénier toute ressemblance – toute contiguïté mimétique – avec les contenus objectifs qu'elle prétend contenir.

En un second temps, le deuxième correctif que la mimêsis apporte à la conscience identifiante consiste à la forcer à sortir de l'isolement auquel ses prétentions totalisantes la condamnent, et à la rapprocher de l'hétérogénéité de la *chose* qu'elle tentait tant bien que mal d'annuler. Entendu, cette fois, comme une sortie hors du moi vers une altérité qui reste à déterminer, comme une extériorisation de l'esprit au nom et en vue de ce qu'elle n'est pas, le

mouvement mimétique est alors invoqué par Adorno en vue d'établir une proximité plus grande entre le sujet pensant et l'hétérogénéité de ce qui, à même la *chose*, est encore à penser. C'est donc dire que, si la mimésis comme *affinité* rappelle la conscience identifiante à ce que, malgré elle, elle est, la mimésis comme *extériorisation* la porte vers ce que, à condition de s'informer auprès de la *déterminité* potentielle de la *chose* et, surtout, *de la déterminer*, elle pourrait et devrait être. Car, en même temps qu'elle brise l'illusion de son autosuffisance en la forçant, par un retour critique sur soi, à concéder à la *chose* sa priorité, elle la convainc de s'ouvrir à la *déterminité* en puissance qu'elle peut, en s'y approchant, y dégager. Au final, donc, il faudrait comprendre le mouvement épistémique de la mimésis comme impliquant un *recentrement/décentrement* de la conscience, celle-ci devant se concentrer en elle-même afin de saisir réflexivement la *chose (infrasubjective)* qu'elle porte en son sein, tout en se décentrant par rapport à elle-même pour se diriger vers les déterminations inexploitées de la *chose (extrasubjective)*, et y puiser, en les pensant, de nouveaux possibles. À la question, donc, *quel chemin de sortie ce mouvement trace-t-il?*, la réponse est double : il trace un mouvement introspectif vers soi et un mouvement prospectif du moi hors de lui-même.

La troisième question – *vers où et vers quoi (à savoir, vers quel objet) ce mouvement porte-t-il?* – est sans doute la plus épineuse. Nous l'avons vu, la raison en est, en partie, qu'il est trop facile de se méprendre sur le sens que revêt *das Objekt*, et d'autant plus qu'il s'y réfère sous différents vocables et d'une manière qui, quoique relativement stable, n'est pourtant pas, du moins pas systématiquement, cohérente. Pour notre part, nous avons voulu éclaircir la question en convenant de distinguer *das Objekt* (l'objet au sens proprement épistémique du terme, comme corrélat du pôle sujet, mais entendu de manière générique), *der Gegenstand* (l'objet perçu comme masse de matière indifférente dans le regard de la conscience identifiante) et *die Sache* (l'objet perçu comme porteur d'une historicité, comme doté d'une signifiante sociale, donc comme le fruit d'une *médiateté* passée qui appelle à de nouvelles médiations). À la lumière de cette distinction, il faut comprendre l'objet dont le mouvement mimétique cherche à dégager les nouvelles déterminations – auquel nous devons nous ouvrir – comme étant dans un entre-deux, c'est-à-dire comme étant investie d'une *déterminité* historique latente qui lui permettrait, une fois repensée, d'ouvrir de nouveaux possibles, mais aussi comme étant désinvestie de celle-ci par la compréhension et l'usage social qui en est présentement fait : c'est l'objet, transformé par son identification en

Gegenstand sclérosé, mais duquel il est toujours possible de dégager, en s’y ouvrant, c’est-à-dire en assurant les conditions sociales qui permettraient de le retravailler conceptuellement comme *Sache*, une *déterminité* autre. Autrement dit, et plus simplement, c’est l’objet dont la situation sociale ruine le potentiel, mais qui, moyennant une transformation de cette situation, pourrait le recouvrer.

Ainsi, si *das Objekt* se décline en *Gegenstand* et en *Sache*, cette déclinaison s’opère dans et par des régimes épistémiques distincts qui sont eux-mêmes les produits de pratiques éminemment sociales. Si nous n’avons pas toujours explicité cette idée, il va de soi qu’elle sous-tendait pourtant l’ensemble des réflexions que contient le présent chapitre : le régime identifiant qui coupe court aux médiations de l’objet et le réduit à l’état d’une matérialité indifférente et indifféremment manipulable conforte et consolide un type de subjectivité qui est constamment mis au service d’impératifs sociaux obligeant à une telle exploitation; inversement, le régime mimétique qui serait à même de s’approcher de l’objet de manière à en révéler les potentialités inexploitées, pouvant et devant être re-déterminées, ne serait possible que moyennant la réorganisation radicale des impératifs sociaux qui commandent nos dispositions subjectives actuelles. Il faut donc se garder de voir dans l’« appel de l’objet » adornien une quelconque forme de mystère animiste ou de fétichisation idéaliste, puisque la *chose* ne formule aucune demande en son nom propre : elle exige plutôt, au nom de ce qu’on pourrait en faire, donc au nom d’un potentiel social qu’elle recèle, qu’on la repense. Cela n’a rien de romantique : c’est déjà l’exigence qui s’impose à F. Engels lorsque, en 1842 à Manchester, il cherche à rendre compte du potentiel humain qui se perd au sein d’une classe prolétarienne (d’une *Sache* aliénée) réduite à l’état de bétail (d’un *Gegenstand* déshumanisé). C’est la même exigence qui s’impose à K. Marx, par suite, lorsqu’il dégager le véritable potentiel historique des forces productives engendrées par le mode de production capitaliste (en le considérant comme une *Sache* organique), celui-là même dont les rapports de production avaient été objectivés par l’économie politique classique (donc transformée en *Gegenstand* implacable). C’est toujours la même exigence qui, à condition de revoir et de corriger les analyses marxiennes en regard des transformations contemporaines du mode de production capitaliste, nous permettrait de dégager tout le potentiel qui correspond au stade de développement technique qui est le nôtre. Ne serait-ce que pour dégager la possibilité, occultée par les forces idéologiques en présence mais tout à fait réelle étant donné les progrès

accomplis en télécommunication et en transport, d'une élimination de la souffrance matérielle. Autrement dit, de penser la possibilité, dans toute son urgence sociohistorique, « que nul n'ait jamais plus faim²⁷² ».

²⁷² MM, p. 211 / GS 4, p. 178. Sur ce point, voir « Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno », *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, op. cit., pp. 356-357.

4.O. METHEXIS SUBVERSIVE : **LE POTENTIEL STRATÉGIQUE DE LA MIMÉSIS**

Dans la *Théorie esthétique*, comme ailleurs, la mimésis adornienne emprunte diverses formes. C'est qu'elle vise, selon le cas, trois objets différents.

(i) La mimésis artistique nous est tout d'abord présentée comme le mouvement par lequel l'art imite l'hétéronomie sociale en l'intégrant en son propre sein et exprime ainsi la souffrance qu'elle inflige : c'est ce que Adorno appelle le côté « sombre » de l'œuvre authentique, ou encore sa « participation aux ténèbres¹ », et qui correspond à son moment *expressif*. En effet, pour Adorno, « l'expression est *a priori* une imitation² (*Nachmachen*) ». De là les très nombreux passages de la *Théorie esthétique* dans lesquels Adorno présente la mimésis comme la « couche expressivo-mimétique³ » de l'œuvre qui, dialectiquement liée à la spiritualisation de son matériau, en est en quelque sorte le moteur premier : lorsque « l'art objective l'impulsion mimétique⁴ », elle dicte au matériau sa forme en fonction d'un élan expressif qui s'impose dans toute son urgence sociohistorique. C'est, en effet, « en suivant où mène la main », donc en se laissant guidé par un besoin d'expressivité informe, que la spiritualisation, lui donnant forme, se fait « mimésis en tant qu'exécution de l'objectivité⁵ ». C'est pourquoi, aussi, Adorno décrira l'art comme « le domaine naturel du mimétisme⁶ » et, plus exactement, comme la « mimésis poussée à la conscience d'elle-même⁷ » : en donnant forme, volontairement, à la souffrance subjective, l'art peut faire état, esthétiquement, des conditions objectives d'existence.

(ii) Or, la sombre allure de l'œuvre authentique comporte un envers dialectique, puisqu'en faisant naître, formellement, l'hétéronomie sociale, elle présente aussi, implicitement, les possibilités que bloque cette même hétéronomie : c'est ce que Adorno

¹ TE, p. 192-193 / GS 7, p. 205.

² TE, p. 169 / GS 7, p. 178.

³ TE, p. 299 / GS 7, p. 320. [Traduction modifiée]

⁴ TE, p. 395 / GS 7, p. 424.

⁵ TE, p. 166 / GS 7, p. 175. [Traduction modifiée]

⁶ TE, p. 136 / GS 7, p. 142.

⁷ TE, p. 357 / GS 7, p. 384.

décrit, par ailleurs, comme étant le côté « lumineux » de l'art authentique, ou encore son « éclat⁸ », et qui correspond à son *moment utopique*. En effet, tout en insistant sur le caractère ténébreux de l'art authentique – qui doit prendre sur soi, sans réserve ni compromis, la négativité la plus radicale –, Adorno soutient en même temps que « [t]oute œuvre est utopie dans la mesure où, au travers de sa forme, elle anticipe une réalité qui serait enfin elle-même⁹ ». En rendant ainsi compte mimétiquement du *ce-qui-est*, elle laisse aussi entrevoir, en l'esquissant mimétiquement, le *ce-qui-pourrait-être* qui y est occulté : « En voulant se faire autre, semblable à l'objet, l'œuvre d'art en devient dissemblable¹⁰ ». Car, du fait de son ineffectivité, le possible qui se terre dans une réalité sclérosée ne peut être qu'anticipé mimétiquement : il doit, faute de mieux, être « mimé ». C'est justement par là, en imitant un *autrement*, que l'art authentique conserve sa charge critique. Aussi est-ce pourquoi Adorno affirmera que « la mimésis des œuvres d'art est ressemblance à soi¹¹ » : parce qu'elles ne peuvent faire autrement que laisser présager les potentialités qu'elles laissent entrevoir sans jamais les réaliser dans toute leur effectivité, c'est-à-dire parce qu'elles doivent composer avec les limites de leur mode d'être propre – celui de *l'apparence* – les œuvres d'art authentiques doivent imiter l'idéal qu'elles portent. Elles doivent faire « comme si » ce qu'elle présentait sous une forme virtuelle était déjà, *hic et nunc*, présent.

(iii) Mais nous aimerions suggérer que, dans le cas précis de l'art « absolument moderne » auquel s'intéresse avant tout la *Théorie esthétique*, ces deux premiers mouvements mimétiques gagnent à être compris comme participant d'une stratégie subversive plus radicale encore, qui consiste à répondre au déclin historique de l'activité artistique sous les conditions du capitalisme tardif – son intégration forcée au toujours-semblable – en le devançant mimétiquement. Autrement dit, cette stratégie consisterait à imiter, par anticipation, ce que la société totalement administrée voudrait bien en faire. De là la tendance presque compulsive de l'art moderne à l'autodécomposition (à la désintégration matérielle, à l'effrangement formel, à l'appauvrissement volontaire) : elle s'empêche, ne serait-ce que pour un moment, d'être ravalée au rang d'un bien culturel immédiatement consommable. Ainsi, nous voudrions

⁸ TE, p. 123 / GS 7, p. 127.

⁹ TE, p. 192 / GS 7, p. 203.

¹⁰ TE, p. 395 / GS 7, p. 424.

¹¹ TE, p. 152 / GS 7, p. 159.

démontrer que, si l'art radical s'obstine à s'attaquer à elle-même, c'est qu'elle répond à la perspective bien réelle d'une *mort de l'art* par un *art de la mort* librement assumé : acculé au pied du mur pas les forces intégratives du social, elle n'a d'autre choix que de se nourrir de sa propre négation. En retour, cela lui permet, paradoxalement, de retarder son déclin, comme si par une sorte de prévention proleptique, elle arrivait à conjurer son sort en renchérissant sur sa propre décomposition.

Il s'agira alors, dans ce qui suit, d'envisager le dernier ouvrage d'Adorno, soit la *Théorie esthétique* laissée inachevée, comme présentant tour à tour les moments *expressif*, *utopique* et *autophage* de la mimésis : l'œuvre radicale nous est présentée comme celle qui, tout en exprimant mimétiquement l'hétéronomie sociale et en esquissant mimétiquement les possibles qu'elle rend impossibles, assure sa propre survie en mimant sa propre mort historique (4.1. « Virtuosité du désespoir » : la surenchère mimétique de l'art radical). Nous aimerions ensuite examiner de plus près l'œuvre théâtrale et romanesque de Samuel Beckett (4.2. « Vivacité mortelle » : mort de l'art et art de la mort chez Samuel Beckett), afin de démontrer que, si elle occupe une place à ce point privilégiée dans la *Théorie esthétique*, c'est qu'elle tire profit, en même temps, de ces trois moments mimétiques. Nous verrons donc, exemples à l'appui, comment la mimésis adornienne opère dans l'œuvre beckettienne.

4.1. « Virtuosité du désespoir » : la surenchère mimétique de l'art radical

« La maladie, dialectiquement, est en même temps le remède¹² ».
(Lettre à Krenek, 30 septembre 1932)

L'art à la défense duquel se porte la *Théorie esthétique* adornienne donne parfois l'impression d'être plus mort que vif. Adorno n'a, en effet, ni de mots assez durs pour décrire *die Wunde der Kunst*, cette blessure que l'art subit à la modernité¹³, ni d'images assez fortes pour illustrer la souffrance qui en résulte : *psychologiquement atterré* (il nous est par exemple

¹² Adorno/Krenek *Briefwechsel*, ed. Wolfgang Rogge, 1974, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 37. Cité dans BUCK-MORSS, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, Free Press, 1977, p. 36.

¹³ TE, p. 16 / GS 7, p. 10. Aussi : TE, p. 145 / GS 7, p. 152; TE, pp. 190-191 / GS 7, p. 202; FS p. 117 / GS 16, p. 141.

décrit comme étant effrayé¹⁴ [*geschreckt*], bouleversé¹⁵ [*erschütterte*], triste¹⁶ [*traurig*], au bord de la folie¹⁷ [*am Rande des Wahnsinns*], nullement certain de sa propre validité¹⁸ et aussi craintif qu'il est menacé par le cours des choses¹⁹) et *physiquement meurtri* (il nous est présenté comme étant aveugle²⁰ [*blind*], muet²¹ [*stumm*], écimé²² [*gekappt*], brisé²³ [*gebrochen*], ravagé²⁴ [*zerrissen*], comme portant des traces de cicatrices²⁵ [*Narben*], de mutilation²⁶ [*Beschädigung*], de souillure²⁷ [*Makel*]), il a souvent *sombre allure* (il est radicalement assombri²⁸ [*radikal verdunkelt*], ses couleurs caractéristiques sont le gris et le noir²⁹, il vit sa douleur dans les recoins les plus sombres du réel³⁰, il participe des ténèbres³¹). Ainsi donc, l'art est d'autant plus moderne qu'il est souffrant, et sa souffrance est à la mesure même de sa modernité.

Mais, d'autre part, et Adorno le rappelle tout aussi souvent, la détresse de l'art renferme aussi un fort potentiel utopique en ce qu'elle comporte, même dans sa souffrance la plus affligeante, une *promesse de bonheur* : qu'il soit donc craintif, meurtri et ténébreux, cela n'empêche aucunement l'art moderne d'être par ailleurs *audacieux* (il est agressif³² [*aggressiv*], il est cruel³³ [*grausam*], il est mû par une force historique meurtrière³⁴ [*eine*

¹⁴ TE, p. 472 / GS 7, p. 505.

¹⁵ PNM, p. 117 / GS 12, p. 104.

¹⁶ TE, p. 52 / GS 7, p. 49; TE, p. 83 / GS 7, p. 84; TE, p. 153 / GS 7, p. 161; TE, p. 161 / GS 7, p. 170; TE, p. 372 / GS 7, p. 401; PNM, p. 137 / GS 12, p. 122; QUF, p. 13 / GS 16, p. 259; MOM, p. 26 / GS 17, pp. 32-33.

¹⁷ PNM, p. 137 / GS 12, p. 122.

¹⁸ TE, p. 64 / GS 7, p. 62.

¹⁹ TE, p. 139 / GS 7, p. 145.

²⁰ TE, p. 315 / GS 7, p. 338; TE, p. 251 / GS 7, p. 268; TE, pp. 165-166 / GS 7, pp. 174-175.

²¹ TE, p. 444 / GS 7, p. 475.

²² TE, p. 181 / GS 7, p. 191; TE, p. 344 / GS 7, p. 371.

²³ TE, p. 159 / GS 7, p. 167.

²⁴ GS 12, p. 13. [Nous traduisons]

²⁵ TE, p. 61 / GS 7, p. 59; TE, p. 219 / GS 7, p. 233; TE, p. 61 / GS 7, p. 59.

²⁶ TE, p. 156 / GS 7, p. 164.

²⁷ TE, p. 181 / GS 7, p. 192; TE, p. 411 / GS 7, p. 440; TE, p. 260 / GS 7, p. 277; TE, p. 349 / GS 7, p. 376.

²⁸ TE, p. 39 / GS 7, p. 35.

²⁹ TE, p. 66 / GS 7, p. 65; TE, p. 92 / GS 7, p. 93; TE, p. 192 / GS 7, p. 203.

³⁰ TE, p. 66 / GS 7, p. 65.

³¹ TE, p. 192-3 / GS 7, p. 204.

³² QUF, p. 277 / GS 16, p. 482.

³³ TE, p. 80 / GS 7, p. 80.

³⁴ TE, p. 60 / GS 7, p. 58.

mörderisch geschichtliche Kraft]), d'être parfois *serein* (il procure un certain bonheur³⁵, il donne lieu à une certaine célébration³⁶, il éprouve même un certain type de plaisir³⁷) et d'être, à l'occasion, *lumineux* (éblouissant³⁸ [*blendend*], il brille³⁹ [*leuchtet*], il irradie⁴⁰ [*ausstrahlt*], il tend vers les lumières⁴¹ [*ans Licht Drängende*], il peut être comparé à un feu d'artifice⁴², à un feu-follet⁴³, et même à un arc-en-ciel⁴⁴).

Un lecteur au fait des subtilités de la dialectique adornienne, qui aurait donc déjà l'habitude de ce genre de paradoxe apparent, ne s'étonnera alors pas de voir, par exemple, qu'un arc-en-ciel puisse participer des ténèbres, pas plus qu'il ne se laissera confondre par les autres caractérisations apparemment contradictoires de l'activité artistique, fort nombreuses dans *Théorie esthétique*⁴⁵. Il comprendra en effet que ces contradictions, constitutives de toute œuvre véritablement moderne, se maintiennent en son sein sans jamais s'y résoudre : il saura se rappeler alors que l'œuvre reste toujours pour Adorno un oxymore⁴⁶, qu'elle reste constamment dans une extrême tension vis-à-vis de son propre contenu⁴⁷, et que donc, dans ses efforts pour concilier son contraire, elle reste toujours elle-même et l'autre d'elle-même à la fois⁴⁸. Sachant cela, et pour revenir à nos antinomies de départ, un tel lecteur reconnaîtra que l'art n'est pas *ou bien souffrant ou bien serein*, mais qu'« il trouve son bonheur à reconnaître le malheur⁴⁹ », qu'il n'est non pas *ou bien blessé ou bien blessant*, mais qu'il

³⁵ TE, p. 34 / GS 7, p. 30.

³⁶ TE, p. 16 / GS 7, p. 10.

³⁷ TE, p. 39 / GS 7, p. 35.

³⁸ TE, p. 83 / GS 7, p. 84.

³⁹ TE, p. 132 / GS 7, p. 137.

⁴⁰ TE, p. 323 / GS 7, p. 347.

⁴¹ TE, p. 456 / GS 7, p. 488.

⁴² TE, p. 52 / GS 7, p. 49; TE, p. 121 / GS 7, p. 125.

⁴³ TE, p. 65 / GS 7, p. 64.

⁴⁴ TE, p. 175 / GS 7, p. 185.

⁴⁵ C'est le cas d'Ignace Mayerson, un des premiers lecteurs français de la *Théorie esthétique* : « Il est difficile de rendre compte de ce livre, écrit dans une langue très abstraite avec une terminologie flottante. L'exposé, peu ordonné, passe fréquemment d'un domaine à un autre, d'une question à une autre, juxtapose volontairement, semble-t-il, des contraires » (*Journal de psychologie*, 22 décembre 1975). Sur la réception initiale de la *Théorie esthétique* en France, voir Marc JIMENEZ, *Vers une esthétique négative : Adorno et la modernité*, Paris, Klincksieck, 1983.

⁴⁶ TE, p. 385 / GS 7, p. 414.

⁴⁷ TE, p. 188 / GS 7, p. 199.

⁴⁸ TE, p. 392 / GS 7, p. 421.

⁴⁹ PNM, p. 142 / GS 12, p. 126. Aussi : MM, p. 164 / GS 4, p. 137.

« participe autant à la force (*Stärke*) qu'à la faiblesse (*Schwäche*)⁵⁰»; il comprendra que son activité n'est ni uniquement l'occasion d'une célébration, ni seulement le prétexte à une plainte, puisqu'il est « tout aussi impossible de le réduire à une formule universelle de la consolation qu'au contraire de celle-ci⁵¹ »; il saura enfin que l'art ne pourrait être obscurité totale, ou à l'inverse pure luminosité, mais qu'en s'assombrissant pour « s'éleve[r] contre la fausse clarté⁵² », il peut tout aussi bien « éclair[er] le monde privé de sens⁵³ ». Ce n'est en effet qu'en suivant ce va-et-vient dialectique que le lecteur de *Théorie esthétique* sera à même d'apercevoir les tensions immanentes et d'apprécier le dynamisme interne de l'œuvre d'art : souffrante mais sereine, craintive mais confiante, ténébreuse mais éclairante, l'œuvre compose constamment avec son contraire et, dans cette incessante alternance, reste en contradiction permanente avec elle-même. C'est là, à la fois, sa grande force et le grand danger auquel elle s'expose.

Nous y reviendrons, car l'objectif général de la présente section sera en effet de faire valoir en quoi l'œuvre d'art assure son authenticité, selon Adorno, lorsqu'elle parvient à contenir la tension de ses antinomies immanentes puis, plutôt que de les résoudre, à s'y maintenir au péril de son existence même. Mais avant d'en arriver là, le caractère toujours double de l'art – le mouvement alternatif qui le fait passer d'un extrême à l'autre –, peut d'abord nous aider à comprendre qu'il existe chez Adorno une pluralité de « morts de l'art » potentielles⁵⁴. Celles-ci répondent respectivement, selon nous, aux aspects positifs et négatifs de l'art moderne, et peuvent être comprises comme pointant vers la perspective (i) d'une *mort bienheureuse* ou, à l'inverse, (ii) d'une *mort catastrophique*.

(i) D'une part, dans la mesure où, confiant, il entretient l'espoir de voir le contenu de vérité qu'il esquisse se réaliser, l'art moderne peut non seulement laisser prévoir sa propre

⁵⁰ TE, p. 66 / GS 7, p. 65.

⁵¹ TE, p. 16 / GS 7, p. 11.

⁵² PNM, p. 25 / GS 12, p. 24.

⁵³ PNM, p. 142 / GS 12, p. 126. Aussi : FS, p. 76 / GS 16, pp. 93-94; *Alban Berg : le maître de la transition infime*, trad. Rainer Rochlitz, préface de Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1989, p. 205 / GS 13, p. 486.

⁵⁴ Dans *Das Ende der Kunst : Lesarten eines Gerüchts nach Hegel* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002), Eva GEULEN trace déjà la distinction entre une mort heureuse et une mort catastrophique de l'art, que nous exposons ici. Par contre, l'auteur préfère distinguer, chez Adorno, entre une activité artistique qui serait une après-pensée par suite de sa propre mort (un *Nachspiel* qui lui reviendrait après sa propre dissolution), et un art qui mettrait en scène le processus de sa propre mort. Sur ce point, voir également DÜTTMANN, A.G. (« Entkunstung », *L'esprit Créateur*, Fall 1995, pp. 53-65) et A. JAPPE (« Sic Transit Gloria Artis : "The End of Art" for Theodor Adorno and Guy Debord », *SubStance*, Issue 90, Vol. 28, Number 3, 1999).

disparition, mais plus encore, se la souhaiter. L'activité artistique ne peut en effet s'exercer que dans l'instant où ce qu'elle préfigure n'est pas, c'est-à-dire *pas encore*, actualisé : ainsi, que la réconciliation qu'elle anticipe, et à laquelle elle participe en en offrant l'indice, en vienne à s'incarner dans le réel, qu'elle soit un jour rendue effective, bref que sa promesse soit un jour tenue, alors le besoin de l'art, sa nécessité même en regard de la négativité alors résorbée du réel, serait annulés. Plus simplement : « Si l'utopie de l'art se réalisait, ce serait sa fin temporelle⁵⁵ ». En d'autres termes, ce qui revient au même, si l'utopie de l'art se réalisait, ce serait la fin de l'art; celle-ci marquerait la fin de sa préhistoire, donc son début : « Si la société sans classe promet la fin de l'art, parce qu'elle abolit l'écart entre le réel et le possible, elle promet aussi, en même temps, le commencement de l'art, de l'inutile, dont la vision tend à la réconciliation avec la nature parce qu'il ne se tient plus au service de l'usage des exploités⁵⁶ ». Instauré, le *pas-encore-existant* (*Noch-nicht-seiendes*) qui apparaît virtuellement dans l'art n'aurait que faire, dans sa plénitude effective, de son simple présage artistique : le rapport entre l'art et la société dans sa configuration actuelle deviendrait, du coup, caduc. Au mieux, laisse par ailleurs entendre Adorno, dans un avenir utopique, l'art pourrait, une fois devenu strictement positif, servir de rappel en évoquant le souvenir de souffrances passées et en retraçant le chemin qui, déjà parcouru, aura conduit à la réconciliation : « Même dans un avenir meilleur et légendaire, l'art ne devrait pas renier le souvenir des terreurs accumulées; sinon sa forme serait réduite à néant⁵⁷ ». Mais d'une

⁵⁵ TE, p. 57 / GS 7, p. 55. Aussi : « C'est seulement dans une humanité apaisée que l'art cesserait de vivre : sa mort qui menace aujourd'hui serait uniquement le triomphe de la simple existence sur la conscience lucide qui a l'audace de lui résister » (PNM, p. 25 / GS 12, p. 24); « La perspective historique d'un déclin de l'art est l'idée de toute œuvre particulière. Il n'existe aucune œuvre qui ne promette que son contenu de vérité, pour autant qu'il ne fait qu'apparaître en elle comme réellement existant, se réalisera et abandonnera derrière soi l'œuvre, l'enveloppe pure, comme le prédisent les vers de Mignon » (TE, p. 188 / GS 7, p. 199).

⁵⁶ ADORNO, Theodor W., *Thèses sur le besoin*, trad. Philippe Langlois, dans LANGLOIS, Philippe, *G.W.F. Hegel et T.W. Adorno sur le besoin de la pensée*, thèse doctorale dirigée par M. Iain Macdonald, Université de Montréal, 2010, p. xx / GS 8, p. 396.

⁵⁷ TE, p. 448 / GS 7, p. 479. Aussi : « Il est possible qu'à une société pacifiée, échoie à nouveau l'art du passé, devenu aujourd'hui le complément idéologique de la société conflictuelle; mais le fait alors que l'art nouvellement apparu retournerait à la paix et à l'ordre, à la copie affirmative et à l'harmonie, serait le sacrifice de sa liberté. Il ne convient pas d'esquisser même la forme de l'art dans une société transformée. Celle-ci est sans doute une troisième chose par rapport à l'art passé et présent; mais il vaudrait mieux souhaiter qu'un jour meilleur l'art disparaisse plutôt qu'il oublie la souffrance qui est son expression et dans laquelle la forme puise sa substance » (TE, p. 359 / GS 7, pp. 386-387); « Toute conscience qui pratique l'inventaire du passé artistique est fausse. Ce n'est qu'à une humanité libérée et réconciliée que pourra peut-être échoir sans honte l'art du passé, sans la rancune maudite contre l'art contemporain, comme réhabilitation des morts. Le contraire d'un authentique rapport à l'élément historique des œuvres en tant que contenu est leur subsomption hâtive à l'histoire, leur assignation à des lieux historiques » (TE, p. 271 / GS 7, pp. 289-290); « Sans souvenir historique, le beau n'existerait pas. Le passé, comme le paysage culturel, ne peut échoir, sans culpabilité, qu'à une humanité libérée, et même débarrassée de tout nationalisme » (TE, p. 100 / GS 7, p. 102); « L'art authentique du passé contraint aujourd'hui de se cacher, n'est pas du même

manière ou d'une autre, que son exercice empirique même cesse (qu'il soit « réduit à néant ») ou que cet exercice prenne une forme platement positive (qu'il conserve « le souvenir des terreurs accumulées »), après une hypothétique réconciliation finale, l'art aurait assurément droit à une *mort heureuse* lorsque le possible qu'il aura proposé serait actualisé et que son activité, ayant épuisé son potentiel négatif, s'avèrerait pour cette même raison anachronique.

Or – et cette fois même un lecteur peu averti le saura –, chez Adorno, la réconciliation n'est pas imminente et la catastrophe est permanente : la première, posée comme simple hypothèse régulatrice, voire comme illusion nécessaire à la pensée (qui, si elle est plus substantielle qu'une simple possibilité abstraite en ce qu'elle revêt toujours la « couleur du concret », ne semble jamais s'actualiser au-delà de ses quelques traces phénoménales, de ses « signes encore codés⁵⁸ »), est bien moins réelle que la seconde qui, elle, est partout présente. Ainsi, l'art qui préfigure par sa promesse une hypothétique réconciliation et qui donc peut et doit se nourrir d'espoir, ne gagne pourtant rien à attendre un trépas triomphal.

(ii) Il aurait donc bien plus à craindre une *mort catastrophique*. En effet, et c'est ce qui explique cette fois une bonne part de son angoisse, de sa terreur et de sa tristesse, l'art moderne, aussi autonome soit-il, risque à tout moment d'être assimilé au toujours-semblable du social, en disparaissant à tout jamais dans l'idéologie, comme illusion nécessaire à son emprise. Que l'idéologie, en effet, suivant le cauchemar adornien d'une réification absolue de la vie organique, en vienne à avoir une mainmise intégrale sur le réel, que la *totale Verblendungszusammenhang* triomphe définitivement, il en résulterait que le possible censé être proposé dans l'œuvre deviendrait littéralement impensable par la conscience de part en part réifiée, et que les conditions de possibilité mêmes d'une activité artistique authentique, pouvant opérer dans les marges de l'existant, seraient donc ruinées. L'art, pour Adorno, ne se pratique en effet que dans l'espace négativement dégagé qui sépare momentanément la conscience critique du réel, que dans la distance péniblement installée qui la distingue du

coup condamné. Les grandes œuvres attendent. Il y a, dans leur contenu de vérité – difficile à cerner avec précision – quelque chose qui ne se dissout pas avec leur sens métaphysique : ce par quoi elles restent éloquentes. L'héritage de sa préhistoire, une fois expié, devrait échoir à une humanité libérée. Ce qui jadis fut vrai dans une œuvre, et fut ensuite démenti au cours de l'histoire, ne peut à nouveau se manifester que lorsque les conditions en vertu desquelles cette vérité fut liquidée sont changées. Tel est le lien qui, en esthétique, associe contenu de vérité et histoire. La réalité réconciliée et la vérité du passé devraient alors converger. Ce qui, dans l'art du passé, est encore accessible à l'expérience et à l'interprétation constitue une sorte de directive pour la réalisation de cet état. Rien ne garantit qu'on puisse réellement le réaliser » (TE, p. 68 / GS 7, p. 67). Sur ce point, voir A. G. DÜTTMANN, *op.cit.*, p. 63.

⁵⁸ MOM, p. 26 / GS 17, p. 33.

donné et qui lui permet donc de penser l'autre de l'immédiat. Or, « dans une société qui fait perdre aux hommes l'habitude de penser plus loin que le bout de leur nez, ce qui est plus que simple reproduction de leur vie, et dont on ne cesse de leur marteler que, sans cela, ils ne s'en sortiraient pas, est superflu⁵⁹ ». Il se peut alors fort bien que dans une société réifiée de fond en comble, il ne vienne même plus à l'idée de la conscience d'oser un art véritablement négatif, de poser la question de ce qu'il est, était, ou pourrait encore être⁶⁰. Ou encore, autres variantes de cette mort catastrophique entrevue par Adorno, si l'art, ne pouvant être osé, ne devait pas abandonner entièrement son activité, il pourrait au mieux survivre comme loisir superflu, sans enjeu ni conséquence réels, et au pire, se laisser instrumentaliser en vue de servir à des fins politiques prédéterminées : une conscience incapable de percevoir le potentiel négatif de l'activité artistique pourrait toujours lui trouver une nouvelle utilité, soit en en faisant un loisir inoffensif, un jeu gratuit, soit en en faisant un instrument idéologique⁶¹. Mais dans tous ces cas, l'art mourrait d'une mort catastrophique lorsque sa sphère d'activité, dernier bastion – avec une philosophie elle aussi critique – du particulier, serait conquise par la pensée identifiante, et sa résistance, rendue futile, même impraticable, dans une société intégralement identifiée.

Or, s'il existe une pluralité de morts chez Adorno, il existe, partant, diverses manières suivant lesquelles l'art pourra envisager son propre déclin, selon qu'il l'accepte ou le refuse, y participe ou y résiste, c'est-à-dire, pour reprendre notre thème initial, selon qu'il cède à ses craintes ou se conduise avec courage. Nous en arrivons alors à l'objectif plus précis de la présente section : nous aimerions suggérer que l'éventualité d'une mort catastrophique hante et motive toute activité artistique authentique telle que l'entend Adorno et, qu'à l'inverse de cela, est inauthentique selon l'esthétique adornienne tout art qui, refusant sa funeste fin, tente d'y échapper en hâtant, prématurément (dans le cas de l'art savant inauthentique), même hypocritement (dans le cas de l'art léger inauthentique), sa mort heureuse. Ainsi sommes-nous d'avis que la posture adoptée par une pratique artistique donnée devant la perspective de sa

⁵⁹ TE, p. 336 / GS 7, pp. 361-362.

⁶⁰ « Le soupçon formulé par Steuermann est plausible : le concept de musique sérieuse appartiendrait à un moment déterminé de l'histoire; à l'époque des radios et des gramophones, l'humanité oublierait simplement l'expérience de la musique » (PNM, p. 32 / GS 12, p. 30).

⁶¹ Ces deux perspectives, celle d'un *art-divertissement* puis celle d'un *art-instrument*, sont notamment présentées dans un texte de 1945 traitant de la (fausse) liquidation de l'art perpétrée par le Troisième Reich : «What National Socialism Has Done to the Arts » (GS 20, pp. 413-429).

propre disparition (soit elle regarde en face la menace qui lui pèse, soit elle la nie) et dont témoignera la facture matérielle de ses produits (soit ils prennent pour principe thématique et formel les contradictions qui les mettent en péril, soit, encore, ils les désavouent), peut servir d'indice quant à l'authenticité ou à l'inauthenticité de celle-ci; autrement dit, il peut servir de critère de discrimination pouvant nous aider à en déterminer la réussite ou l'échec en regard des principes et catégories de l'esthétique adornienne.

En effet, l'art dit *authentique* (ou *autonome, véritable, intègre, inexorable, responsable* ou tout simplement « moderne », termes équivalents dans la *Théorie esthétique*) est celui qui, prenant acte de son inévitable déclin, intègre cette menace à sa propre pratique, au plus profond de sa facture formelle et, plus encore, qui pousse l'audace jusqu'à courir et concourir à sa perte en se dé-composant, c'est-à-dire en anticipant mimétiquement la décomposition réelle qui le guette. C'est ainsi qu'il arrivera à duper son destin : nous verrons en effet que, paradoxalement, une telle pratique, en mettant en scène sa propre dissolution, conjure du coup la menace de sa mort catastrophique.

L'art dit *inauthentique* (ou *barbare, béotien, réifié, conciliant, irresponsable* ou tout simplement « sans importance », termes plus ou moins équivalents chez Adorno) est celui qui, s'abandonnant à son espoir, en vient à nier son propre sort, à s'y refuser, et qui pousse la témérité jusqu'à se vouloir et se croire capable de sa propre promesse de bonheur, c'est-à-dire capable de proposer son contenu de vérité comme étant déjà réalisé, et non simplement présagé de manière négative. Et c'est ainsi qu'il meurt d'autant plus rapidement : nous verrons en effet qu'une telle pratique, pour se mettre à l'abri de sa condition mortelle, met en scène facticement une fin heureuse de l'art et participe, ce faisant, malgré ses plus belles intentions, à sa mort catastrophique.

4.1.1. L'insociable sociabilité de l'art

Tout geste artistique digne de ce nom équivaut à un acte de guerre dirigé contre le donné. Ainsi Adorno recourt-il bien souvent à des métaphores militaires en vue d'illustrer, dans toute sa violence, la force négative de l'art : l'avant-garde, première à engager le combat,

est en guerre ouverte contre la réalité empirique⁶², elle mène des « révoltes⁶³ » et des « rébellions⁶⁴ », son ton spécifique est celui de la menace⁶⁵, elle « attaque⁶⁶ » et « anéantit⁶⁷ » ses « ennemis⁶⁸ » ; l'art inauthentique, à l'inverse, capitule⁶⁹ et signe une fausse paix avec le *statu quo*⁷⁰. Ce n'est donc qu'en s'opposant au semblable, en s'inscrivant en faux contre l'empirie ambiante que l'art, s'isolant, parvient à représenter, par réfraction (*Brechung*), la non-vérité (*Unwahrheit*) ou l'après-image (*Nachbild*) de sa situation sociale. C'est ainsi que, s'inscrivant en faux contre le réel, elle anticipe mimétiquement un autrement : dans son isolement, dans le repli défensif qui l'isole de l'immédiat, l'art se constitue comme l'envers, comme le verso jusqu'alors occulté du *ce-qui-est*. Aussi l'activité artistique authentique reste-elle polémique pour Adorno, non seulement dans ses formes particulières mais par le fait même de son existence : puisque toute œuvre ne peut véritablement se constituer que comme différence vis-à-vis de l'établi, elle reste utopique par définition, constitutivement contradictoire, *a priori* anormale⁷¹. Voilà sûrement, de la manière la plus générale, ce que l'on pourrait déterminer comme étant le premier devoir, et le premier gage d'authenticité de l'art moderne selon Adorno : sera réussie toute œuvre qui, se retirant du réel pour en révéler le revers, insiste sur la contradiction que forme et maintient sa marginalité, et ce faisant, se dote d'une cohérence interne (*Stimmigkeit*) face au donné, c'est-à-dire incarne en elle-même l'envers du *ce-qui-est*. À l'inverse, sera jugé inauthentique toute œuvre qui, préférant faire la paix avec le déjà donné en capitulant devant la contradiction qui l'en distingue d'emblée, choisit d'en renvoyer un reflet apaisant.

Or, l'*être-polémique* de l'art est d'autant plus manifeste, et le combat qu'il mène contre le déjà donné d'autant plus violent depuis que, conséquemment à sa sécularisation moderne, il

⁶² ADORNO, Theodor W., *L'art et les arts*, trad. Jean Lauxerois, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 73 / GS 10, p. 452.

⁶³ TE, p. 18 / GS 7, p. 12. Aussi : TE, p. 245 / GS 7, p. 262.

⁶⁴ TE, p. 70 / GS 7, p. 69. Aussi : TE, p. 119 / GS 7, p. 122; TE, p. 151 / GS 7, p. 154; TE, p. 160 / GS 7, p. 168; TE, p. 167 / GS 7, p. 176.

⁶⁵ QUF, p. 277 / GS 16, p. 482.

⁶⁶ TE, p. 16 / GS 7, p. 10.

⁶⁷ TE, p. 60 / GS 7, p. 58. Aussi : TE, p. 203 / GS 7, p. 216; MM, p. 102 / GS 4, pp. 84-85.

⁶⁸ TE, p. 192 / GS 7, p. 203. Aussi : TE, p. 157 / GS 7, p. 164.

⁶⁹ TE, p. 42 / GS 7, p. 39.

⁷⁰ PNM, p. 16 / GS 12, p. 16. Aussi : TE, p. 317 / GS 7, p. 340; TE, p. 342 / GS 7, pp. 367-368; TE, p. 350 / GS 7, p. 377; TE, p. 383 / GS 7, p. 356; FS, p.172 / GS 16, p. 210.

⁷¹ TE, p. 247 / GS 7, p. 264.

a perdu la proximité qui jadis le liait à la vie pratique et aura donc, en retour, gagné en autonomie : l'activité artistique parvenue, à la modernité, à maturité, se voit congédiée de son rôle rituel, retranchée aux exigences de l'ancienne *Kunstreligion*, et peut alors exploiter plus expressément son potentiel négatif à l'encontre des normes sociales instituées. Pour le dire autrement, l'art désenchanté par la modernité est un art libéré de son ancienne servitude culturelle. *Théorie esthétique* s'ouvre précisément sur le constat suivant lequel le désenchantement de la pratique artistique à la modernité aura conduit à son exclusion sociale, bannissement qui lui aura assuré d'une part une plus grande marge de manœuvre, mais qui l'aura investi, d'autre part, d'une nouvelle *problématicité* : lorsqu'il en vient à se « désaturatifier », lorsque le halo divin qui entourait jadis ses œuvres et qui servait autrefois de pôle d'attraction spirituel se dissipe, et lorsque, dès lors, il n'exerce plus une influence magique sur la conscience, l'art devenu moderne jouit dans sa nouvelle « existence monadique » d'une plus grande marge de manœuvre critique, marginalité qui le libère, mais en même temps l'aliène, de son caractère social. C'est que, une fois sécularisé, une fois destitué de ses fonctions culturelles pour avoir « péniblement extorqué⁷² » son indépendance au social, l'art s'avère alors mieux à même de renforcer le lien antinomique qui le lie négativement au réel, mais aussi moins à même d'être pré-réflexivement pratiqué. Ici, Adorno renoue avec le constat hégélien – tel que dressé dans les premières *Leçons sur l'esthétique* – d'un évidement spirituel de l'œuvre moderne : si plus rien ne nous est communiqué sous le mode de la « matérialisation artistique sensible (*Die Kunstversinnlichung*) », selon Hegel, c'est que l'objet qu'il produit, ayant été dérobé par l'entendement moderne de son immédiateté culturelle, ne sert plus de pôle d'attraction spirituel⁷³. Adorno, aussi, identifie cette rupture qui nous fait irrémédiablement passer de la *Kunstreligion* à la *Kunstreflexion* : seulement, pour lui, la saturation réflexive de l'art à la modernité n'est pas simplement dévitalisante; sa dévitalisation comporte, en fait, un grand intérêt esthétique.

⁷² TE, p. 329 / GS 7, p. 353.

⁷³ « Nous avons beau trouver les images des dieux grecs incomparables, et quelles que soient la perfection avec lesquels sont représentés Dieu le Père, le Christ, la Sainte Vierge, l'admiration que nous éprouvons à la vue de ces statues et images est impuissante à nous faire plier les genoux ». (*Leçons d'esthétique* I, *op. cit.*, p. 137 / GW 13, p. 142). « Nous ne connaissons plus ce génie que par ouï-dire; il nous est seulement accordé de contempler avec amour et admiration certains de ses traits dans les copies qui nous restent de sa silhouette; et ces traits ne peuvent qu'éveiller une nostalgie douloureuse. Il est le beau jeune homme que nous aimons même dans son insouciance, accompagné de tout le cortège des grâces et du souffle balsamique de la nature, de l'âme qu'elle insuffle en chaque fleur, et qu'il suce en chaque fleur – cet esprit s'est enfui de la terre ». (« Fragment de Tübingen », cité et traduit dans R. LEGROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1908, p. 297).

Car, s'étant constitué, à l'écart, comme activité spécifique en soi, qui se pratique dans sa sphère particulière, selon ses exigences propres, l'art aura donc conquis une autonomie à double tranchant, qui lui aura d'une part permis de se pratiquer presque impunément à l'écart du *ce-qui-est* (il a conquis un nouveau « royaume de la liberté⁷⁴ » et profite d'un « élargissement des possibilités⁷⁵ »), mais qui l'aura aussi contraint à ne plus être naïvement accessible (il n'opère plus « de manière non réfléchie et sans problèmes⁷⁶ », mais « exige un comportement cognitif⁷⁷ » et devient pour cela « incertain jusqu'au plus profond de sa texture⁷⁸ »). Lorsque l'objet d'art ne fait plus l'objet d'une communion, il devient, pour la première fois, « contemplable ». La nouvelle asociabilité chèrement acquise par l'art aux abords de la modernité, son nouveau caractère réfractaire, qu'il revêt au prix de son ancienne immédiateté pré-critique, lui permet donc de renvoyer à la société dont il se distingue davantage une image plus polémique (qui tranche plus nettement avec l'existant), mais en même temps, plus opaque (qui ne se laisse plus appréhender que dans les multiples médiations de la réflexion).

Voilà donc déjà un deuxième gage d'authenticité de l'art moderne : autant il réussit lorsque, reniant sans nostalgie ses sources magiques et mythiques, il abandonne son ancienne influence culturelle en pressant son nouveau caractère réflexif (sa nouvelle « non-naïveté⁷⁹ [*Unnaivetät*] »), autant il échoue lorsque, renouant en vain avec sa religiosité d'antan (avec une « magie douteuse⁸⁰ [*faul Zauber*] »), il voudra regagner une immédiateté irrémédiablement perdue. Ainsi l'art serait-il aussi authentique – c'est-à-dire, ici, moderne et mature – qu'il abandonnera son ancienne prétention à une saisie immédiate. C'est là la caractéristique commune de tous les courants artistiques modernes défendus par Adorno, que de faire fructifier les nouvelles médiations réflexives de l'art à l'encontre de son ancienne immédiateté – en participant, par exemple, au niveau de la production, à une rationalisation plus poussée du matériau artistique, puis en commandant, au niveau de la réception, un effort

⁷⁴ TE, p. 15 / GS 7, p. 9.

⁷⁵ TE, p. 15 / GS 7, p. 9.

⁷⁶ TE, p. 15 / GS 7, p. 9.

⁷⁷ TE, p. 492 / GS 7, p. 528.

⁷⁸ TE, p. 16 / GS 7, p. 10.

⁷⁹ TE, p. 15 / GS 7, p. 9; TE, p. 372 / GS 7, p. 401.

⁸⁰ TE, p. 18 / GS 7, p. 12.

réflexif capable de reconstituer cette même rationalité. À l'inverse, l'art sera aussi inauthentique – c'est-à-dire, ici, régressif et infantile – qu'il niera le sort historique de sa sécularisation, soit en se condamnant à une vaine quête de la chaleur communautaire perdue – c'est selon Adorno le grand tort de la musique savante réactionnaire qui, du néoobjectivisme de Stravinsky aux communautarismes, folklorismes et musiques populaires de toutes sortes, souhaite ranimer des formes d'art collectives, souvent en restaurant des sonorités musicales déjà dépassées – soit, pire, en se faisant faussement naïf – c'est la grande mesquinerie de cette pseudo-*Kunstreligion* bourgeoise qu'est l'industrie culturelle, que d'exploiter les forces irrationnelles du social par une « magie métamorphosée⁸¹ ». Désenchantée, l'œuvre doit, contre toute tendance nostalgique, déchanter de son propre mythe.

Mais si, en s'extirpant de son milieu empirique d'origine, elle parvient à se présenter comme l'autre de l'existant (à la fois l'autre de l'existant social et l'autre des œuvres d'art déjà existantes) et si, dans sa solitude séculière, elle arrive déjà mieux à relever son altérité, l'œuvre moderne, la plus radicale même, ne saurait tout de même se départir de sa substance sociale, pas plus qu'elle ne saurait se débarrasser de tous ses aspects mythiques. En effet, l'art n'est jamais le tout-autre de la société, mais il y participe *même et surtout* dans son isolement asocial. L'activité artistique n'est jamais tout à fait innocente puisqu'elle participe toujours malgré elle de la domination sociale qu'elle oppose. Cette idée, qui parcourt l'œuvre entière d'Adorno, celle du caractère double (*Doppelcharakter*) d'un art qui est à la fois autonome et fait social, permet de percevoir, après l'éclat lumineux de sa force polémique, le « côté nocturne idéologique⁸² » inséparable de celui-ci. Car, quand bien même l'œuvre authentique se poserait comme pure et simple antithèse du réel qu'elle fuit, celui-ci la rattrape toujours : non seulement l'artéfact, sur le plan de sa production, prolonge-t-il la domination en ce qu'il reste toujours le produit d'un travail social de l'esprit – et doit donc son existence superstructurelle à la séparation entre travail manuel intellectuel et travail manuel, scission qui représente, nous dit Adorno, le « péché originel de toute culture⁸³ » –, et non seulement, de par les limites de son médium, demeure-t-il, parce que réduit au domaine de l'apparence, impuissant – il reste en effet, nous y reviendrons, prisonnier du paraître, de telle sorte qu'il ne

⁸¹ FS, p. 24 / GS 16, p. 28.

⁸² TE, p. 225 / GS 7, p. 239.

⁸³ PRI, p. 16 / GS 10, p. 20.

réduit en rien l'horreur à laquelle il s'oppose mais la laisse perdurer –, mais plus encore, sur le plan de sa réception, l'œuvre ne peut faire autrement que revêtir un certain caractère consolateur – et retrouver ainsi contre ses propres attentes une fonction sociale – en ce que, aspirant à un pur *être-en-soi*, elle tend à compenser par son irréalité la réalité qu'elle dénonce. Parce qu'isolé du réel, l'art console du réel et reste alors, du moins pour une part, inévitablement affirmatif. La fonction « divertissante » de l'image esthétique – au sens d'un *divertere* qui détourne du réel – tant exploitée par la *Kunstreligion* bourgeoise, reste tout de même, pour Adorno, indissolublement liée au concept même de tout art :

De par sa rupture (*Lossage*) inévitable avec la théologie et avec l'ambition absolue d'une vérité rédemptrice, une sécularisation sans laquelle il n'aurait jamais pu s'épanouir, l'art se condamne à octroyer à l'individu et à l'ordre établi une consolation (*Zuspruch*) qui, privée de l'espérance en un monde autre, renforce le sortilège (*Bann*) dont aurait voulu se libérer son autonomie. Même le principe d'autonomie peut être suspecté d'apporter une telle consolation : en prétendant poser une totalité extérieure, une sphère hermétique repliée sur elle-même, cette image est transférée sur le monde dans lequel il y a l'art, un monde qui produit cet art. Grâce à son refus du monde empirique – un refus contenu dans son concept, non pas une simple esquisse, et qui constitue l'une de ses lois immanentes – il en confirme la supériorité⁸⁴.

Ce n'est donc pas simplement que le processus d'autonomisation de l'art, qui n'est autre chose que le procès de son asocialisation progressive, ne sera jamais parfait. En fait, lorsque « l'asocialité devient la légitimation sociale de l'art⁸⁵ », l'œuvre est aussi bien socialisée qu'elle défend sa différence : plus elle marque son altérité, plus elle doit reconnaître ce contre quoi elle l'affirme et, donc plus elle renforce malgré elle le sortilège auquel elle cherche à échapper. Avant d'être refusé, le réel est d'abord reconnu. Or, dans cette reconnaissance, l'art avoue déjà son impuissance. L'autonomie et le caractère social de l'art, tout en s'opposant, en viennent donc également à se renforcer mutuellement puisque l'autonomie *devient* le caractère social de l'art : sociale de par son asocialité même, l'œuvre moderne « communique par la non-communication⁸⁶ », son discours apparemment solipsiste donnant la réplique, implicite, au réel qu'il désavoue. Qu'elle soit encore, parce que toujours

⁸⁴ TE, p. 16 / GS 7, p. 10.

⁸⁵ TE, p. 324 / GS 7, p. 348.

⁸⁶ QUF, p. 285 / GS 16, p. 490.

« antithétiquement issue⁸⁷ », en grande partie imperméable à l'empirie, elle restera aussi par ailleurs, parce que liée, même négativement, à l'objet de son refus, « secrètement sociale⁸⁸ » : elle ne saurait demeurer, même dans son autonomie la plus radicale, l'autre absolu de son contraire. Si, donc, nous l'avons vu, nulle œuvre ne peut, en raison de son existence contrariante même, être intégralement identifiée au semblable, l'idée d'une œuvre pure, absolument autarcique, est tout aussi difficile à concevoir puisque, au moment même où elle se refuse au réel, celui-ci tend à en faire un fait social : c'est pourquoi – autre définition apparemment contradictoire de l'art dans *Théorie esthétique* – si « l'idée d'une œuvre d'art conservatrice a quelque chose d'absurde⁸⁹ », il n'en demeure pas moins, affirme par ailleurs Adorno, qu'« aujourd'hui, toute œuvre d'art, même l'œuvre radicale, possède un aspect conservateur⁹⁰ ». Ce qu'elle conserve, précisément, c'est la présence négative du social qui permet, mais aussi mine, son autonomie.

Nous verrons plus loin que l'inaliénable sociabilité de l'art s'explique entre autres par son caractère d'apparence : l'activité artistique étant limitée à l'image, ne pouvant réaliser dans toute son effectivité l'*autre* qu'elle propose, il ne lui est permis que de le suggérer, que de l'esquisser, ce qui l'oblige à l'illusion – et alors, encore une fois, à la consolidation, par consolation, du *ce-qui-est*. Mais déjà, sachant donc que l'élan antagoniste de l'art le rapproche du réel, la tendance autodestructrice de l'œuvre, son *Todestrieb* par lequel elle souhaite secrètement sa propre disparition, commence à prendre sens : c'est que, désespérant devant son caractère affirmatif, l'œuvre authentiquement moderne voudra, n'étant pas à la hauteur de sa propre vérité, se dépasser en se retournant contre son concept même. L'art authentique, en effet, reste toujours hostile à l'art, puisque c'est là la seule manière d'honorer sa promesse, c'est-à-dire de vouloir purger son contenu de vérité de sa teneur affirmative. Voilà alors un troisième devoir de l'art radicalement moderne, qui est aussi, du moins aimerions-nous le suggérer, la plus haute exigence que lui impose l'esthétique adornienne : est réussi l'art qui, au

⁸⁷ TE, p. 29 / GS 7, p. 25.

⁸⁸ FS, p. 18 / GS 16, p. 21.

⁸⁹ TE, p. 247 / GS 7, p. 264.

⁹⁰ TE, p. 324 / GS 7, p. 348. : Aussi : « L'aspect asocial de l'art est la négation déterminée de la société déterminée. Il est vrai que l'art autonome, par son refus de la société qui équivaut à la sublimation par la loi de la forme, s'offre aussi comme le véhicule de l'idéologie : dans sa distance, il laisse également intacte la société dont il a horreur. Cela aussi est plus que de l'idéologie : la société n'est pas seulement la négativité que condamne la loi formelle esthétique, mais même sous sa forme la plus problématique, elle représente la vie humaine qui se produit et se reproduit » (TE, p. 312 / GS 7, p. 335).

moment même de sa vérité, risque, en voulant supprimer sa part de non-vérité, sa propre suppression. Seul un art qui cherche sans cesse à se transcender (qui donc « aspire désespérément à sortir de son domaine⁹¹ », qui doit « dépasser son propre concept s'il veut lui rester fidèle⁹² ») et qui prend pour cela le risque de s'autoanéantir (qui donc est « prêt à se perdre⁹³ », à « ronger[r] sa possibilité⁹⁴ », à « faire exploser son concept⁹⁵ ») pourra, en produisant des antiœuvres qui se nourrissent de leur propre négation (qui donc « réalisent leur mort par leur vie⁹⁶ »), s'assurer par là un contenu de vérité qui soit, sinon entièrement véridique, du moins conscient de son mensonge. Le salut de l'art, le sauvetage de sa vérité dans et par sa non-vérité même, passe par une telle autoaliénation : pour éviter, en s'abandonnant à sa part affirmative, de retomber dans l'hétéronomie sociale, il doit, en s'autosabordant, se prendre lui-même pour cible de sa négativité.

Ainsi, seule solution à sa contradiction constitutive, seule ruse qui lui reste, l'œuvre autonome se doit, par un mouvement de mort qui est à la fois autoaffirmation et autodestruction, à la fois déclaration et autodénonciation, subvertir les aspects sociaux qu'elle aura conservés en son sein afin de s'opposer de plus belle au social. En effet, l'art ne pouvant se soustraire au social de manière définitive, il doit pour ainsi dire *faire avec*, il devra, en faisant sien ce qu'il fuit, retourner sa fausseté contre elle-même : « C'est parce que la contrainte de la réalité extérieure sur les sujets et sur leurs réactions est devenue absolue que l'œuvre d'art ne peut encore s'y opposer qu'en se faisant semblable à elle⁹⁷ ». C'est donc dire, pour filer une dernière fois la métaphore militaire, que l'art radical, en guerre contre le donné puis, dans la mesure où il ne peut faire autrement que préserver négativement ce donné en son sein autonome, en guerre contre lui-même, ne peut toutefois mener un tel combat « qu'en s'identifiant avec ce contre quoi il s'insurge⁹⁸ » pour ainsi, en empruntant mimétiquement ses forces à l'ennemi, lui opposer les armes qui étaient d'abord les siennes. De cette manière, et de

⁹¹ TE, p. 430 / GS 7, p. 459.

⁹² TE, p. 53 / GS 7, p. 50.

⁹³ TE, p. 248 / GS 7, p. 265.

⁹⁴ TE, p. 123 / GS 7, p. 127.

⁹⁵ TE, p. 248 / GS 7, p. 265.

⁹⁶ TE, p. 293 / GS 7, 314.

⁹⁷ TE, p. 55 / GS 7, p. 53.

⁹⁸ TE, p. 190 / GS 7, p. 201.

cette manière uniquement, l'art qui mène une telle autoinsurrection pourra tirer profit de ce qui constitue par ailleurs un principe de sa dissolution : en se « nourrissant de mort⁹⁹ », il assurera sa propre survie, mais non sans avoir, tout d'abord, risqué sa propre extinction.

L'esthétique adornienne se porte alors à la défense d'une œuvre qui, en état de guerre permanent, est aussi en constant danger de mort : déjà polémique en raison de l'agression fondatrice de son inhérente négativité, elle ne peut toutefois cultiver sa contradiction que dans la mesure où elle risque sa vie en s'en prenant non seulement au social hétéronome, mais à la socialité en son sein, de telle sorte que, combattant sur deux fronts, elle risque à tout moment de plier, si ce n'est devant les forces intégrantes du réel, alors sous le poids de sa propre négativité. Dans ce qui suit, nous aimerions démontrer que le rapport, toujours plus négatif, que l'art autonome est appelé par Adorno à entretenir respectivement avec son passé, son présent et son avenir, reproduit cette double négativité, puis par là, cette double détresse. Plus exactement, il s'agira d'examiner, exemples concrets à l'appui, la manière dont l'art autonome parvient à prendre pour cible de sa négativité sa propre tradition (en sapant ses fondements historiques), sa propre apparence (en minant son mode de manifestation) et son propre avenir (en ruinant les conditions de son éventuelle postérité), liquidations successives qui sont autant de phases requises par son autonomisation progressive, mais qui sont, plus gravement, autant d'étapes de son procès d'autodestruction.

4.1.2. La dé-définition dialectique de l'œuvre radicale

Nous l'avons vu, l'autonomie accrue de l'activité artistique – conséquence de l'asocialisation progressive qu'implique sa sécularisation moderne – reste problématique en ce que, pour lui avoir permis de se constituer, isolé, à l'écart de l'immédiat social, elle confère aussi à ses créations, parce qu'isolées du *déjà connu*, une toute nouvelle étrangeté. Ce que l'art moderne gagne en autonomie, il le perd en proximité : c'est ce qui permet à Adorno de parler de l'autonomisation moderne de l'art, de manière encore une fois censément contradictoire, tantôt comme d'une émancipation (l'art moderne est « libéré de son caractère d'évidence¹⁰⁰ »), tantôt comme d'un appauvrissement (l'art moderne subit « la perte de son caractère

⁹⁹ TE, p. 190 / GS 7, p. 201.

¹⁰⁰ TE, p. 47 / GS 7, p. 44.

d'évidence¹⁰¹ »). Il nous faut maintenant examiner les diverses stratégies grâce auxquelles cet art devenu étranger à lui-même, plutôt que d'espérer reconquérir une ancienne familiarité, pousse jusqu'au paroxysme sa propre aliénation.

4.1.2a) L'œuvre à l'assaut de ses antécédents

Le rapport qu'entretiendra dès lors l'art autonome avec ses antécédents historiques comporte la même ambiguïté : autant pour affirmer et affermir son indépendance, il voudra s'acquitter de son héritage historique dans la mesure où, socialement sanctionné, il pèse sur lui comme une loi hétéronome (qui informe sa forme de l'extérieur), autant, dès lors déraciné, aliéné de son propre passé, il devra se constituer en toute immanence, en se tenant de l'intérieur, sans jamais pouvoir se fonder sur l'autorité d'une tradition consacrée. Ici toujours, l'autonomisation ambiguë de l'art signale à la fois une émancipation et une nouvelle servitude, et en même temps un élargissement (*Erweiterung*) de possibilités et un rétrécissement (*Schrumpfung*) de celles-ci puisque, pour libéré qu'il soit du poids des prescriptions conventionnelles, l'art devenu moderne s'esseule, contraint de s'objectiver en solitaire, sans garantie – structurelle, thématique, stylistique, matérielle – préalable. Ne pouvant, « du haut vers le bas », se fonder préalablement sur un idéal reçu qui déterminera, en se déclinant, tous ses détails, la forme autonome, se doit de s'objectiver « du bas vers le haut », en partant d'abord de ses propres particularités, qu'elle justifiera ensuite en les articulant dans une configuration inédite. Car, après « la rupture du fil continu de la tradition¹⁰² », après « la liquidation du préordonné¹⁰³ », après « la fin des formes globales préétablies¹⁰⁴ », bref après « l'effondrement de toute l'ontologie artistique¹⁰⁵ », pertes que nécessitait son autonomisation, l'œuvre se retrouve renvoyée à elle-même, seule avec elle-même : moderne, elle ne le sera devenue qu'en liquidant ses acquis historiques, puis en se condamnant de ce fait même à assumer le nouveau fardeau formel de son indépendance.

¹⁰¹ TE, p. 36 / GS 7, p. 32.

¹⁰² TE, p. 69 / GS 7, p. 68.

¹⁰³ TE, p. 157 / GS 7, p. 164.

¹⁰⁴ TE, p. 209 / GS 7, p. 223.

¹⁰⁵ TE, p. 210 / GS 7, p. 223.

Ne pouvant plus se référer à un quelconque modèle ou norme ou paradigme historique, l'art authentique, plutôt que réagir à sa nouvelle précarité historique en réintégrant une tradition perdue, voudra pousser à son paroxysme la menace que constitue son esseulement historique en se dissociant toujours plus violemment de tout héritage, le sien y compris : plutôt, en effet, que regarder timidement en arrière (c'est « l'échappatoire facile¹⁰⁶ », toujours, des néoobjectivismes, néoclassicismes et néoromantismes qui par nostalgie « invoquent les fantômes des prédécesseurs¹⁰⁷ »), l'art autonome va courageusement de l'avant (c'est « l'implication critique¹⁰⁸ » de l'art moderne dans l'histoire, qui non seulement « anéantit les pratiques et les œuvres du passé¹⁰⁹ », mais se consume elle-même « sans laisser de traces¹¹⁰ »). Refusant ainsi de se compromettre, par besoin d'ordre, avec la familiarité d'un *déjà*, de se complaire, par peur de sa nouvelle solitude, dans la compagnie du connu, un tel art cherchera à faire valoir de manière toujours plus marquée son caractère inédit à l'encontre de l'établi. De là sa grande « force historique meurtrière », déjà mentionnée : que les œuvres refusent de se laisser comparer¹¹¹, qu'elles se critiquent les unes les autres¹¹², qu'elles se fassent mutuellement injure¹¹³, qu'elles tendent même à se détruire¹¹⁴, à s'anéantir¹¹⁵ puis à se tuer¹¹⁶, c'est qu'elles craignent toutes d'être subsumées, par identification, sous une continuité historique dans laquelle elles perdraient leurs particularités ponctuelles. De là aussi le « caractère destructeur » de sa nouveauté, relevé par Adorno : que l'inédit soit toujours apparenté à la mort, qu'il ait toujours un aspect mortifère, cela tient non seulement au fait qu'il doit sacrifier tout ce qui lui précède, mais aussi en ce que, fuyant vers l'inconnu absolu, il implique un certain *goût du néant*¹¹⁷. À l'opposé de l'art régressif qui souhaite, en vain,

¹⁰⁶ PNM, p. 8 / GS 12, p. 10.

¹⁰⁷ GS 17, p. 202. [Nous traduisons]

¹⁰⁸ TE, p. 203 / GS 7, p. 216.

¹⁰⁹ TE, p. 203 / GS 7, p. 216.

¹¹⁰ TE, p. 248 / GS 7, p. 265.

¹¹¹ MM, p.102 / GS 4, pp. 84.

¹¹² TE, p. 61 / GS 7, p. 59.

¹¹³ NL1, p. 285 / GS 11, p. 409.

¹¹⁴ MM, p. 102 / GS 4, pp. 84-85.

¹¹⁵ MM, p. 102 / GS 4, pp. 84-85.

¹¹⁶ MM, p. 102 / GS 4, pp. 84-85.

¹¹⁷ TE, pp. 42-44 / GS 7, pp. 40-1.

retrouver une ancienne plénitude, l'art nouveau, redoutant bien plus son intégration à l'ancien que sa disparition éventuelle, va vers le vide.

Cette opposition entre un art nostalgique qui, par crainte de l'inconnu, se met à l'abri sous d'anciennes déterminations, et un art frondeur qui, en exil permanent, se refuse à la sécurité d'un sol sûr, revient souvent chez Adorno : en effet, la différence – très nettement marquée dans sa *Philosophie de la Nouvelle Musique* – entre une pratique artistique vagabonde qui, d'adieu en adieu, « va de l'avant » ou du moins « ailleurs », ou en tout cas constamment à l'encontre de l'acquis (mais toujours au péril de son ancienne cohérence), et une pratique sédentaire qui, appréhendant tout inédit, s'abrite sous un ordre ancien (mais au prix de sa pertinence historique), cette dichotomie permet donc de distinguer un art mobile prêt à se perdre en sapant ses fondements historiques, à un art statique qui, parce que refusant de nier ses origines, refuse aussi de jouer sa propre existence. Que l'art vagabond, refusant à l'inverse le confort du bien-connu, souffre désormais de son exil historique, cela tient alors au fait que celui-ci, en plus d'être irréversible (« l'art moderne n'est pas une aberration qu'on pourrait corriger en revenant sur un terrain qui n'existe plus et ne doit plus exister¹¹⁸ ») et inéluctable (« L'impossibilité de se mouvoir musicalement à l'intérieur de la tradition est objectivement déterminée¹¹⁹»), sera aussi infini (« Ce qui dénonce une tradition peut difficilement compter sur une autre dans laquelle il subsisterait¹²⁰ »). Dès lors que la nouveauté de l'art se porte garante de son autonomie, la seule tradition dans laquelle il pourra s'inscrire de manière conséquente sera celle du refus continu, de l'autocorrection constante ou, pour reprendre la métaphore adornienne, du nomadisme sans repos. C'est ce que Adorno entend par « l'irrésistibilité qualitative de l'art moderne¹²¹ » : autophage, la nouveauté ne peut se re-nouveler qu'en se nourrissant de sa propre négation ou, pour mieux dire, qu'en effaçant les traces de ses anciens trajets.

Se constitue en conséquence – et ne pourra cesser de s'élargir à mesure que l'art se constitue lui-même historiquement – un « canon prohibitif¹²² (*Kanon der Verbote*) » qui,

¹¹⁸ TE, p. 45 / GS 7, p. 41.

¹¹⁹ GS 17, p. 257. [Nous traduisons]

¹²⁰ TE, p. 51 / GS 7, p. 48.

¹²¹ TE, p. 60 / GS 7, p. 58.

¹²² PNM, p. 45 / GS 12, p. 40. Aussi : TE, p. 62 / GS 7, p. 60.

indiquant les lieux artistiques à ne plus revisiter, interdit à l'activité artistique de recourir à des formes d'expression ou de construction consacrées – mais historiquement surannées – en vue de se donner consistance : par exemple, l'harmonie, l'unité, la représentation, la figuration, la linéarité narrative et autres principes esthétiques périmés qui ne sont plus, à la modernité, à l'ordre du jour historico-dialectique, seront tour à tour subvertis. Cela ne passe pas, certes, par leur disqualification automatique, mais à tout le moins, par leur réarticulation : soit en le renouvelant pour le mettre à jour, soit en en faisant un usage parodique pour mettre en relief son obsolescence. Se constitue alors aussi, par suite de ce renversement, donc de pair avec le « canon prohibitif » qui dresse la carte des terres exploitées, un « canon exploratoire » qui lui, indiquant les nouveaux territoires à conquérir, inclura et prescrira des expérimentations historiquement inédites pouvant mettre au jour des valeurs esthétiques traditionnellement refoulées : ainsi la dissonance, la fragmentation, l'abstraction, le laid, le *kitsch*, le banal seront tour à tour intégrés à l'œuvre, et promus – de manière toutefois provisoire, la rupture devant toujours être renouvelée – au rang de principes directeurs de la pratique artistique. C'est ainsi que l'œuvre moderne, devant d'abord disqualifier l'ensemble des valeurs et normes qui orientaient traditionnellement sa pratique mais qui s'avèrent à son époque désuètes, pourra se doter d'une matière et d'une manière qui soient historiquement conformes, donc chaque fois singulières, à sa situation précise – pourra, dira Adorno, obéir à la loi toujours actuelle du développement de son matériau. Si l'art régressif, se défilant devant sa modernité, puise son contenu à même d'anciens canons formels, prétendument naturels et objectifs mais en réalité conventionnels, l'art progressiste, en revanche, n'a pour seul canon négatif qu'un ensemble d'impossibilités historiques : de même, il ne disqualifie pas uniquement les formes artistiques particulières du passé, mais en dénaturant tout ce qui, autrefois à-propos, prétend à une légitimité supratemporelle, déconstruit l'idée même de tradition, c'est-à-dire l'idée même d'un « chez soi » toujours prêt à héberger un art en manque de repères.

Ainsi pourrions-nous parler du progrès de la modernité artistique – du tracé négatif de son errance exploratoire – comme celui d'une dé-définition progressive : lorsqu'il ne peut plus se poser qu'en s'opposant à ses anciennes déterminations, l'art se définit uniquement comme ce qu'il ne doit plus être. On ne saurait dans ce cas lui accoler une définition typique, c'est-à-dire lui fixer une forme et lui déterminer un contenu invariable : « L'art puise son concept

historiquement variable de moments, et il se ferme ainsi à la définition¹²³ ». C'est ce qui explique, en même temps que la détresse de l'art à la modernité (dont le constat occupe la première section de *Théorie esthétique*), la « misère de l'esthétique¹²⁴ » censée lui donner sens (décrite par Adorno dans son « Introduction première ») : l'activité artistique, menant une existence strictement antagoniste, ne se laissant plus définir que négativement, ne se laisse alors subsumer sous aucune catégorie constante. Tout au plus le concept d'art pourrait-il vouloir en offrir une détermination récursive, qui se modèle et se modifie à l'aune de l'incessant devenir de son objet : c'est la méthode propre à l'esthétique dialectique proposée par Adorno qui, se défendant d'imposer des invariants à l'objet de son étude, donne priorité aux mouvements successifs de l'art et, plutôt que de les précéder en les faisant procéder d'un idéal établi, se laisse déterminer par eux en les suivant à la trace. Seule une théorie de l'art aussi dialectique que l'objet de son analyse rendra justice à la muabilité de l'art authentique, celui-ci ne se laissant jamais déterminer de manière totalisante, une bonne fois pour toutes, en fonction de son origine inchangée : mû par le seul dynamisme immanent de ses oppositions internes, il « ne peut être interprété que par la loi de son mouvement, non par des invariants¹²⁵ ». Ce n'est donc qu'en se dérochant à toute détermination supposée ultime, et en refusant de se laisser stabiliser par une quelconque norme permanente, que l'art moderne garantit sa pertinence historique chaque fois spécifique. Aussi, de son côté, ce n'est qu'en se laissant déterminer par la *chose*, et non en lui imposant de force des exigences extrinsèques, qu'une esthétique véritablement moderne pourra les suivre dans ses mouvements. Car que l'un ou l'autre suspende son devenir, qu'il se rabatte sur un ensemble de valeurs figées, qu'il laisse aplanir sa différence spécifique dans une définition englobante, qu'il accepte, bref, d'être *identifié*, et il échoue sitôt.

Or, si contre tout regard rétrospectif (contre toute revitalisation de formes dévitalisées), Adorno insiste sur la vision toujours prospective de l'art autonome (sur son inventivité autonomisante sans cesse renouvelée), il met aussi en garde par ailleurs, en insistant cette fois sur le fait que ce regard doit incorporer négativement, comme *Nachbild*, ce dont il se détourne, contre toute fuite aveugle vers l'avant. En effet, l'esthétique adornienne met en garde contre

¹²³ TE, p. 17 / GS 7, p. 11.

¹²⁴ TE, p. 476 / GS 7, p. 510.

¹²⁵ TE, pp. 17-18 / GS 7, p. 12.

toute réaffirmation restauratrice, mais elle s'oppose aussi, en appelant à une négation chaque fois *déterminée* de l'inactuel, à sa négation seulement abstraite. La dé-définition de l'art par lui-même doit en effet toujours prendre la forme, plutôt que d'une destruction unilatérale (qui, opérant d'un point de vue extérieur à l'objet de sa négation, ne saurait alors donner lieu qu'à une fausse liquidation de l'ancien, et pour cette raison, qu'à une nouveauté arbitraire), d'une critique immanente (qui, dans la mesure où elle travaille son objet de l'intérieur, sera mieux à même de le miner). Le fantasme de la *tabula rasa*, que Adorno associe à l'art pour l'art, est donc étranger à l'esthétique adornienne qui, avançant plutôt l'impossibilité de toute création historique *ex nihilo*, insiste sur la présence imparable de la tradition, d'autant plus présente à l'instant de sa dénégation : en effet, de même que l'art autonome retrouve sa part sociale à même son asocialité, il traîne aussi, même et surtout dans sa rupture historique, l'ombre de ses anciennes formes. Ainsi, que Adorno, pour toutes ses virulentes critiques à l'endroit du « recyclage » historique, ait par ailleurs défendu le pot-pourri schubertien (qui ramasse les fragments d'anciennes formes objectives aujourd'hui asséchées¹²⁶), le maniérisme parodique de Mahler (qui réarrange le langage brisé du classicisme viennois de manière à le rendre quasi-risible¹²⁷), l'ironie ludique de Schoenberg (dont le *Pierrot Lunaire* fait valoir l'impossibilité historique de certains anciens idiomes artistiques¹²⁸), le surréalisme de Weill (dont le *Mahagonny* présente le déclin des anciens espoirs bourgeois maintenant déçus¹²⁹) et les appels au folklore perdu chez Janáček et Bartók (dont la musique « ethnique » ne s'asservit pas, comme la réaction nationaliste, à la tradition, mais la subvertit¹³⁰), ou qu'il ait toujours insisté sur le fait que la Nouvelle Musique, pour radicalement novatrice qu'elle soit, n'est pas « tombée du ciel¹³¹ » (mais qu'elle reste redevable, par exemple, envers l'harmonie viennoise¹³² et l'expressivité romantique¹³³ qu'elle renverse), que Adorno ait donc toujours compris le nouveau comme résultant d'une réarticulation dialectique de formes de vies flétries,

¹²⁶ Voir l'article « Schubert » de 1928, dans MOM, pp. 13-28 / GS 17, pp. 18-33.

¹²⁷ Voir la monographie sur Mahler : *Mahler : une physionomie musicale*, trad. Jean-Louis Leleu et Theo Leydenbach, Paris, Minuit, 1976 / GS 12.

¹²⁸ FS, pp. 66-7 / GS 16, pp. 82-83.

¹²⁹ MOM, pp. 103-109 / GS 17, pp. 114-122.

¹³⁰ PNM, p. 47 / GS 12, p. 126.

¹³¹ FS, p. 110 / GS 16, p. 133.

¹³² PNM, pp. 89-96 / GS 12, pp. 80-86.

¹³³ Voir en particulier l'article « Klassik, Romantik, Neue Musik » (GS 16, pp. 126-144).

il aura par là, en même temps, mis en garde contre leur fausse résurrection, et contre leur enterrement hâtif. À la suite à l'effondrement de l'ancienne ontologie artistique, l'oubli n'est pas plus indiqué que la nostalgie : seul un art qui, conscient du chemin parcouru, et conscient de ne plus pouvoir le parcourir, pourra ouvrir de nouvelles voies

4.1.2b) L'œuvre à l'assaut de sa présence

Si l'œuvre authentique ne se compromet jamais avec ce qu'elle a déjà été, elle s'opposera avec autant de force à ce qui, de tout temps, en a assuré la spécificité : le fait que son unique médium soit celui de l'apparence et que, donc, fictive, elle doive toujours présenter sa vérité, qui n'acquiert pourtant jamais pleine effectivité, comme si elle était déjà, en son seul sein, réalisée. Adorno revient en effet constamment sur le mensonge constitutif de l'image esthétique qui, obligée à l'illusion en raison de la virtualité de son contenu, ne peut qu'évoquer un *pas-encore-existant*, que représenter une potentialité qui n'est pas encore de ce monde, mais sans jamais pouvoir la réaliser en toute effectivité, sans jamais pouvoir la présenter en pleine présence. Bien sûr, l'image esthétique tient de son irréalité son avantage ontologique sur les objets non spiritualisés (« Les œuvres sont vivantes en tant qu'elles parlent d'une manière qui est refusée aux objets¹³⁴ »), ainsi que sa supériorité spéculative sur la nature (« Ce à quoi la nature aspire vainement, les œuvres d'art le réalisent; elles ouvrent les yeux¹³⁵ »). Mais cette même ineffectivité explique aussi l'essentielle insuffisance de l'œuvre vis-à-vis des contenus qu'elle tente tant bien que mal de communiquer formellement et qui, elles, tendent à transcender son apparition furtive. En ce sens, l'illusion de l'apparence serait à comprendre, en même temps, comme condition de possibilité de la présentation du *Wahrheitsgehalt* de l'œuvre, et comme condition d'impossibilité de son accomplissement effectif : car autant celle-ci aspire à une pleine présence, à l'incarnation d'un pur *en soi* – ambition qui lui permet de se présenter comme plus vraie que la fausseté du semblable au-dessus de laquelle elle s'élève –, autant elle ne peut ce faire qu'en présentant sa vérité sous le mode d'un « comme si » – mode d'apparition qui lui interdit de s'actualiser pleinement et, plus encore, dans la mesure où elle

¹³⁴ TE, p. 20 / GS 7, pp. 14-15.

¹³⁵ TE, p. 101 / GS 7, p. 104.

doit tout de même se présenter comme actualisée, l'oblige à une certaine tromperie ontologique.

Ainsi, bien qu'il soit « très difficile à la véritable expérience esthétique de ne pas croire, devant des œuvres d'art authentiques, qu'en elles l'absolu soit présent¹³⁶ », l'art ne tient jamais, en lui-même et par lui-même, dans l'immanence de sa forme, le contenu de ce qu'il communique : « Pas plus que les œuvres d'art elles-mêmes sont un absolu, celui-ci n'est immédiatement présent en elles¹³⁷ ». En effet, dans la mesure où aucune œuvre ne possède ni ne présente son contenu sous une autre manifestation que celle du « surgissement du non-étant comme s'il était¹³⁸ » et où, donc, son *als ob* est toujours aussi un *noch nicht*, son contenu de vérité n'est jamais tout à fait ce dont il emprunte, dans la représentation artistiquement configurée, l'allure. La part illusoire de tout art, qui en fonde l'espoir (elle lui permet de dépasser le donné), en marque alors aussi la limite (ce possible ne se communique que par la médiation d'une fiction). De par son aspect chimérique, l'art préfigure, mais parce que cette préfiguration restera toujours inadéquate à son objet, il n'effectue, à proprement parler, rien. Ainsi – autre exemple d'une définition apparemment contradictoire de l'art qu'offre *Théorie esthétique* –, quoiqu'elles comportent d'une part toujours un contenu de vérité dans la mesure où la différence possible qu'elles annoncent met forcément au défi la fausseté du semblable (« Les grandes œuvres d'art ne peuvent mentir¹³⁹ »), elles sont d'autre part comme simples apparences, trompeuses (« Il y a, même dans l'art radical, tant de mensonges¹⁴⁰ »). L'activité artistique communique la possibilité de son contenu, mais sans jamais l'achever : ses objets sont contraints à se présenter comme s'ils étaient suffisants en eux-mêmes, comme s'ils étaient en eux-mêmes des totalités essentielles, comme si l'ailleurs vers lequel ils ne font, au fond, que pointer était déjà, ici, présent.

C'est là le drame intérieur de tout art que d'être essentiellement inaccompli, c'est-à-dire de devoir prétendre à l'essentialité tout en étant limité au médium de l'apparence, de devoir dire *ce-qui-n'est-pas-encore* tout en se sachant incapable de l'explicitier : « Tout

¹³⁶ TE, p. 151 / GS 7, p. 159.

¹³⁷ TE, p. 189 / GS 7, p. 201.

¹³⁸ TE, p. 123 / GS 7, p. 128.

¹³⁹ TE, p. 185 / GS 7, p. 196. Aussi : TE, p. 21 / GS 7, p. 15.

¹⁴⁰ TE, p. 125 / GS 7, p. 129.

élément d'apparence esthétique entraîne aujourd'hui une incohérence esthétique, contradiction entre ce comme quoi apparaît l'œuvre d'art et ce qu'elle est¹⁴¹ ». L'œuvre, qui ne peut que s'efforcer encore et toujours en vain à représenter une vérité dans une forme qui ne saurait contenir son phénomène (à représenter empiriquement un non empirique), n'est alors en aucun temps identique à elle-même dans la mesure où, ne pouvant satisfaire les exigences de son contenu, elle n'est jamais non plus à la hauteur de sa vérité. Dans son interminable opposition à elle-même, elle se sait, parce qu'ayant pris conscience par sa sécularisation du charme magique de son apparence, décevante, elle se sait incapable de remplir sa promesse : son caractère d'apparence est un « péché capital¹⁴² » dont elle ne peut pourtant s'absoudre, un « hybris¹⁴³ » qui est pourtant condition de son événement. C'est ce qui explique encore plus la tension immanente qui la travaille, la honte et la haine qu'elle éprouve à son propre égard : « Parmi les difficultés que rencontre aujourd'hui l'art, la moindre n'est pas qu'il ait honte de l'apparition sans qu'il puisse cependant s'en débarrasser; devenu transparent à soi-même jusque dans l'apparence constitutive qui lui semble fausse dans sa transparence, il ronge sa propre possibilité¹⁴⁴ ». C'est ce qui explique surtout le fait que, condamnée à passer par la non-vérité de l'image afin de faire valoir la vérité dont elle tient pourtant le potentiel, l'œuvre en vient à ne plus accepter de ne pas pouvoir honorer son idéal propre et tend pour cette raison à se retourner contre son mode d'existence, à refuser d'avoir simplement « l'air de » : maudissant sa forme même, elle cherchera sans cesse à la sublimer.

En effet – suivant encore et toujours la logique selon laquelle l'art n'arrive à contrer les menaces auxquelles il ne peut jamais tout à fait échapper qu'en les intégrant, plutôt que de les masquer, en son sein propre – l'œuvre sera d'autant plus fidèle à sa vérité qu'elle dénoncera l'illusion de son apparition, d'autant plus fidèle au potentiel véridatif de sa forme que celle-ci mettra en relief sa monstration mensongère, d'autant plus fidèle à sa négativité qu'elle la retournera contre la part affirmative qui lui reste indissolublement liée. L'art authentique est embarrassé par sa manifestation même. Mais plutôt que de refouler sa gêne, il l'exprime

¹⁴¹ TE, p. 148-49 / GS 7, p. 156.

¹⁴² TE, p. 151 / GS 7, p. 159.

¹⁴³ TE, p. 150 / GS 7, p. 158.

¹⁴⁴ TE, p. 123 / GS 7, p. 127.

formellement dans l'espoir de l'expier : il est, nous dit Adorno, « allergique¹⁴⁵ » à son propre médium, et c'est pourquoi il se laisse ronger par ses remords (« Les œuvres d'art sont *a priori* socialement coupables, alors que chacune qui mérite son nom s'efforce d'expier sa faute¹⁴⁶ »), puis s'attriste de son insuffisance (« Le fait que l'apparence reste associée à celui-ci à chaque fois qu'il se manifeste dans l'œuvre d'art, confère à l'art tout entier sa tristesse ; [celle-ci] est accentuée par le "si seulement cela pouvait être"¹⁴⁷ »). Contre la pseudo-immédiateté de tout art inauthentique (contre, pour ne citer que deux exemples parmi tant d'autres, la pseudo-religiosité de la *poiesis* heideggérienne qui absolutise la parole poétique en en faisant la voix, non pas idéologiquement médiatisée, mais directe, de l'Être¹⁴⁸; contre, dans un registre inférieur, l'hypocrisie des produits de l'industrie culturelle qui, sachant pourtant ses images trompeuses, les offre tout de même comme prétendument immédiates, et ce, en toute bonne conscience¹⁴⁹), donc contre tout art qui, plutôt que s'excuser de sa part affirmative, s'en réjouit, l'œuvre véritablement autonome, repentante, pointe vers ses propres faiblesses en dénonçant sa propre manipulation. Ainsi un tel art souhaitera-t-il « se révolt[er] contre l'apparence d'une apparence qui prétend ne pas en être une¹⁵⁰ », voudra-t-il « détruire son imagerie¹⁵¹ », cherchera-t-il à « briser les chaînes de son caractère d'apparence¹⁵² ». La promesse trahie de l'art authentique se distingue alors à la fois de la mystification mensongère d'une poésie pure et de l'arnaque (*Nepp*) d'un art hypocrite en ce que, sachant l'imagerie qui la sous-tend frauduleuse, elle la retourne contre elle-même. Ce n'est qu'en procédant par autodélation, en se révoltant contre sa part affirmative au point de devoir débusquer son propre mythe, qu'il se rendra digne de son contenu de vérité : ce n'est, ici toujours, qu'en avouant d'emblée son échec, qu'il pourra, par la suite, réussir.

Les exemples concrets d'une telle ruse sont nombreux dans les écrits esthétiques d'Adorno. Ils ont en commun, malgré leurs évidentes différences formelles, une même

¹⁴⁵ TE, p. 62 / GS 7, p. 60.

¹⁴⁶ TE, p. 324 / GS 7, p. 348.

¹⁴⁷ TE, p.153 / GS 7, p. 161.

¹⁴⁸ JA, p. 69 / GS 6, pp. 441-442; NL1, p. 52 / GS 11, p. 57.

¹⁴⁹ TE, p. 433 / GS 7, pp. 462-463.

¹⁵⁰ TE, p. 149 / GS 7, p. 157.

¹⁵¹ TE, p. 126 / GS 7, p. 131.

¹⁵² TE, p. 156 / GS 7, p. 164.

volonté de démentir toute prétention à l'*organicité*, source magique de son illusion. Ainsi, première stratégie relevée et défendue par Adorno, l'œuvre pourra, en s'autoincriminant, dévoiler expressément les preuves de son caractère constitué : évitant de se présenter comme une totalité fantasmagorique, comme un *être-en-soi* sans fissures ni failles qui, déjà réconcilié avec lui-même, n'a aucunement souffert de sa genèse, l'œuvre pourra, en décevant l'espoir de son *organicité*, mettre en relief le moment de son *faire*, à savoir son caractère fabriqué, réalisé, formellement déterminé¹⁵³. Désavouant sa propre prétention à une immanence pure, une telle œuvre dévoilera alors son propre artifice : les marques de son *être-formé*, plutôt que d'être dissimulées dans une unité parfaite, seront bien plutôt exposées, et ouvertement revendiquées par l'œuvre même comme les signes de sa conscience critique de soi. C'est le cas, par exemple, de *Finnegans Wake* de Joyce qui se présente comme un *work in progress*, où la narration se cherche tant bien que mal une forme en cours de composition¹⁵⁴, ou encore, du métarécit dans les romans de Beckett, où le narrateur commente, interroge et occulte incessamment sa propre narration¹⁵⁵. Par ailleurs, autre astuce artistique par laquelle l'apparence esthétique, tout en se dévoilant, dément sa prétendue *organicité*, l'œuvre pourra, en se défendant de conclure, résister à l'envie de se clore sur elle-même, de manière à offrir un démenti négatif à l'idée d'une forme qui, parce que structurellement enceinte, donnerait l'impression de s'être fantasmagoriquement autoproduite : ici, l'inachèvement constitutif de l'œuvre ouverte tendrait à ruiner l'illusion d'un tout intégralement harmonisé et, par là même, la magie de son apparente autarcie. C'est le cas, notamment, des formes incomplètes chez Schoenberg¹⁵⁶, mais c'est aussi plus généralement le *Finalproblem* avec lequel a dû composer une Nouvelle Musique qui, évitant de se dénouer dans une conclusion pacificatrice, devait aussi refuser tout aboutissement¹⁵⁷. Nous pourrions aussi considérer, sous cet aspect, le « problème de la grande forme » qui, s'étant posé très tôt à la musique atonale, l'aura obligée à se réduire, contre la tromperie d'un tout non-devenu, à un matériau qui soit aussi minimal qu'extrêmement dense : en attirant l'attention sur ses détails, mêmes les plus infimes, l'œuvre

¹⁵³ TE, pp. 49-50 / GS 7, pp. 46-47; MM, p. 303 / GS 4, pp. 258-259.

¹⁵⁴ TE, p. 49 / GS 7, p. 46.

¹⁵⁵ TE, p. 482 / GS 7, pp. 516-517.

¹⁵⁶ PNM, p. 130 / GS 12, p. 116.

¹⁵⁷ TE, p. 208 / GS 7, p. 221. Voir COURT, Raymond, *Adorno et la nouvelle musique : art et modernité*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 29.

« diminutive » s'inscrirait en faux, toujours, contre l'apparence d'une totalité subsumante¹⁵⁸. Les bagatelles miniatures de Webern, extraordinairement condensées et concises à l'extrême, en sont peut-être les exemples les plus extrêmes. Ou finalement, stratégie encore plus périlleuse, l'œuvre pourra, plutôt que participer de par sa seule présence au mensonge de toute apparence, choisir de se replier sur elle-même au point de se refuser à toute communication, voire à toute manifestation : « La musique qui reste fidèle à elle-même préférerait ne pas exister, préférerait – au sens le plus littéral du terme, comme c'est souvent le cas dans l'œuvre de Webern – s'éteindre (*verlöschen*), plutôt que de trahir son essence en tenant obstinément à son existence¹⁵⁹ ». Le retour de l'œuvre au silence de l'inorganique absolu – au mutisme de la mort – serait, toujours, moins suspect que le retour à la parole hypocrite d'une heureuse apparence.

Que l'art en vienne ainsi à ne plus pouvoir tolérer sa seule présence, il pourra aussi en venir à vouloir s'éliminer pour mieux honorer son contenu de vérité. C'est pourquoi, nous dit Adorno qui indique par là les conséquences ultimes d'une absorption de l'apparence par elle-même, « on peut prévoir la perspective d'un refus de l'art au nom de l'art¹⁶⁰ ». Dans ce cas, l'œuvre d'art préférera s'appauvrir à l'extrême, au risque même d'atteindre son point zéro – de « pousser l'appauvrissement au bord du silence¹⁶¹ » –, plutôt que de succomber à son inaliénable part affirmative : la désintégration volontaire restera toujours préférable à l'intégration obligée, ou ce qui revient au même pour Adorno, « [m]ieux vaut la disparition de l'art que le réalisme socialiste¹⁶² ».

Car que l'art en vienne à couper court à son processus d'autoabsorption parce que, se croyant purifié dans sa conscience critique de soi, qu'il en vienne à aspirer de nouveau, suite à son autocritique moderne, à une positivité, et voilà que, renonçant à sa négativité originelle, il se verra d'autant plus rapidement ravalé au rang de l'empirie, puis instrumentalisé. En effet, la dé-esthétisation menée par un art pseudo-scientifique (qui, s'étant soi-disant absous du péché de son apparence, prétendrait à un contenu positif, à une « nouvelle naturalité » entachée

¹⁵⁸ PNM, p. 104-113 / GS 12, 93-101.

¹⁵⁹ « Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik », GS 18, p. 151. [Nous traduisons]

¹⁶⁰ TE, p. 85 / GS 7, p. 85. Aussi : TE, p. 191 / GS 7, p. 203.

¹⁶¹ TE, p. 67 / GS 7, p. 66.

¹⁶² TE, p. 85 / GS 7, p. 85.

d'aucune idéologie) est tout aussi critiquée par Adorno que ne l'est la dé-esthétisation menée par l'art pseudo-spirituel (qui, ne demandant même plus pardon, s'avance masqué). Ainsi, que ce soit un art mathématisé à outrance (celui d'une technique sérielle absolutisée¹⁶³), un art soi-disant identifié à la vie (celui du happening¹⁶⁴) ou encore un art « officiellement engagé » (celui d'un théâtre didactique¹⁶⁵), tous sont disqualifiés par l'esthétique adornienne dans la mesure où, croyant pouvoir purger l'œuvre de tous ses aspects fantasmagoriques, ils l'évident du coup de la négativité qu'elle contient toujours en puissance. La différence est subtile, mais essentielle, qui sépare un « art de la mort de l'art » à même de dénoncer son mensonge tout en maintenant le potentiel véridatif qu'il recèle et la mort effective d'un art qui, incapable d'un tel sauvetage, détruit unilatéralement, sans restes, ses images. Autrement dit, la ligne est mince entre le procès d'une incessante autocorrection et le faux verdict d'une correction autoritaire ou péremptoire. C'est pourquoi, pour reprendre les exemples déjà cités, si Adorno défend la tendance de l'œuvre à dévoiler son *faire*, il dénonce par ailleurs toute fétichisation de son matériau¹⁶⁶; s'il dresse l'apologie de son appauvrissement volontaire, il met aussi en garde contre toute réduction à sa seule matérialité¹⁶⁷; et s'il fait parler son mutisme, c'est toujours en distinguant le silence éloquent de l'œuvre autodestructrice, du silence de l'œuvre intégrée qui, ayant dissous et son apparence et la vérité implicite à sa fausseté, est déjà, malgré toutes ses protestations positives, détruite.

L'enjeu et l'intérêt de la révolte de l'art contre son apparence tient donc, plutôt qu'au fait de la mener à terme, à sa capacité de se maintenir constamment dans une tension extrême vis-à-vis de sa duplicité, ce qui lui permet, du moins dans le meilleur des cas, de rester véridique de par sa fausseté même. C'est donc dire que l'activité artistique ne peut entièrement se trahir, ne peut entièrement révéler le mystère de son mensonge qu'au péril de sa propre disparition, ou au prix, trop cher payé, d'une pseudo-religiosité (lorsqu'elle choisit de dissimuler sa part affirmative), ou d'une pseudo-scientificité (lorsqu'elle choisit d'exploiter sa

¹⁶³ GS 17, p. 268; GS 14, pp. 159-160.

¹⁶⁴ TE, p. 151 / GS 7, p. 158; TE, p. 355 / GS 7, p. 383.

¹⁶⁵ TE, p. 129 / GS 7, p. 133; TE, p. 315 / GS 7, p. 339; TE, p. 152 / GS 7, p. 160.

¹⁶⁶ Notamment dans „Das Altern der Neuen Musik“ (GS 14, pp. 143-167).

¹⁶⁷ TE, p. 150 / GS 7, pp. 157-8; TE, p. 118 / GS 7, p. 122. Pour une critique de la critique adornienne du monochrome, par exemple, voir MACDONALD, Iain, « L'art in extremis : le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein », *Philosophiques* 33/2, Automne 2006, pp. 455-471.

part affirmative en vue de fins positives). L'une est l'autre participant d'une fausse fin de l'art.

4.1.2c) L'œuvre à l'assaut de son avenir

L'insuffisance constitutive de l'apparence tient non seulement à son caractère mensonger, au fait qu'elle doive se présenter comme un *en soi* dans un médium qui ne lui sied pas, mais aussi à son caractère éphémère, à savoir cette fois, au fait qu'elle ne puisse aspirer à représenter son contenu qu'en prétendant aussi à la permanence. Or puisque l'œuvre autonome s'inscrit en faux contre sa manifestation même, l'art radical se voit donc aussi obligé, pour garantir la pertinence de sa négativité, de se modifier sans cesse, à l'image des constellations historiques changeantes dans lesquelles il se pratique et contre lesquelles il exerce, chaque fois de manière momentanée, son pouvoir critique : « Tandis qu'il faut maintenir sa différence par rapport à la simple empirie, celle-là cependant se modifie en soi qualitativement¹⁶⁸ ». Ce n'est donc qu'en réagissant, au « moment donné », à la configuration sociale précise qui la fait naître, que l'œuvre s'assure une pertinence particulière, et que l'art en général, restant alors en mouvement perpétuel, se transformant, se convertissant et se corrigeant incessamment, pourra demeurer « de son temps » : il se soustrait alors au social « non pas une fois pour toutes mais toujours concrètement et de façon inconsciemment polémique envers la situation du sortilège à chaque moment historique¹⁶⁹ ». Témoin de l'histoire, l'œuvre ne peut pourtant témoigner que de son historicité propre : une fois son témoignage, toujours personnel, livré, elle est appelée à devenir, au-delà de son instant, anachronique. Toute œuvre, événementielle (se réglant négativement sur son contexte social distinct, le contenu qu'elle présente reste inextricablement lié à une situation historique donnée) est donc aussi, par conséquent, périssable (après son moment historico-dialectique, elle perd progressivement sa pertinence). Ainsi, Adorno s'opposera au fantasme d'une pérennité de l'image artistique (la « [c]royance enfantine que les œuvres de l'esprit demeurent, immuables, et qu'elles n'ont pas d'histoire¹⁷⁰ », l'idée d'une périssabilité constitutive de cette même image (« [a]vec le temps, les œuvres se rabougrissent¹⁷¹ »). Adorno rejoint ici Benjamin, qui rappelle que « c'est

¹⁶⁸ TE, p. 17 / GS 7, p. 12.

¹⁶⁹ TE, p. 21 / GS 7, p. 15.

¹⁷⁰ NL1, p. 398 / GS 11, p. 568.

¹⁷¹ MOM, p. 60 / GS 17, p. 67.

[...] dans leur simple réalité, sans aucune métaphore, qu'il faut concevoir pour les œuvres d'art les idées de vie et de survie¹⁷² ». C'est pourquoi nous pouvons parler de la *ponctualité* de l'œuvre autonome, terme qui exprime à la fois, en un premier sens, son à-propos historique, le fait que son contenu ne puisse être qu'unique, et en un second sens, son caractère éphémère, le fait que cette unicité soit toujours appelée à se perdre. L'image qu'offre l'œuvre ne peut en effet gagner sa pertinence historico-dialectique qu'en renonçant au désir de durer : parce que située, elle ne naît (et n'est) que dans l'instant soudain de son apparition (de là son caractère éblouissant), que dans l'occasion, toujours fragile, de l'irruption qui précède momentanément son exténuation (de là aussi la fugacité de son éblouissement).

Mais l'œuvre autonome, loin de résister à sa ponctualité, l'admet et, plus encore, l'assume : ayant découvert son noyau temporel, elle se sait et se veut provisoire, c'est-à-dire qu'elle se sait condamnée à expirer sitôt son moment passé et se veut en conséquence aussi explosive que son moment sera court. Ainsi honore-t-elle son contenu de vérité – et même, pourrions-nous ajouter à la suite d'Adorno, le contenu de toute vérité¹⁷³ – non pas en visant, en vain, une quelconque validité atemporelle ou même transhistorique, mais en se voulant éminemment prompte, en prenant acte de son éventuelle péremption, en « intégrant son caractère éphémère¹⁷⁴ » : l'œuvre d'art radicale ne souhaite pas survivre à son moment historico-dialectique, mais « désire, au contraire, ne briller qu'un instant puis se perdre en fumée¹⁷⁵ », ne souhaite pas se faire valoir en défiant le temps, mais en « s'actualisant par une apparition expressive éblouissante¹⁷⁶ ». C'est ce qui explique que l'œuvre d'art soit allégorisée, par Adorno, sous les traits d'une explosion¹⁷⁷, d'un éclair¹⁷⁸, d'un feu-follet¹⁷⁹ ou encore d'un feu d'artifice¹⁸⁰ : pareil à ces phénomènes éphémères, qui surgissent pour sitôt s'effacer,

¹⁷² BENJAMIN, Walter, « La tâche du traducteur », *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 247 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band IV-1, p. 11.

¹⁷³ « Si l'art se débarrassait de l'illusion de sa durée, s'il intégrait son caractère éphémère par sympathie pour le vivant éphémère, il honorerait une conception de la vérité qui ne considère pas celle-ci comme abstraitement durable mais prend conscience de son noyau temporel » (TE, pp. 52-53 / GS 7, p. 50).

¹⁷⁴ TE, p. 52 / GS 7, p. 49.

¹⁷⁵ TE, p. 52 / GS 7, p. 49.

¹⁷⁶ TE, pp. 121-122 / GS 7, p. 125.

¹⁷⁷ TE, p. 45 / GS 7, 42; TE, p. 126 / GS 7, p. 131.

¹⁷⁸ MOM, p. 22 / GS 17, p. 28.

¹⁷⁹ TE, p. 65 / GS 7, p. 64.

¹⁸⁰ TE, p. 52 / GS 7, p. 49; TE, p. 121 / GS 7, p. 125.

l'œuvre qui reconnaît son événementialité est un « apparaissant empirique libéré du poids de la réalité empirique, c'est-à-dire du handicap de la durée, à la fois signe du ciel et produit humain, avertissement fatidique, écriture fulgurante et fugitive dont la signification est indéchiffrable¹⁸¹ ». Précaires et passagères, les œuvres réussies détruisent leurs durées respectives¹⁸², elles ne communiquent qu'à l'instant de leurs surgissements singuliers pour se laisser ensuite, volontiers, emporter par le temps : ce faisant, elles ne protestent pas contre leur mort, mais vivent plus pleinement leur apparition, ou plutôt « sacrifient leur vie à l'instant d'apparition de la vérité¹⁸³ ». Ici encore, donc, l'œuvre autonome n'est pas celle qui dissimule ses défauts (son caractère éphémère) sous l'apparence d'une réconciliation (sous une forme prétendument éternelle), mais celle qui, les revendiquant (en abandonnant toute prétention à une quelconque pérennité), renchérit sur elles (en se consumant elle-même dans son seul instant).

Et ici, comme toujours, l'œuvre qui cherche à s'éterniser restera toujours inauthentique. Bon nombre d'œuvres critiquées par Adorno procèdent ainsi, cherchant la sécurité d'une atemporalité, souhaitant s'offrir une garantie anhistorique : se fixant dans une identité invariable, elles souhaitent alors se conserver, constantes, contre les intempéries du temps. C'est le cas, notamment, de l'archaïsme stravinskien, dénoncé par Adorno en raison de son aspiration à l'immortalité¹⁸⁴, ou encore du jazz, pareillement critiqué dans la mesure où il cherche à instaurer sa mode comme durable¹⁸⁵. Or ce « rêve d'une possession artistique éternelle¹⁸⁶ » – d'ailleurs typique de l'art bourgeois puisque lié au fantasme d'une propriété impérissable¹⁸⁷ – ne pourra être réalisé puisque, en matière d'art, désirer sa propre durabilité, revient à vouloir, en vain, vivre au-dessus de ses moyens historico-dialectiques :

Si pour [les œuvres] la durée devient intention, de sorte qu'elles rejettent ce qu'elles croient éphémère et s'éternisent d'elles-mêmes, soit par des formes pures et rigoureuses, soit – pire encore – par l'aspiration à une prétendue universalité humaine, elles raccourcissent leur vie et, par une sorte de pseudo-morphose, elles

¹⁸¹ TE, p. 121 / GS 7, p. 125.

¹⁸² TE, p. 52 / GS 7, p. 50.

¹⁸³ TE, p. 248 / GS 7, p. 265.

¹⁸⁴ PNM, pp. 146-147 / GS 12, pp. 128-129.

¹⁸⁵ PRI, p. 124 / GS 10, p. 126.

¹⁸⁶ PNM, p. 43 / GS 12, p. 38.

¹⁸⁷ TE, p. 32 / GS 7, p. 27.

s'assimilent au concept qui, ensemble constant de réalisations changeantes, ambitionne précisément d'après sa forme ce statisme intemporel contre lequel lutte le caractère de tension de l'œuvre d'art¹⁸⁸.

L'œuvre qui s'entête à vouloir perdurer en niant sa spécificité historique, nie donc aussi l'inévitable réification qui est l'inéluctable destin de toute production spirituelle, même la plus novatrice. En effet, et Adorno ne cesse d'insister sur ce point, l'œuvre périmée est immanquablement appelée à être récupérée au sein du social auquel elle a pu, pour un moment, échapper, intégration qui vient en quelque sorte parachever son déclin historique : une fois sa négativité neutralisée, elle sera aussi normalisée lorsque, « s'intégrant à la façade trompeuse de la culture¹⁸⁹ », elle se laissera « enterrer dans le panthéon des biens culturels¹⁹⁰ ». Sa différence de jadis devient alors le nouveau donné. *Toute réification est un oubli*¹⁹¹, rappelons-le : en effet, la réification objectivante qui est le lot historique de tout mouvement artistique particulier fait oublier que le déjà établi est toujours déjà dépassé. Pour Adorno, toute œuvre, même la plus qualitativement moderne, « souffre de décantage¹⁹² » : passé le moment de son apparition originelle, et une fois donc littéralement dépassée par les événements historico-dialectiques, l'œuvre tend inévitablement à se désensibiliser, c'est-à-dire à voir sa négativité, à force de répétition, s'émousser¹⁹³. Tempérée par le temps, toute négativité tend à s'attédir. Ainsi, prévient constamment Adorno, la modernité artistique, aussi folle fût sa jeunesse, risque de mal vieillir si elle choisit de suspendre à tout moment son activité négatrice : que Beethoven, après avoir incarné les plus hauts idéaux de l'humanité, ait été ensuite réduit au rang de simple bien culturel consommable¹⁹⁴, que Rimbaud, après avoir été absolument moderne, soit devenu marchand d'armes¹⁹⁵, que l'art abstrait, après avoir effrayé le bourgeois, se soit retrouvé dans ses chambres d'hôtels¹⁹⁶, que même la Nouvelle Musique dont Adorno dresse l'apologie ait été, après sa première époque héroïque, intégrée à

¹⁸⁸ TE, p. 248 / GS 7, p. 263.

¹⁸⁹ TE, p. 67 / GS 7, p. 66.

¹⁹⁰ TE, p. 316 / GS 7, p. 339.

¹⁹¹ DR, p. 248 / GS 3, p. 263.

¹⁹² Adorno emploie l'expression pour parler de la fortune critique du *Wozzeck* de Berg (PNM, p. 43 / GS 12, p. 38).

¹⁹³ Sur le thème de la « désensibilisation » du matériau, voir PNM, p. 30 / GS 12, p. 28. Ailleurs, Adorno parle d'une « perte de tension (*Spannungsverlust*)» pour décrire le même phénomène (QUF, p. 304 / GS 16, p. 505; TE p. 84, GS 7, p. 85).

¹⁹⁴ FS, p. 10 / GS 16, pp. 10-11.

¹⁹⁵ TE, p. 19 / GS 7, p. 13.

¹⁹⁶ TE, pp. 53-54 / GS 7, p. 51; TE, p. 317 / GS 7, p. 340.

l'histoire au point d'être en danger de réification intégrale¹⁹⁷, c'est qu'une même logique agit, celle de l'intégration sociale qui, normalisant l'extravagant, réduit au *déjà connu* l'inédit qui menace son donné.

Seule l'œuvre qui, plutôt que se restant obstinément identique à lui-même, perpétue plutôt son autodépassement, pourra devancer les forces réificatrices qui cherchent à l'assimiler au semblable. Seule l'œuvre qui, honorant son historicité, ne coupe jamais court à son mouvement d'autodestruction pour se poser comme un nouvel éternel, qui ne s'immobilise jamais assez longtemps pour se laisser identifier, seule l'œuvre qui ne se sédentarise donc jamais pourra éviter d'être rattrapée par les puissances intégrantes du social, et de la sorte, éviter de voir sa vitalité instantanée être artificiellement prolongée par un pseudo-mouvement qui entend prolonger son élan négatif mais qui ne fait que le freiner, au-delà de son heure caractéristique. Sachant, tout de même, que ces victoires ne seront toujours que temporaires et précaires en raison de la ponctualité et du caractère idéologique de l'apparence : « [l'art] accomplit une réconciliation irréelle dont le prix est la réconciliation réelle¹⁹⁸ ». Reste que, pour que ses révoltes d'aujourd'hui ne deviennent pas, lorsque affadies et falsifiées par une récupération idéologique, les clichés impuissants de demain, l'art authentique doit savoir renoncer à ses acquis sous peine de les perdre à l'établi : « Si une possibilité d'innovations s'est épuisée, si l'on continue de rechercher celles-ci mécaniquement en suivant une pente répétitive, la tendance directrice de l'innovation doit être modifiée et située dans une autre dimension. La nouveauté abstraite est susceptible de stagner et de se changer en toujours-semblable¹⁹⁹ ». L'art n'exerce sa négativité que dans la mesure où, toujours mobile parce que poursuivant constamment son prochain nouveau, il n'est pas une proie facile de l'intégration.

Par contre – il convient encore une fois de le rappeler afin d'apprécier les vertus dialectiques que revêt toujours l'autodestruction de l'œuvre par l'œuvre – pour que la fuite de l'art au-delà de lui-même mène au nouveau plutôt qu'au néant, chaque œuvre doit pouvoir retrouver une certaine durabilité dans et par son caractère éphémère, non plus à l'encontre mais par l'entremise de ses particularités historiques. En effet, autant, créditant pour cela l'esthétique

¹⁹⁷ Adorno sera resté très sensible à la possibilité d'un vieillissement du nouveau, et en particulier, d'un déclin historique de la nouvelle musique. Sur ce point, voir „Das Altern der Neuen Musik“, GS 14, pp. 143-167.

¹⁹⁸ TE, p. 83 / GS 7, p. 84.

¹⁹⁹ TE, p. 44 / GS 7, p. 41.

hégélienne qui aura selon lui découvert l'élément historique de l'art²⁰⁰, Adorno aura insisté sur le noyau temporel de l'apparition artistique, autant, reprochant pour cela l'esthétique hégélienne d'avoir eu recours au final à des invariants en voulant fixer les éléments historiques de chaque œuvre de manière définitive²⁰¹, l'esthétique adornienne aura aussi voulu rendre compte des mutations historiques que mérite l'œuvre ponctuelle. L'œuvre n'est pas pour Adorno, comme pour Hegel – ou du moins pour le Hegel d'Adorno –, immanquablement vouée à être froidement prise en charge par la réflexion une fois sa vitalité initiale perdue : les nombreux écrits musicaux d'Adorno consacrés à la « réinterprétabilité » de l'œuvre ancienne autrement arrangée en témoignent. Il reste en effet toujours un dernier espoir de durée, tant et aussi longtemps que l'œuvre saura, suivant la ruse qui est la sienne, exploiter ses faiblesses constitutives jusqu'à ce qu'elles deviennent, retournées contre elles-mêmes, des forces : puisque le seul moyen dont l'art dispose pouvant lui permettre d'échapper à la logique de sa propre mortalité consiste à concourir à sa propre perte afin de mieux assurer sa survie, à se faire complice de son propre déclin afin de le dépasser, ce n'est donc qu'en renchérisant sur son caractère mortel afin de mieux faire valoir son éblouissante présence que l'œuvre pourra, peut-être, se laisser réarticuler par-delà son moment originel. En effet, seule l'œuvre qui, au fait de son inévitable mort, l'anticipe, pourra y survivre : « Les œuvres qui osent s'exposer et qui, en apparence, courent au-devant de leur déclin ont généralement meilleures chances de survie que celles qui, idolâtres de leur sécurité, mettent en réserve leur noyau temporel et, intérieurement creuses, deviennent comme par vengeance la proie du temps²⁰² ». La seule permanence à laquelle peut aspirer l'œuvre authentique est celle de l'instant : elle peut toujours espérer une « petite éternité » (une « éternité à court terme²⁰³ », écrit Adorno), celle qui permettra à son instantanéité de laisser retentir, éventuellement, certains échos. Mais cet espoir, l'œuvre ne peut ni s'y abandonner, ni y chercher une quelconque assurance : il n'est permis qu'à l'œuvre qui risque sa vie de survivre, qu'à celle qui n'espère pas durer, de durer. C'est la ponctualité paradoxale d'une œuvre autonome qui, devant l'inévitabilité de sa mort, lui résiste en l'intégrant à sa forme. Et c'est là, à l'inverse, le sort inévitable d'une œuvre

²⁰⁰ TE, p. 288 / GS 7, p. 310.

²⁰¹ TE, p. 288 / GS 7, p. 310.

²⁰² TE, p. 248 / GS 7, p. 265.

²⁰³ TE, p. 51 / GS 7, p. 48.

inauthentique qui, tenant toujours à l'idéal consolateur d'un *ars perennis*, ne fait qu'accélérer, parce que refusant de l'anticiper par elle-même, sa fin catastrophique.

Si nous résumons, en prenant successivement d'assaut son passé (pour renier ses origines mythiques), son présent (pour trahir son apparence) et son avenir même (pour abjurer tout espoir de permanence), l'art s'attaque ce faisant aux principes qui, jusqu'alors les plus constitutifs de son activité, s'avèrent, à la modernité, chancelants. Plutôt que de se porter à la défense de l'ancien en péril, l'art qui souffre pourtant de sa modernité comme d'une blessure se porte à l'attaque : à l'effritement de l'ontologie artistique habituelle, il oppose « la dissolution de toute tradition²⁰⁴ », à la remise en question de l'apparence, la « destruction de l'imagerie²⁰⁵ », à la perte de l'élément temporel, la « destruction de la durée²⁰⁶ ».

La dé-esthétisation toujours dialectique qu'impliquent ces destructions successives – qui ne sont alors plus celles de l'*Entkunstung* de l'art inauthentique (dans laquelle l'art perd, par intégration, son caractère d'art) puisque sa négation restera toujours constitutive – revêt donc une valeur et un intérêt proprement esthétiques. L'agonie de l'art devient son œuvre. Dans ce cas, alors, non seulement la lecture adornienne de la « mort de l'art » ne fait-elle pas de la « dévolution » de l'activité artistique à la modernité un événement mais un processus (et cela, contrairement au *lamento* des pessimistes culturels qui pleurent la dignité perdue de l'art traditionnel), mais plus encore, et cette fois de manière encore tout à fait contraire à Hegel chez lequel il revient à la science philosophique de signer l'arrêt de mort de l'art, elle comprend ce processus comme étant pris en charge par et pour l'activité artistique elle-même : celle-ci n'est pas la victime d'un accident extérieur, pas plus qu'elle n'est colonisée par un savoir supérieur – la conscience représentante (*das vorstellende Bewußtsein*) de l'intériorité religieuse et la pensée pure et libre (*der reine, freie Gedanke*) du logos qui, selon Hegel, seraient appelées à récupérer puis à expliciter le savoir qu'aura obscurément évoqué l'activité artistique²⁰⁷ –, mais mène son propre mouvement de mort, mais se sacrifie elle-même, de son

²⁰⁴ TE, p. 45 / GS 7, p. 42.

²⁰⁵ TE, p. 126 / GS 7, p. 131.

²⁰⁶ TE, p. 52 / GS 7, p. 50.

²⁰⁷ Lorsque Hegel déclare, dans l'introduction à ses *Leçons sur l'esthétique*, que l'activité artistique s'avère « pour nous, une chose du passé » (*für uns ein Vergangenes*), c'est qu'elle aura été doublement dépassée : d'abord par l'intériorité chrétienne, qui donne accès à une méditation sans images, donc plus profonde, de l'absolu, et ensuite, par la culture rationnelle de la

propre gré, pour mieux satisfaire au développement négatif de son concept. Son « autodestruction », qu'il vaudrait mieux placer entre guillemets tant elle est, contrairement à sa liquidation définitive, fructueuse, peut donc être, sinon éternisée, du moins prolongée indéfiniment : dans l'attente d'une catastrophe qui viendrait mettre effectivement fin à son activité, l'art poursuit et perpétue son déclin, il fait durer son dépérissement, de telle sorte que, pour ainsi dire, sa funeste fin n'en finit pas de finir. Le mouvement de mort auquel s'oblige l'art authentique dans son autodépassement perpétuel restera toujours, paradoxalement, productif : en avançant sa dissolution, l'art authentique, vivant sa mort, se moque de son éventuelle fin catastrophique. S'ouvrant à son propre désastre, l'anticipant en lui donnant forme objective, il participe volontairement de sa cessation éventuelle pour mieux la conjurer, puisqu'il parvient, en jouant par l'image sa destruction, à exprimer son exténuation même. L'ensemble des crises que subit l'art moderne et qui préoccupent Adorno (à commencer par « la crise de l'expression romantique²⁰⁸ » constatée dans son tout premier article de 1925 puis, partant, la « crise de l'objectivité²⁰⁹ », la « crise du réalisme²¹⁰ », la « crise du beau²¹¹ », la « crise du sens musical²¹² », la « crise de la logique musicale²¹³ », la « crise de la forme nominaliste²¹⁴ », la « crise des dernières formes traditionnelles²¹⁵ », la « crise du sens²¹⁶ », la « crise du langage²¹⁷ », la « crise de la critique littéraire²¹⁸ », la « crise de la critique musicale²¹⁹ », la « crise de l'interprétation²²⁰ », la « crise de la forme sonate²²¹ », la « crise de

modernité, dont le mode d'appréhension permet une saisie plus explicite encore des vérités de l'esprit. La sphère artistique est alors doublement évidée : par la religion, de son rôle culturel, et par la philosophie, de son apport spéculatif. La « mort de l'art » hégélienne signifie donc que l'art a cessé de valoir, « pour nous [modernes] », comme la plus haute forme d'exposition de la vérité. C'est pourquoi elle est destituée de ses hautes fonctions par l'esthétique hégélienne, qui en signe l'arrêt de mort.

²⁰⁸ GS 18, p. 324.

²⁰⁹ TE, p. 95 / GS 7, p. 97.

²¹⁰ NL1, p. 38 / GS 11, p. 42.

²¹¹ TE, p. 84 / GS 7, p. 85.

²¹² GS 15, p. 184.

²¹³ GS 16, p. 233.

²¹⁴ TE, p. 307 / GS 7, p. 329.

²¹⁵ GS 16, p. 617.

²¹⁶ TE, p. 217 / GS 7, p. 231.

²¹⁷ GS 11, p. 537.

²¹⁸ GS 11, pp. 661-664.

²¹⁹ GS 20.2, p. 746.

²²⁰ GS 19, p. 456.

²²¹ GS 14, p. 281.

la forme symphonique²²² », la « crise de la musique de chambre²²³ », la « crise de l'opéra bourgeois²²⁴ », la « crise des soloistes²²⁵ », la « crise du livre²²⁶ », sans oublier la « crise de la possibilité de différenciation²²⁷ », ces crises interminables sont donc aussi des occasions de retarder, même de déjouer son déclin. Car c'est ainsi que l'œuvre radicale, pourtant à l'article de la mort, parvient, dans l'instant de son apparition, à duper son destin : dans l'explosion de son apparence, elle propose un prélude à son propre apocalypse et, du coup, reporte, ne serait-ce que momentanément, sa catastrophe. Or cette ruse, ce tour de force, cette « virtuosité du désespoir²²⁸ » qui permet de tirer d'une impossibilité présente les conditions d'un possible à venir, n'est permise qu'au moyen d'une grande souffrance, qui résulte du fait que l'œuvre authentique doit constamment composer avec son contraire, au point de l'intégrer mimétiquement : « Pour subsister au milieu des aspects les plus extrêmes et les plus sombres de la réalité, les œuvres d'art qui ne veulent pas se vendre doivent se faire semblable à eux²²⁹ ». Telle est la dialectique implacable qui la fait osciller de la crainte à l'espoir, de la cruauté à la tristesse, des ténèbres aux lumières.

Dans les prochaines sections, nous aimerions démontrer que cette dialectique du clair-obscur trouve son exemple le plus saillant dans l'œuvre de Samuel Beckett, dont le génie, aux yeux d'Adorno, tient à sa capacité à prendre sur soi la plus négative des négativités jusqu'à ce qu'elle révèle son envers. D'ailleurs, si Adorno décrit la mimésis subversive dont tire profit l'œuvre radicale comme une « virtuosité du désespoir », Beckett lui-même parle d'une « gymnastique du désespoir²³⁰ ». C'est que la plus grande réussite de ce dernier aura été d'avoir su faire de son œuvre un art de la mort à même de conjurer la mort de l'art.

²²² GS 19, p. 89.

²²³ GS 14, p. 288

²²⁴ FS, p. 22 / GS 16, p. 25.

²²⁵ GS 19, p. 585.

²²⁶ NL1, p. 250 / GS 11, pp. 346-347.

²²⁷ TE, p. 215 / GS 7, p. 229.

²²⁸ *Alban Berg : le maître de la transition infime*, trad. Rainer Rochlitz, *op. cit.*, p. 166 / GS 13, p. 452. [Traduction modifiée]

²²⁹ TE, p. 66 / GS 7, p. 65.

²³⁰ BECKETT, Samuel, *Mercier et Camier*, Paris, Éditions de Minuit, 1970/2006, p. 178.

4.2. « Vivacité mortelle » : mort de l'art et art de la mort chez Samuel Beckett

On ne saurait surestimer l'importance historico-philosophique que revêt, aux yeux d'Adorno, l'œuvre de Samuel Beckett. La *Théorie esthétique*, qui devait lui être dédiée²³¹, et qui le cite à profusion, le place au même rang que Shakespeare²³² et que Goethe²³³. *Fin de partie* fait l'objet d'une étude approfondie, mûrie de longue date²³⁴. Des formules de Beckett sont mises en exergue à deux écrits, soit le *Jargon de l'authenticité*²³⁵ et « Vers une musique informelle²³⁶ ». Sans oublier que Adorno entendait consacrer à *L'innommable* – du moins en a-t-il longtemps exprimé le souhait – un grand ouvrage²³⁷. Déjà, le fait d'être admis au panthéon adornien des « œuvres littéraires authentiques » relève de l'exploit. Mais cet exploit est d'autant plus notable que l'œuvre théâtrale et romanesque de Beckett, selon Adorno, semble être la seule littérature contemporaine – avec la poésie de P. Celan²³⁸ – à pouvoir encore tenir tête à la catastrophe permanente : à pouvoir, suite aux horreurs concentrationnaires, ou devant la perspective bien réelle d'un cataclysme atomique, ou face à la souffrance devenue banale du quotidien, conserver une charge négative – et ouvrir, ce faisant, l'espace nécessaire à une distanciation critique. C'est ce qui fera dire à Adorno – rare compliment – que l'œuvre de Beckett « [...] semble être la seule production métaphysique vraiment importante depuis la guerre²³⁹ ». Comme si, donc, seule l'œuvre beckettienne pouvait encore voir, dans un contexte d'aveuglement total, notre cécité.

Mais alors, qu'est-ce qui, sur le plan de contenu, est vu dans et par cette œuvre, et comment, sur le plan de la forme, le donne-t-elle à voir? Nous aimerions suggérer que l'exploit de Beckett – son « tour de force », pour parler comme Adorno – est triple. Il tient d'abord à ce que Beckett, en donnant la mesure des temps présents, développe une « ontologie

²³¹ TE, p. 507 / GS 7, p. 544.

²³² TE, p. 50 / GS 7, p. 48.

²³³ TE, p. 183 / GS 7, p. 193.

²³⁴ NL1, pp. 201-238 / GS 11, pp. 281-321.

²³⁵ La formule, tirée de *L'Innommable*, est la suivante : « Il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet de culte » (JA, p. 35 / GS 6, p. 414).

²³⁶ La formule est tirée, aussi, de *L'Innommable* : « dire cela, sans savoir quoi » (QUF, p. 291 / GS 16, p. 493).

²³⁷ Voir, à ce sujet, les « Notes préparatoires en marge de *L'Innommable* », publiées dans NB, pp. 39-98 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, München, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, 1994, pp. 34-58.

²³⁸ Voir, à ce sujet, *Adorno/Celan. Correspondance*, trad. Christophe David, Caen, éd. Nous, 2008, 96 p. / *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, 2003.

²³⁹ MÉTA, p. 174 / META, p. 184.

des conditions fausses²⁴⁰ » qui expose l' « appauvrissement (*Verarmung*) du sujet²⁴¹ » auquel mène le triomphe de la pensée identifiante : c'est ce que Adorno comprend comme étant le « réalisme » de Beckett, c'est-à-dire son *moment expressif*. Mais il arrive ensuite, en poussant à son paroxysme, et sans jamais flancher, la négativité absolue, à laisser entrevoir, dans la plus sombre des noirceurs, la faible lueur qui s'y éteint : c'est ce que Adorno appelle l'« éclat²⁴² (*der Glanz*) » du texte beckettien, à savoir son *moment utopique*. Enfin, l'exploit de Beckett relève de son habileté à incorporer, au plus profond de sa facture formelle, la menace sociale qui plane sur toute œuvre d'art radicalement moderne, celle, nous l'avons vu, de son intégration imminente au *ce-qui-est* : c'est pourquoi Adorno voit dans le *moment autophage* de la forme beckettienne une autoréflexion impitoyable qui, dans la mesure où elle conduit le matériau artistique à la limite de sa propre dissolution, représente le point culminant « de l'antiart actuel²⁴³ ».

Or, selon nous, ces trois moments passent précisément par trois mouvements mimétiques. En effet, il nous est possible d'identifier, à la suite d'Adorno, trois « couches mimétiques » à même la forme beckettienne. Quoiqu'elles soient imbriquées, elles méritent d'être distinguées :

(i) Pour commencer, le *moment réaliste* chez Beckett doit être envisagé de manière générale comme relevant d'une mimésis de l'hétéronomie sociale et, plus exactement, comme l'imitation tristement parodique de l'isolement auquel les conditions historico-sociales actuelles condamnent la conscience. Le réalisme de Beckett tient en effet à sa capacité à « photographie[r] [...] le mauvais profil de la société²⁴⁴ » ou à porter « l'empreinte [...] du monde administré²⁴⁵ », mais surtout à prendre acte de ce que nous avons déjà compris comme étant la « captivité catégorielle » de la conscience identifiante : son enfermement, à perpétuité, dans la prison de ses propres projections. En effet, si le héros beckettien « exprime à la fois le stade objectif de la conscience et celui de la réalité qui imprime sa marque au stade de

²⁴⁰ DN, p. 21 / GS 6, p. 22.

²⁴¹ TE, p. 55 / GS 7, p. 52.

²⁴² TE, p. 123 / GS 7, p. 127.

²⁴³ TE, p. 375 / GS 7, p. 403.

²⁴⁴ NB, p. 119 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, p. 91. Aussi : TE, p. 56 / GS 7, p. 54.

²⁴⁵ TE, p. 56 / GS 7, p. 53.

conscience²⁴⁶ », c'est que chez lui, le sujet, coupé de l'extériorité, sombre en lui-même. De cette manière, l'expression de ses états subjectifs fait état, mimétiquement, du désespoir objectif. C'est pourquoi, Adorno y reviendra constamment, l'expression mimétique de cet isolement subjectif ne pose pas de jugement sur une quelconque condition humaine intemporelle : son diagnostic est éminemment actuel, sa forme est traversée d'historicité. Seulement, dans la mesure où l'image offerte par Beckett des conditions historiques n'en est pas la simple re-présentation, dans la mesure où elle ne se contente pas de re-produire de manière platement polémique l'hétéronomie qu'elle vise, mais de l'intégrer en son sein, elle doit aussi exprimer l'ensorcellement subjectif d'une conscience sous l'emprise de l'aveuglement total, celui-là même qui l'empêche de voir que son enfermement n'est pas ontologique, mais historique. Autrement dit, l'œuvre de Beckett, pour *faire naître* l'hétéronomie, ne peut pas simplement la thématiser, mais doit l'incarner : elle doit l'imiter le plus fidèlement que possible, au risque de s'y perdre; elle doit la faire, toute entière, sienne; elle doit la produire en son sein afin de reproduire l'histoire de sa production. Dès ses premières lectures de *Fin de partie*, en 1960, Adorno met en garde contre la tentation de *déhistoriciser* l'œuvre beckettienne, comme en témoigne son carnet de notes de l'époque :

Ne pas taire les choses les plus simples : l'expérience de l'existence comme absurde. Cette expérience n'est pas ontologique mais *historique*. Au fondement de celle-ci, il y a la perte de la foi dans la Providence et une nouvelle compréhension, lourde de sens, de la vie; l'explosion de la cosmologie; les structures d'ordre auxquelles tout sens reste attaché sont devenues caduques et problématiques; la menace immédiate qui pèse sur la survie de l'espèce. [...] Il est décisif ici que ces réponses historiques apparaissent nécessairement comme sans histoire, comme ontologique; c'est justement cela le rapport d'aveuglement, ce qui est envoûté. Ce qui génial chez B[eckett], c'est qu'il a capté le caractère d'apparence de ce qui est sans histoire, de la condition humaine, dans des images historiques et l'a dépassé. À la place de l'idéologie de la condition humaine, ce sont des images dialectiques qui apparaissent²⁴⁷.

En 1968, lors d'un entretien télévisé autour du moyen métrage *Comédie*, Adorno précisera ce même argument en faisant valoir la manière, proprement mimétique, grâce à laquelle la forme beckettienne emprunte les traits de l'hétéronomie, non pas pour s'y abandonner, mais pour mieux l'exprimer :

²⁴⁶ TE, p. 344 / GS 7, p. 370.

²⁴⁷ NB, p. 27 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, *op. cit.*, p. 28. Aussi : « [C]es romans atteignent des couches fondamentales de l'expérience *hic et nunc*, expérience de ce qui est maintenant, et [...] ils réalisent une dynamique paradoxale à l'arrêt » (TE, p. 55 / GS 7, p. 52).

Il faut commencer par accepter l'idée que l'art adopte ici le point de vue de l'aliénation radicale. L'art ne croit pas pouvoir dépasser l'aliénation en s'identifiant au monde et en sautant par-dessus le fossé qui l'en sépare, il ne peut exprimer l'aliénation – et, si vous voulez, la nier – qu'en la faisant sienne. [...] Maintenant, je voudrais vous dire que le solipsisme littéraire diffère complètement du solipsisme philosophique : c'est parce que l'écrivain ne parle que de son expérience, celle à laquelle il est nécessairement renvoyé, qu'il peut devenir à son insu l'historiographe de son époque. C'est pour cette raison qu'il exprime de façon mimétique, en l'imitant, une situation générale, qui, d'une certaine manière, le dépasse²⁴⁸.

C'est donc dire, dans un premier temps, que la mimésis dont tire profit Beckett ne peut démasquer l'hétéronomie – de manière « réaliste », dans ce qu'elle a de plus ensorcelant – qu'en s'avancant elle-même masquée. C'est-à-dire en s'assimilant à l'objectivité sociale dont elle exprime la négativité. Nous verrons, exemples à l'appui, comment elle y parvient.

(ii) Mais il nous faudra aussi dégager le *moment utopique* qui accompagne ce réalisme, et qui en est, en quelque sorte, le pendant dialectique. C'est que, nous l'avons vu, l'œuvre d'art laisse entrevoir un *ce-qui-pourrait-être*, non pas en détournant son regard vers de meilleurs ailleurs, mais en fixant bien en face le *ce-qui-est*, obstinément, jusqu'à ce qu'il donne à voir, par réfraction (*Brechung*), ce qu'il occulte; c'est pourquoi elle porte d'autant plus l'espoir qu'elle tient tête au désespoir, et qu'elle est d'autant plus lumineuse qu'elle nous plonge dans les ténèbres. L'esthétique adornienne rappelle constamment que le non-étant ne se laisse esquisser, négativement, qu'à condition de faire céder l'étant sous son propre poids : « Les plus hauts sommets de l'art n'excluent pas ses bas-fonds, mais allument, aux ruines fumantes de ce qui fut, la flamme de l'utopie²⁴⁹ ». Mais, justement, si l'œuvre de Beckett est à ce point réussie, c'est que dans la grisaille qui la caractérise, le sombre et le lumineux se côtoient sans cesse, et de manière à ce que l'« éclat » utopique de l'œuvre puisse se conjuguer au plus sombre désespoir, et l'interrompre : « Même les œuvres d'art qui s'interdisent rigoureusement la solennité et la consolation n'effacent pas l'éclat; elles en acquièrent d'autant plus qu'elles sont plus réussies. Cet éclat distingue aujourd'hui précisément les œuvres du désespoir²⁵⁰ ». Ainsi, l'élément utopique que comportent les images historiographiques de Beckett n'est pas le tout-autre fantasmé du *ce-qui-est* (sa négation abstraite), mais le double

²⁴⁸ NB, pp. 145-146 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, op. cit., pp. 108-109.

²⁴⁹ « Alban Berg » (FS, p. 78 / *Merkur*, 10. Jahrg., Heft 7, Juli 1956, p. 651).

²⁵⁰ TE, p. 123 / GS 7, p. 127.

négatif qu'il refoule (sa négation déterminée) : « Le noir et le gris de l'art moderne, ainsi que l'ascétisme de ses couleurs, constituent négativement l'apothéose des couleurs²⁵¹ ». C'est donc dire que, à la *mimêsis expressive* qui met en scène la négativité absolue en la figurant formellement, répond une *mimêsis anticipatrice* qui laisse poindre, non pas en dépit mais au sein même de cette expressivité, un *pas-encore-existant* (*Noch-nicht-seiende*). En effet, si « [t]oute œuvre est utopie dans la mesure où, au travers de sa forme, elle anticipe une réalité qui serait enfin elle-même²⁵² », cette imitation d'un « autrement » ne peut être exprimée que dans l'imitation de ce qui l'empêche, à un moment historique donné, d'être pensé. La portée utopique de cette anticipation mimétique est donc à la mesure même de la souffrance sociale qu'elle exprime mimétiquement, puisqu'elle est déterminée, négativement, par celle-ci : « Plus la société devient totale, plus elle se réduit à un système équivoque, et plus les œuvres d'art, qui emmagasinent l'expérience de ce processus, se changent en l'autre de cette société²⁵³ ». Nous verrons comment, chez Beckett, les indices d'une vie possible ne sont relevés qu'à condition de traverser, de part en part, et sans broncher, l'expérience de ce qui la bloque.

(iii) Mais il est un dernier mouvement mimétique, plus souterrain et plus fondamental, chez Beckett. C'est que, sur le plan formel, les œuvres beckettiennes ne donnent même plus l'impression de vouloir se mettre en œuvre : au lieu de cela, leurs formes se contredisent et se dédisent, se décousent et se dénoncent, sans jamais sembler se soucier de leur cohérence, ou même, de leur communicabilité. Comme si, l'autodélation étant garante d'une certaine authenticité, elles se faisaient un point d'honneur de se déshonorer. Déjà, dans la *Philosophie de la nouvelle musique*, Adorno aura insisté sur l'hostilité dont témoigne l'art moderne à son propre égard, dans la mesure où il produit des œuvres qui, en cherchant à échapper à elles-mêmes, se mettent à tous les instants en péril : si « [l]es seules œuvres qui comptent aujourd'hui sont celles qui sont plus des "œuvres"²⁵⁴ », c'est que leur « souci intime [...] est de se soustraire précisément à la dialectique à laquelle elles obéissent²⁵⁵ ». Ou encore, si « [l]es impulsions de l'œuvre, qui vivent dans ses atomes [...], s'insurgent contre l'œuvre

²⁵¹ TE, p. 192 / GS 7, p. 204.

²⁵² TE, p. 192 / GS 7, p. 203.

²⁵³ TE, p. 55 / GS 7, p. 53.

²⁵⁴ PNM, p. 42 / GS 12, p. 37.

²⁵⁵ PNM, p. 140 / GS 12, p. 125.

qu'elles produisent²⁵⁶ », c'est qu' « elles ne tolèrent pas de résultat²⁵⁷ ». Aussi, nous l'avons vu au chapitre précédent, cette dé-définition dialectique de l'œuvre par elle-même est un *Leitmotiv* de la *Théorie esthétique*, qui y voit une réaction mimétique de l'activité artistique à la menace historique qui lui pèse : la décomposition librement assumée de l'œuvre radicale répond, par une sorte d'imitation prophylactique, au destin social hétéronome qui lui est réservé. Or, ici encore, l'œuvre beckettienne représente, pour Adorno, le point culminant de cette tendance mimétique, c'est-à-dire de cette tendance proprement moderne qui consiste à faire « [...] de la misère de la poésie [...] une poésie de la misère²⁵⁸ » : chez Beckett, en effet, « [l]a création littéraire s'est retranchée dans l'abandon sans réserve au processus de désillusion qui détruit le concept du poétique²⁵⁹ ». C'est cela, précise Adorno, « qui rend irrésistible l'œuvre de Beckett²⁶⁰ ». Nous verrons pourquoi et comment cette autodécomposition s'effectue chez Beckett, en citant en exemple, avant tout, le type de *narrativité* propre à la prose beckettienne : saturée d'autoréflexivité, celle-ci s'engage dans une *métamimésis* qui non seulement la force à s'enquérir, presque compulsivement, de sa propre forme, mais l'oblige, par une *dénarration* continue, à se nourrir de sa propre négation.

Pour résumer, après avoir relevé le *moment expressif* de la mimésis (qui donne forme, dans l'acuité d'un regard historiquement lucide, au désespoir objectif) puis examiné le *moment utopique* qu'il recèle (qui laisse présager, timidement, un autrement), il nous faudra voir comment le *moment autophage* de la narration beckettienne l'oblige à une érosion formelle.

²⁵⁶ PNM, p. 43 / GS 12, p. 38.

²⁵⁷ PNM, p. 43 / GS 12, p. 38.

²⁵⁸ « Alban Berg » (FS, p. 78 / *Mercur*, 10. Jahrg., Heft 7, Juli 1956, p. 651).

²⁵⁹ TE, p. 36 / GS 7, p. 32.

²⁶⁰ TE, p. 36 / GS 7, p. 32.

4.2.1. « Du gris au noir » : le *moment expressif* de la mimésis beckettienne

« Ciel gris sans nuage pas un bruit rien qui bouge terre sable gris cendre. Petit corps même gris que la terre et le ciel les ruines seul debout. Gris cendre à la ronde terre ciel confondus lointains sans fin ». (*Sans*)

On a souvent compris la fameuse grisaille beckettienne comme désignant un entre-deux, un espace limbaire où tout s'est déjà produit, où tout risque d'arriver, mais où rien n'advient jamais : « un no man's land, une zone d'indifférence²⁶¹ » où le présent, obtus, se perpétue aveuglément. Le gris est, de fait, le ton de la répétition indistincte, le ton de la mêmeté immuable, le ton de l'identité stagnante. « Rien ne se passe, personne ne vient, personne ne s'en va, c'est terrible²⁶² », observe Estragon. Et Clov lui fait écho : « Toute la vie les mêmes questions, les mêmes réponses²⁶³ ». Même Winnie, pourtant la plus enthousiaste du lot, doit se l'avouer : « Winnie, tu ne changeras jamais, il n'y a jamais aucune différence entre une fraction de seconde et la suivante²⁶⁴ ». C'est de cette manière, indique Adorno, que « l'œuvre de Beckett regarde le malheur du toujours-semblable en face²⁶⁵ ».

Mais le gris est aussi, chez Beckett, un ton ambivalent, à mi-chemin entre l'ombre pâle et la clarté obscurcie. En effet, le gris beckettien renferme toujours en lui-même son contraire, il contient tous ses possibles en puissance – non pas comme des virtualités à jamais indéterminables, mais comme des potentialités qui, dans un interminable état intermédiaire, sont *en attente de détermination*. Pour tout dire : c'est un gris qui reste, du moins en puissance, dialectique. La voix de *L'Innommable*, prise comme les autres dans « l'état de l'attente²⁶⁶ », le remarque très tôt : « Le silence gris ne veut rien dire, il n'est pas forcément simplement un bon moment à passer, il peut être le bon, comme il peut être le mauvais²⁶⁷ ». Car le gris, toujours en tension avec lui-même, risque de céder, à tout moment, à l'un ou l'autre de ses pôles : « [q]ue tout devienne noir, que tout devienne clair, que tout reste gris, c'est le gris qui

²⁶¹ NB, p. 32 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, op. cit., p. 31.

²⁶² BECKETT, Samuel, *En attendant Godot*, Paris, Éditions de Minuit, 1952, pp. 57-58.

²⁶³ BECKETT, Samuel, *Fin de partie*, Paris, Éditions de Minuit, 1957, p. 19.

²⁶⁴ BECKETT, Samuel, *Oh les beaux jours*, Paris, Éditions de Minuit, 1963/1974, p. 72.

²⁶⁵ TE, p. 311 / GS 7, p. 310. [Traduction modifiée]

²⁶⁶ BECKETT, Samuel, *L'Innommable*, Paris, Éditions de Minuit, 2004, p. 158.

²⁶⁷ *L'Innommable*, op.cit., p. 131.

s'impose, pour commencer, étant ce qu'il est, pouvant ce qu'il peut, fait de clair et de noir, pouvant se vider de celui-ci, de celui-là, pour n'être plus que l'autre²⁶⁸ ». De là « [l]'immuable alternative d'ombre imparfaite et de clarté douteuse²⁶⁹ » à laquelle ce narrateur, vacillant vaguement dans les brumes de l'indifférence, est soumis. Mais de là, aussi, les subtils éclats qui, quelques brefs instants, et à condition d'y regarder de très près, traversent la noirceur : « Ce gris, pour être d'abord ténébreux, puis franchement opaque, n'en en pas moins d'une assez forte luminosité²⁷⁰ ». Ou encore : « Ce gris d'abord, censé être déprimant sans doute. Pourtant il y a du jaune dedans, du rose aussi on dirait, c'est un beau gris, du genre dont on dit qu'il va avec tout²⁷¹ ». Il va avec tout, parce qu'il est, en puissance, tout et son contraire.

Mais si on a souvent compris la grisaille beckettienne comme désignant cet entre-deux, il faut surtout savoir entre *quoi* et *quoi* elle place ses héros. Entre quels pôles ceux-ci vacillent-ils? C'est-à-dire : entre quels *possibles*? Murphy, premier grand héros beckettien, nous offre sans doute la réponse la plus directe à cette question : *entre l'asile et l'exil*²⁷². Molloy y apporte ensuite une importante précision : « [e]n moi il y a toujours deux pitres, entre autres, celui qui ne demande qu'à rester là où il se trouve et celui qui s'imagine qu'il serait un peu moins mal plus loin²⁷³ ». L'alternative semble être alors la suivante : soit se réfugier dans le repaire reclus et rassurant d'une noirceur absolue, soit s'aventurer vers ce qui, inédit et indéfini, luit faiblement au loin. C'est-à-dire : soit les profondeurs opaques d'une intériorité vide, soit les indices chatoyants d'une extériorité douteuse. Ou tout simplement : soit l'abîme du dedans, soit l'étrangeté du dehors. Pour sa part, Murphy a rapidement fait son choix, et n'y dérogera jamais : seul, nu, ligoté à une berceuse « garantie contre [...] les craquements nocturnes²⁷⁴ », il s'enfuit dans l'obscurité la plus totale de sa chambre, fuyant la rumeur extérieure. Et lorsque, malgré toutes ses précautions, l'extériorité finit par le rattraper (la sonnerie du coucou, le cri du marchand, les visites impromptues de Célia), il cherchera asile, on ne peut plus littéralement, à la Maison Madeleine de Miséricorde Mentale : c'est là, dans

²⁶⁸ *L'Innommable, op.cit.*, p. 24.

²⁶⁹ *L'Innommable, op.cit.*, p. 35.

²⁷⁰ *L'Innommable, op.cit.*, p. 23.

²⁷¹ *L'Innommable, op.cit.*, p. 124.

²⁷² BECKETT, Samuel, *Murphy*, Paris, Éditions de Minuit, 1965, p. 58.

²⁷³ BECKETT, Samuel, *Molloy*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 64.

²⁷⁴ *Murphy, op. cit.*, p. 7.

ce « sanctuaire que les psychiatres appelaient [à tort] exil²⁷⁵ », parmi « les échappés d'un fiasco colossal²⁷⁶ », que Murphy pourra enfin s'immuniser contre toute intrusion mondaine. C'est là, donc, où ce « solipsiste éreinté²⁷⁷ » pourra, cultivant en toute quiétude son « goût pour l'obscurité²⁷⁸ » et son « aversion pour l'anonyme²⁷⁹ », se fermer « au grand monde²⁸⁰ », c'est-à-dire à tout ce qu'il n'est pas déjà : « L'esprit de Murphy s'imaginait comme une grande sphère creuse, fermée hermétiquement à l'univers extérieur²⁸¹ », si bien qu'il « n'excluait rien qu'il ne renfermât en lui-même²⁸² ». Il ne lui restera plus, terré en lui-même, qu'à conclure : « *Ubi nihil vales, ibi nihil veils*²⁸³ ». Il ne vaut plus rien, parce qu'il ne veut plus rien, et inversement. C'est que pour Murphy, le calme plat de l'insularité solipsiste aura toujours été plus sûr – et pour cette raison, plus attrayant – que l'équivoque troublante d'un clair-obscur.

Si Murphy est de loin le plus décidé – le plus unilatéralement sombre – des héros beckettien, ils opteront tous, de préférence, pour la noirceur asilaire. C'est sans doute leur trait le plus commun et le plus caractéristique : étant tous mus par la perspective d'un apaisement définitif, ils sont tous soumis à l'appel de la nuit. En effet, quand bien même ils s'étonneraient parfois des faibles lueurs du dehors – et d'autant plus, nous y arriverons, qu'ils se seront enfoncés en eux-mêmes – ils partagent tous un même « amour de l'exactitude²⁸⁴ » et une « horreur de l'incertain²⁸⁵ » qui leur font craindre un trop grand éclat. Le dehors fascine, mais il effraie surtout. Il intrigue, mais avant tout, il inquiète. Car l'inédit qui luit faiblement au loin, du fait de son anonymat, porte plus de risques que d'espairs. C'est pourquoi, par exemple, Clov rêve d'« un monde où tout serait silencieux et immobile et chaque chose à sa place dernière, sous la dernière poussière²⁸⁶ » et Malone, d'un état où « tout serait silencieux et

²⁷⁵ *Murphy, op. cit.*, p. 130.

²⁷⁶ *Murphy, op. cit.*, p. 130.

²⁷⁷ *Murphy, op. cit.*, p. 64.

²⁷⁸ *Murphy, op. cit.*, p. 25.

²⁷⁹ *Murphy, op. cit.*, p. 72.

²⁸⁰ *Murphy, op. cit.*, p. 130.

²⁸¹ *Murphy, op. cit.*, p. 81.

²⁸² *Murphy, op. cit.*, p. 81.

²⁸³ *Murphy, op. cit.*, p. 130.

²⁸⁴ *Molloy, op. cit.*, p. 133.

²⁸⁵ *Molloy, op. cit.*, p. 155.

²⁸⁶ *Fin de partie, op. cit.*, p. 78.

noir et les choses seraient à leur place pour toujours, enfin²⁸⁷ ». Un lieu, donc, où le gris perdrait ses dernières nuances, et ne sèmerait plus aucun doute. C'est qu'on ne sait jamais ce qu'annonce l'inconnu (« Au-delà c'est...l'autre enfer²⁸⁸ »; « Hors d'ici, c'est la mort²⁸⁹ »; « [...] on a peur de partir, ailleurs c'est peut-être pire²⁹⁰ »), si bien que la clarté opaque que recèle la grisaille est peut-être celle d'une « fournaise d'inférieure lumière²⁹¹ ». Il vaut mieux, dans tous les cas, laisser s'éteindre la flamme pour éviter qu'elle n'embrase tout :

Si cette voix pouvait s'arrêter, qui ne rime à rien, qui empêche d'être rien, nulle part, l'empêche mal, tout juste, tout juste assez pour faire durer cette petite flamme jaune qui se jette faiblement de tous les côtés, haletante, comme pour essayer de s'arracher à sa mèche, drôle de petite flamme, il ne fallait pas l'allumer, ou alors il fallait l'alimenter, ou alors il fallait l'éteindre, il fallait l'éteindre, il fallait la laisser s'éteindre²⁹².

Le noir, dans la mesure où il promet l'apaisement d'une indifférenciation définitive, finit donc toujours par exercer un plus grand attrait. C'est déjà vrai à l'époque des premières grandes fictions (*Murphy*, *Watt*, *Mercier et Camier*), mais c'est une tendance qui s'alourdit au fil des grands romans des années 1950 (*Molloy*, *Malone meurt*, *L'innommable*) et qui finira par s'imposer définitivement dans la prose dépouillée des derniers écrits (*Compagnie*, *Mal vu mal dit*, *Cap au pire*). L'appel de l'isolement asilaire se fait, en effet, de plus en plus insistant :

Car l'homme se lasse, à la fin, de vouloir se désaltérer à la lance du pompier et de voir fondre, l'une après l'autre, les quelques chandelles qu'il lui reste, au chalumeau oxydrique. Alors il se voue, une fois pour toutes, à la soif et aux ténèbres. C'est moins énervant²⁹³.

Et pourtant j'ai souvent appelé la nuit de toutes mes pauvres forces, pour ainsi dire depuis le matin, aussi souvent que celui-ci, depuis le soir. [...] [I]l ne fait jamais clair chez moi, jamais vraiment clair. Elle est là, dehors, la clarté, l'air en pétille, le granit du mur d'en face en brille de ton son mica, elle est contre ma vitre, la clarté, mais elle ne passe pas [...] ²⁹⁴.

²⁸⁷ BECKETT, Samuel, *Malone meurt*, Paris, Éditions de Minuit, 2004, p. 48.

²⁸⁸ *Fin de partie*, op. cit., p. 41.

²⁸⁹ *Fin de partie*, op. cit., p. 23.

²⁹⁰ *L'Innommable*, op. cit., pp. 157-158.

²⁹¹ *Oh les beaux jours*, op. cit., pp. 15-16.

²⁹² *L'Innommable*, op. cit., p. 140.

²⁹³ BECKETT, Samuel, *Mercier et Camier*, op. cit., p. 145.

²⁹⁴ *Malone meurt*, op. cit., p. 70.

Crainte du noir. Du blanc. Du vide. Qu'elle disparaisse. Et le reste. Tout de bon. Et le soleil. Derniers rayons. Et la lune. Et Vénus. Plus que ciel noir. Que terre blanche. Ou inversement. Plus de ciel ni de terre. Finis haut et bas. Rien que noir et blanc. N'importe où partout. Que noir. Vide. Rien d'autre. Contempler cela. Plus un mot. Rendu enfin. Du calme²⁹⁵.

C'est donc là, dans les ténèbres d'une intériorité sans fond et sans issue, que le héros beckettien veut s'éclipser, se perdre au monde une bonne fois pour toutes. Mais c'est précisément là où il nous est permis de voir, selon Adorno, toute la captivité de la conscience identifiante : en effet, si l'œuvre beckettienne exprime mimétiquement « à la fois le stade objectif de la conscience et celui de la réalité qui imprime sa marque au stade de conscience », c'est qu'elle donne à voir l'isolement d'une conscience emmurée en elle-même, qui s'enfonce d'autant plus profondément dans le gouffre de son intériorité qu'elle y cherche désespérément refuge. Elle met en scène, indique Adorno, l'« existence qui se referme sur elle-même comme une huître²⁹⁶ ». Ou comme l'exprime la voix de *L'innommable*, qui se referme sur elle-même « [c]omme une bête née en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées en cage [...]»²⁹⁷. Par exemple, le héros beckettien souffre du même *confinement* que la conscience identifiante, qui le limite à un espace toujours très restreint : c'est la chambre de Knott dans *Watt*, c'est le huis clos de *Fin de partie*, c'est la forêt que refuse au final de quitter Molloy, c'est le lit où Malone meurt, c'est le petit cabanon où « elle » se tapie de *Mal vu mal dit*, c'est le cylindre surbaissé où évoluent « les entités » dans *Le dépeupleur*²⁹⁸. Et c'est encore le narrateur de *Se voir*, qui prend ses précautions dès la première phrase : « Endroit clos. Tout ce qu'il faut savoir pour dire est su²⁹⁹ ». Comme si l'exiguïté garantissait l'exactitude, puis par là même, la quiétude. Aussi, le héros beckettien partage avec la conscience identifiante son *immobilité* : de là l'inertie quasi minérale de « elle », dans *Mal vu mal dit* (« La voilà donc comme changée en pierre face à la nuit³⁰⁰ »), ou la bienheureuse fixité

²⁹⁵ BECKETT, Samuel, *Mal vu mal dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 38.

²⁹⁶ NL, p. 207 / GS 11, p. 187.

²⁹⁷ *L'Innommable*, *op. cit.*, p. 166.

²⁹⁸ Sur la distinction entre le « clos » et l'« ouvert » chez Beckett, voir BADIOU, Alain, *Beckett. L'incroyable désir*, Paris, Hachette, 1995, pp. 28-30.

²⁹⁹ BECKETT, Samuel, « Se voir », *Pour finir encore et autres foirades*, Paris, Éd. de Minuit, 1976, p. 51.

³⁰⁰ *Mal vu mal dit*, *op. cit.*, p. 8.

de Winnie dans *Oh! Les beaux jours!* (« Quelle malédiction, la mobilité!³⁰¹ »), ou le surplace que font, malgré leurs plus beaux efforts, Mercier et Camier (« On se tortille, se tortille, et le soir vous retrouve à la même place que le matin³⁰² »). Le héros beckettien, tournant sur lui-même, se rejoint perpétuellement : cloîtré dans une intériorité sans issue, il est incapable de se transcender. Enfin, le héros beckettien partage avec la conscience identifiante une même *prétention*, celle d'une maîtrise intégrale du réel, car s'il veut se perdre au monde, il veut surtout dominer son monde intérieur. C'est pourquoi Murphy n'admet rien en son esprit qui n'ait déjà été intégré (« [r]ien n'avait été, ni n'était, ni ne serait, dans l'univers extérieur à lui, qui ne fût déjà présent [...] dans l'univers intérieur à lui³⁰³ »), c'est pourquoi Hamm exige encore et toujours de Clov qu'il le place bien au centre de leur espace isolé (« Clov. – *Ta place est là* / Hamm. – *Je suis bien au centre?* / Clov. – *Je vais mesurer*³⁰⁴ »), c'est pourquoi la voix de *L'Innommable*, pour qui « le plus simple est de me considérer comme fixe et au centre de cet endroit, quelles qu'en soient la forme et l'étendue³⁰⁵ », ne trouvera jamais refuge qu'en elle-même (« Je ne suis pas dehors, je suis dedans, dans quelque chose, je suis enfermé, le silence est dehors, [...], il faut de murs, il m'en faut, bien épais, il me faut une prison, j'avais raison³⁰⁶ »). Selon Adorno, l'aspiration au néant du héros beckettien, dans la mesure où elle s'accompagne de prétentions totalisantes, lève le voile sur « le vide absolu de l'égoïté absolue³⁰⁷ ».

Mais ce faisant, l'œuvre beckettienne brise l'illusion la plus constitutive de la conscience identifiante, à savoir le fantasme d'une pensée déliée de toute détermination *extrasubjective*, pouvant se penser en et par elle-même. En effet, la plongée dans la noirceur asilaire du héros beckettien offre un démenti au *principium individuationis* idéaliste, en mettant en scène l'effort aporétique d'une subjectivité monadique, celle qui s'entêterait, *ab intra*, à se déterminer uniquement de l'intérieur. Elle exprime, autrement, le cul-de-sac épistémique et existentiel d'une subjectivité qui voudrait se mettre à couvert de toute

³⁰¹ *Oh les beaux jours*, *op. cit.*, p. 54.

³⁰² *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 142.

³⁰³ *Murphy*, *op. cit.*, p. 81.

³⁰⁴ *Fin de partie*, *op. cit.*, p. 42.

³⁰⁵ *L'Innommable*, *op.cit.*, p. 14.

³⁰⁶ *L'Innommable*, *op.cit.*, p. 206.

³⁰⁷ NB, p. 45 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, *op. cit.*, p. 38.

hétérogénéité pour mieux préserver sa particularité. De fait, Beckett nous montre que « l'aliénation absolue est le sujet absolu³⁰⁸ » : chez lui, « le moi absolu est déterminé comme ce qui n'existe pas³⁰⁹ », et qui existe d'autant moins qu'il se retranche en lui-même. Il nous montre, autrement dit, que l'appauvrissement du sujet est à la mesure même de sa mise à distance de l'objet. Pour Adorno, rappelons-le, « sans le moment de l'objectivité, [le sujet] ne serait littéralement rien³¹⁰ » : la vacuité de la conscience identifiante procède de part en part de son évidement du réel. Sans mouvement vers la *chose*, la conscience même la plus avide tourne à vide : dire « je », dans de telles circonstances, n'est qu'une façon de parler. Ainsi, au bout du compte, Beckett nous fait voir que l'asile est en fait l'exil : « Ici c'est mon seul ailleurs³¹¹ », avoue la voix de *L'innommable*, sur un ton qui est en même temps une plainte et un soulagement, sur le ton de celle qui ne peut se prémunir contre l'extériorité qu'au prix de sa consistance interne. Sur le ton de celle qui est forcée d'admettre, tout en y tenant, sa pauvreté intérieure : « Peu importe le sujet, il y en a pas³¹² ».

Dès lors, les héros beckettien peuvent bien changer de noms à tout moment (Gast/George³¹³, Sophie/Lousse³¹⁴, Sapo/Macmann³¹⁵), ou se fondre tranquillement les uns dans les autres (Molloy/Moran³¹⁶), ou continuer d'employer la première personne sur un ton amusé (« [J]e me vois je dis me comme je dis je comme je dirais il parce que ça m'amuse³¹⁷ »), il demeure qu'ils se dissolvent sous nos yeux. Plus encore, *ils y prennent plaisir*. En effet, une fois parvenu à la dernière station de la fuite asilaire, le principe thanatique est indissociable du principe du plaisir : Estragon et Vladimir envisagent de se pendre, mais parce que « [c]e serait un moyen de bander³¹⁸ »; Murphy se ligote à sa berceuse,

³⁰⁸ NB, p. 86 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, op. cit., p. 61.

³⁰⁹ NB, p. 57 *Frankfurter Adorno Blätter III*, op. cit., p. 45.

³¹⁰ DN, p. 227 / GS 6, p. 187.

³¹¹ *L'Innommable*, op. cit., p. 193. En ce sens, William CLOONAN a bien raison d'affirmer que les héros beckettien "have no safe havens, only illusory destinations" ("Placing the Unplaceable : The Dilemmas of Samuel Beckett's Fiction", *Modern Fiction Studies* 47, no. 4, Winter 2001, pp. 1009-1018).

³¹² *L'Innommable*, op. cit., p. 123.

³¹³ *Mercier et Camier*, op. cit., p. 78.

³¹⁴ *Molloy*, op. cit., p. 45.

³¹⁵ *Malone meurt*, op. cit., p. 90.

³¹⁶ *Molloy*, op. cit.

³¹⁷ BECKETT, Samuel, *L'Image*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 11.

³¹⁸ *En attendant Godot*, op. cit., p. 21.

dans l'obscurité muette, mais pour goûter au « bonheur pendant quelque temps d'être mort apparemment aux choses sensibles³¹⁹ »; Mercier et Camier peuvent s'exclamer « La vie au poteau! », mais pour ensuite préciser : « Heureux les morts qui meurent!³²⁰ »; Moran s'imagine contemplant sa tombe, mais en souriant, « comme s'[il] étai[t] déjà mort³²¹ ». Ici, il est possible que même Adorno ait sous-estimé la noirceur du noir beckettien : ce n'est pas simplement que, dans la déchéance pleinement assumée du héros de Beckett, « [c]'est comme si la conscience voulait saisir la chute (*Untergang*) de sa nature propre, tant qu'elle l'a encore sous les yeux³²² », puisqu'elle insiste aussi pour en jouir. Ce n'est pas simplement, en d'autres termes, que le héros de Beckett succombe au final à une « mystique nihiliste³²³ » qui lui fait envisager son autoanéantissement comme un dernier espoir, puisqu'il donne lieu à *hédonisme nihiliste* qui l'amène à prolonger son déclin pour mieux le savourer. Comme le fait remarquer A. Badiou, il appelle de ses vœux, non pas la mort, mais le mourir³²⁴ : non pas une fin abrupte, mais une interminable terminaison. Le temps de s'en repaître, le plus longuement possible.

La question n'a d'ailleurs pas été suffisamment posée, sans doute parce qu'elle peut paraître naïve, ou trop prosaïque : pourquoi le héros beckettien, s'il constate constamment « le malheur d'être encore en vie³²⁵ », ne finit-il jamais par en finir? Si, pour Camier, « plus vite on crèvera, mieux ça vaudra³²⁶ », et si le « rêve le plus cher » de Mercier est « de [s]e retrancher du cocotier de l'existence³²⁷ », pourquoi ni l'un ni l'autre ne joignent-ils le geste à la parole? Si Molloy déclare, au tout début de son récit, que « toute ma vie, j'ai rêvé du moment où, fixé enfin, autant qu'on peut l'être avant d'avoir tout perdu, je pourrais tirer le trait et faire la somme³²⁸ » pourquoi déclare-t-il par ailleurs que « [...] les idées de suicide avaient peu de prise sur moi, je ne sais plus pourquoi, je croyais le savoir, mais je vois que non³²⁹ »?

³¹⁹ Murphy, *op.cit.*, p. 27.

³²⁰ Mercier et Camier, *op. cit.*, pp. 200-201.

³²¹ Molloy, *op. cit.*, p. 183.

³²² NB, p. 29 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, p. 29. [Traduction modifiée]

³²³ NB, p. 124 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, pp. 93-94.

³²⁴ BADIOU, Alain, *Beckett. L'incroyable désir, op. cit.*, p. 21.

³²⁵ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 8.

³²⁶ Mercier et Camier, *op. cit.*, p. 26.

³²⁷ Mercier et Camier, *op. cit.*, p. 141.

³²⁸ *Malone meurt, op. cit.*, p. 11.

³²⁹ Molloy, *op. cit.*, p. 106.

Pourquoi « la seule chose qui [...] tracasse³³⁰ » la voix de *L'Innommable* – selon laquelle, pourtant, « finir est à souhaiter, finir serait merveilleux³³¹ » – est-elle « la perspective de [s]e pendre³³² »? Ce n'est pas simplement, comme le suggère Adorno, que le héros ne meurt pas parce qu'il ne le peut pas³³³ : car, comme le dit si bien Molloy, « [p]as besoin d'être bien malin pour trouver un calmant à la vie des morts³³⁴ ». S'ils refusent tous de franchir le dernier pas, c'est qu'ils préfèrent prolonger leur « long coma délicieux³³⁵ », et ainsi « entrer encore vivant dans le silence, pour pouvoir en jouir³³⁶ ». La mort ne doit pas être consommée puisqu'elle met fin à la fin, celle-là même qui procure les délices asilaires. Le défi consiste plutôt à étirer son déclin, et à y goûter, de la « première dernière seconde » à « l'avant dernière seconde » :

Adieu adieux. Puis noir parfait avant-glas tout bas adorable son top départ de l'arrivée. Première dernière seconde. Pourvu qu'il en reste encore assez pour tout dévorer. Goulûment seconde par seconde. Ciel terre et tout le bataclan. Plus miette de charogne nulle part. Léchées babines baste. Non. Encore une seconde. Rien qu'une. Le temps d'aspirer ce vide. Connaître le bonheur³³⁷.

³³⁰ *L'Innommable, op.cit.*, p. 76.

³³¹ *L'Innommable, op.cit.*, p. 26.

³³² *L'Innommable, op.cit.*, p. 76. Ailleurs, le narrateur précise que, bien qu'il soit « bien pourvu d'analgésiques », il refuse toutefois de se « permettre la dose mortelle qui aurait coupé court à ma fonction » (*L'Innommable, op.cit.*, p. 56). Pour sa part, Malone déclare ceci : « Je mourrais aujourd'hui même, si je le voulais, rien qu'en poussant un peu, si je pouvais vouloir, si je pouvais pousser. Mais autant me laisser mourir, sans brusquer les choses » (*Malone meurt, op. cit.*, p. 7).

³³³ « Disons qu'ils ne parviennent pas vraiment à mourir et que c'est de là que vient cette extrême tristesse » (NB, p. 107 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, p. 82).

³³⁴ *Molloy, op. cit.*, p. 35.

³³⁵ *L'Innommable, op.cit.*, p. 63.

³³⁶ *L'Innommable, op.cit.*, p. 183. Voir aussi : « Et cela ne m'étonnerait pas que les grandes paralysies classiques comportent des satisfactions analogues et même peut-être encore plus bouleversantes. Être vraiment enfin dans l'impossibilité de bouger, ça doit être quelque chose! J'ai l'esprit qui fond quand j'y pense. Et avec ça une aphasie complète! Et peut-être une surdité totale! Et qui sait, une paralysie de la rétine! Et très probablement la perte de la mémoire! Et juste assez de cerveau resté intact pour pouvoir jubiler! » (*Molloy, op. cit.*, pp. 190-191).

³³⁷ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 76.

4.2.2. « La minuscule promesse de bonheur » : le *moment utopique* de la mimésis beckettienne

« De temps en temps, j'allais à la fenêtre, j'écartais les rideaux, et je regardais dehors. Mais vite, je regagnais le fond de la pièce, là où il y avait le lit. Je me sentais mal à l'aise, au fond de tout cet air, et perdu au seuil de perspectives innombrables et confuses ». (*L'expulsé*)

Nous nous sommes attardés, jusqu'à présent, à la lente descente du héros beckettien dans l'asile de son intériorité : à son assombrissement progressif, puis au gouffre sans fond dans lequel il finit par s'installer. C'est-à-dire au le passage du « gris trouble³³⁸ » au « plein noir³³⁹ ». Et pour cause, puisque les héros beckettien finissent toujours par emprunter la voie la plus sombre. Même les plus intrépides souhaitent, tôt ou tard, rentrer au bercail : Mercier et Camier se lancent aveuglément à l'aventure (« Une seule chose comptait : partir³⁴⁰ »), mais se mettent à l'abri dès la première intempérie³⁴¹ et voudront ensuite, à tour de rôle, faire marche arrière³⁴²; Estragon caresse vaguement le rêve d'un autre exil (« J'ai toujours voulu me promener dans l'Ariège³⁴³ »), mais sait se rendre à la raison (« Alors fous-moi la paix avec tes paysages! Parle-moi du sous-sol!³⁴⁴ »); la quête de *L'innommable* est incessante (« [...] je suis toujours en train de chercher quelque chose, c'est fastidieux, à la fin, et ça ne fait que commencer³⁴⁵ »), mais elle le ramène encore et toujours à la sûreté de l'intériorité (« Vite un endroit. Sans accès, sans issue, endroit sûr. [...] Ne sentant rien, ne sachant rien, ne pouvant rien, ne voulant rien³⁴⁶ »). Bien sûr, la noirceur est plus ou moins pleine, selon le cas : mais aucun héros beckettien ne sortira de l'ombre.

Cela dit, la nuit n'est jamais tout à fait tombée : « [i]l reste toujours quelque chose. De toute chose. Quelques restes³⁴⁷ ». Car s'il descend toujours plus profondément dans l'abîme, le héros beckettien se laisse toutefois interpeller par ce qui, de l'extérieur, vient momentanément interrompre sa chute : un faible signal, un lointain écho, une sourde rumeur suffisent à le

³³⁸ *Mercier et Camier, op. cit.*, p. 181.

³³⁹ *Molloy, op. cit.*, p. 17.

³⁴⁰ *Mercier et Camier, op. cit.*, p. 34.

³⁴¹ *Mercier et Camier, op. cit.*, p. 13.

³⁴² *Mercier et Camier, op. cit.*, p. 50.

³⁴³ *En attendant Godot, op. cit.*, p. 114.

³⁴⁴ *En attendant Godot, op. cit.*, p. 86.

³⁴⁵ *L'Innommable, op. cit.*, p. 168.

³⁴⁶ *L'Innommable, op. cit.*, p. 103.

³⁴⁷ *Oh les beaux jours, op. cit.*, p. 63.

troubler. Sa chute est donc intermittente : « [c]e n'est pas une spirale, mon chemin, là aussi je me suis gouré, mais des boucles irrégulières³⁴⁸ ». C'est que le héros beckettien reste, malgré ses intentions les plus sombres, étrangement fasciné par tout indice, même le plus faible, lui rappelant le grand monde : « aux aguets d'on ne sait quoi³⁴⁹ », dit *L'Innommable*, ou « sur le demi-qui-vive³⁵⁰ », comme le veut Winnie. De là la curiosité morbide avec laquelle il envisage ces voix et ces bruits qui, dans la mesure où ils font entendre ce qu'il fuit, fascinent autant qu'ils effraient. En effet, le héros beckettien envisagera toujours les échos du dehors avec un mélange de considération obsessive et d'appréhension : ils témoignent d'une possibilité autre (« Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir³⁵¹ », dit *L'Innommable*, s'offrant une rare consolation), mais c'est justement celle-là qu'il doit, pour mieux chuter, bloquer (« On ne veut pas d'espoir ici, ça gênerait tout³⁵² », se ravise-t-il rapidement). Puisque l'extériorité serait, potentiellement, l'occasion d'une extériorisation (« Un visage, comme ce serait encourageant, si ça pouvait être un visage, de loin en loin³⁵³ »), elle menace celui qui veut mourir au monde (« Rien ne me dérange jamais. Néanmoins je suis inquiet. Rien ne change ici depuis que je suis ici, mais je n'ose en conclure que rien ne changera jamais³⁵⁴ »). L'inquiétante étrangeté de l'hétérogène devient donc, en même temps qu'une promesse qui ne peut être tenue (« Si seulement il y avait une chose, mais voilà, il n'y en a pas³⁵⁵ »), un piège (« C'est encore un piège, pour que je me retrouve soudain, crrac, pris parmi les vivants³⁵⁶ »). C'est là la tension, constante, au sein de laquelle se maintient le héros beckettien, captivé et rebuté à la fois par ce qu'il se refuse : l'inconnu porte un dernier espoir, certes, mais pour celui qui aspire au néant, « l'espoir [...] est la disposition infernale par excellence³⁵⁷ ». Autrement dit, le dehors pourrait donner lieu à une sortie hors du moi, mais pour celui qui s'acharne à se préserver en lui-même, elle risque de l'emporter :

³⁴⁸ *L'Innommable, op.cit.*, p. 67.

³⁴⁹ *L'Innommable, op.cit.*, p. 142.

³⁵⁰ *Oh les beaux jours, op. cit.*, p. 38.

³⁵¹ *L'Innommable, op.cit.*, p. 78.

³⁵² *L'Innommable, op.cit.*, p. 125.

³⁵³ *L'Innommable, op.cit.*, p. 126.

³⁵⁴ *L'Innommable, op.cit.*, p. 11.

³⁵⁵ *L'Innommable, op.cit.*, p. 180.

³⁵⁶ *L'Innommable, op.cit.*, p. 98.

³⁵⁷ *Molloy, op. cit.*, p. 181.

Si à force de m'enrouler je vais fatalement finir par me trouver coincé, incapable d'aller plus loin sous peine de diminuer de volume ou de rentrer littéralement en moi-même, et partant forcé, le mot n'est pas trop fort, de m'immobiliser, par contre une fois lancé dans l'autre sens ne devrais-je pas normalement me dérouler à l'infini, sans que jamais rien ne puisse y mettre fin [...]

Mais il y a, comme toujours, pire encore. C'est que plus la conscience exclut l'extériorité, plus celle-ci s'avère troublante, et plus, en retour, elle doit être exclue : ce qui précipite la chute. En effet, à mesure que la conscience s'engouffre en elle-même, les indices qui lui parviennent, parce qu'indistincts, deviennent tout à la fois plus intrigants et plus inquiétants : lorsque l'extériorité s'opacifie, les formes deviennent fantômes, les voix deviennent murmures. Ainsi, dans le regard crépusculaire de celui qui veut sombrer en lui-même (dans « l'œil de l'inerte³⁵⁸ »), le dehors se transforme progressivement en une masse informe et anonyme (en « boue noire bouillonnante³⁵⁹ », en « noire vastitude³⁶⁰ », en « nuit noire sans issue³⁶¹ »), ce qui la rend, progressivement, plus attrayante et plus effrayante. Par exemple, alors que la naïveté de Winnie lui permet de fonder ses espoirs sur les quelques bruits, encore assez isolés pour être discernés, qui lui parviennent, Malone, du plus profond de lui-même, n'y entend qu'une clameur confuse :

Quelquefois j'entends des bruits. (*Expression d'écoute. Voix normale*). Mais pas souvent (*Un temps*.) Je les bénis, je bénis les bruits, ils m'aident à...tirer ma journée. (*Sourire*.) Le vieux style! (*Fin du sourire*.) Oui, ce sont de beaux jours, les jours où il y a des bruits. (*Un temps*.) Je pensais autrement...(un temps)...je dis, je pensais autrefois qu'ils étaient dans ma tête. (*Sourire*.) Mais non. (*Sourire plus large*.) Non non. (*Fin du sourire*.) Ça c'était logique. (*Un temps*.) La raison. (*Un temps*.) Je n'ai pas perdu la raison. (*Un temps*.) Pas encore. (*Un temps*.) Pas toute. (*Un temps*.) Il m'en reste. (*Un temps*.) Des bruits. (*Un temps*.) Comme des petits...effritements, des petits...éboulements. (*Un temps. Bas*.) Ce sont les choses, Willie. (*Un temps. Voix normale*.) Dans le sac, hors le sac. (*Un temps*.) Ah oui, les choses ont leur vie, voilà ce que je dis toujours les choses ont une vie³⁶².

[L]es bruits du monde, si divers en eux-mêmes et que je savais si bien distinguer les uns des autres, à force peut-être d'être toujours les mêmes se sont fondus en un seul, jusqu'à ne plus être qu'un seul grand bourdonnement continu. Le volume sonore perçu restait sans doute le même, j'avais seulement perdu la faculté de le décomposer. Les bruits de la

³⁵⁸ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 26.

³⁵⁹ SAMUEL BECKETT, *Solo*, dans *Catastrophe et autres dramaticules*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 35.

³⁶⁰ *Solo, op. cit.*, p. 33.

³⁶¹ *Oh les beaux jours, op. cit.*, p. 72.

³⁶² *Oh les beaux jours, op. cit.*, pp. 64-65.

nature, ceux des hommes et même les miens propres, tous se mélangeaient dans un seul et même galimatias effréné³⁶³.

Ou encore, si cette même Winnie, encore assez candide pour y voir clair, peut toujours s'émerveiller devant le passage d'une fourmi, et regretter son départ, Hamm, aveugle, ne tolère pas la moindre puce :

Tiens! Qu'est-ce que je vois là? (*Penchant la tête vers la terre, incrédule.*) On dirait de la vie! (*Elle cherche ses lunettes, les chausse, regarde de plus près. Un temps.*) Une fourmi! (*Elle recule. Voix aiguë.*) Willie, une fourmi, vivante! (*Elle cherche la loupe, la ramasse, la braque sur la fourmi.*) Elle s'est sauvée!³⁶⁴

CLOV (*avec angoisse, se grattant*). – J'ai une puce!

HAMM. – Une puce! Il y a encore des puces?

CLOV (*se grattant*). – À moins que ce ne soit un morpion.

HAMM (*très inquiet*). – Mais à partir de là l'humanité pourrait se reconstituer! Attrape-la, pour l'amour du ciel!

CLOV. – Je vais chercher la poudre³⁶⁵.

Cette dialectique infernale – plus le dehors est éloigné, plus son éloignement le rend saisissant, et plus il doit être éloigné – aide à comprendre pourquoi le cogito beckettien est à ce point souffrant : c'est que la pensée cherche désespérément à s'accrocher à ce qu'elle cherche par ailleurs, et plus désespérément encore, à bannir. Elle se lance donc vers un possible qu'elle doit du même coup bloquer. C'est ainsi que, n'ayant pas de point d'appui, elle tourne à vide : faute d'engrangement, elle ne peut pas se devancer, mais fait retour sur elle-même, compulsivement, et s'enfonce d'autant plus rapidement dans son gouffre intérieur qu'elle voudrait y trouver une issue. Pour le dire autrement : naufragée, elle se noie d'autant plus rapidement qu'elle se débat vigoureusement. C'est qu'il lui manque la médiation d'un élément *extrasubjectif* qui lui permettrait d'entretenir un rapport à soi qui serait autre chose qu'une identité perpétuelle à soi : « L'œil collé à l'une ou l'autre fenêtre ne voit que rideaux noirs. Longuement immobile contre la porte il écoute. Rien. Cogne. Personne. Guette en vain la nuit la moindre lueur. Rentre enfin dans son pays et avoue, Personne³⁶⁶ ». Il ne peut pas

³⁶³ *Malone meurt, op. cit.*, p. 54.

³⁶⁴ *Oh les beaux jours, op. cit.*, p. 36.

³⁶⁵ *Fin de partie, op. cit.*, p. 50.

³⁶⁶ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 15.

tirer de lui-même la *chose* qui lui permettrait de sortir de lui-même : « Non, il faut que ça bouge, quelque *chose*, dans le monde, moi c'est fini³⁶⁷ ». S'il espère secrètement se transcender (« [...] c'est dans les choses possibles dans ce monde si peu possible oui monde que peut-on souhaiter de plus une chose possible voir une chose possible la voir la nommer³⁶⁸ »), il s'acharne pourtant à bloquer toutes les sorties. C'est pourquoi il doit constamment freiner ses propres élans : se sachant « épris de vérité³⁶⁹ », aux prises avec de « folles prétentions de tirer quelque chose au clair³⁷⁰ », ou encore, « la proie d'une véritable préoccupation, comme qui dirait un besoin de savoir³⁷¹ », il ne peut se soumettre à la tentation de cette « traître pensée³⁷² » puisqu'il sait, aussi, qu'il ne pourra sauter par dessus la clôture monadique derrière laquelle il s'enferme qu'au prix de sa dissolution. « Quelque part dans cette confusion la pensée s'acharne, loin du compte elle aussi³⁷³ », dit Malone : *loin du compte*, parce qu'elle ne peut chercher qu'en elle-même, là où elle ne trouve qu'elle-même. Ainsi, dans la mesure où elle tend à porter la conscience vers ce qu'elle n'est pas, la pensée, au final, en vient à faire obstacle à la chute : « Si je me mets à vouloir réfléchir je vais rater mon décès³⁷⁴ ». Le cogito, dès lors, devient son propre paria, la voix qui porte l'espoir menaçant de l'extériorité, et qu'il faut taire : « Car ne rien savoir, ce n'est rien, ne rien vouloir savoir non plus, mais ne rien pouvoir savoir, savoir ne rien pouvoir savoir, voilà par où passe la paix, dans l'âme du chercheur incurieux³⁷⁵ ». La voix de *L'innommable* offre sans doute la description la plus saisissante de cette pensée qui veut et qui ne veut plus en être une :

Je fais de mon mieux, je suis en train d'échouer, encore une fois. Ça ne me fait rien d'échouer, j'aime bien ça, seulement je voudrais me taire. [...] Mais paisiblement, en vainqueur, sans arrière-pensée. Ce serait la bonne vie, la vie enfin. [...] On m'a donné un pensum, à ma naissance peut-être, pour me punir peut-être, ou sans raison spéciale, parce qu'on ne m'aime pas, et j'ai oublié en quoi il consiste. Mais me l'a-t-on jamais spécifié? Presse, mon ami, presse bien fort, n'abuse pas, mais presse encore un peu, il

³⁶⁷ *Oh les beaux jours*, p. 72. [Nous soulignons]

³⁶⁸ BECKETT, Samuel, *Comment c'est*, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 128.

³⁶⁹ *Molloy*, *op. cit.*, p. 44.

³⁷⁰ *Molloy*, *op. cit.*, p. 42.

³⁷¹ *L'Innommable*, *op. cit.*, p. 13.

³⁷² *Molloy*, *op. cit.*, p. 36.

³⁷³ *Malone meurt*, *op. cit.*, p. 19.

³⁷⁴ *Malone meurt*, *op. cit.*, p. 12.

³⁷⁵ *Molloy*, *op. cit.*, p. 85.

s'agit de toi peut-être. Quelque fois je me dis toi, si c'est moi qui parle. Tu touches peut-être au but³⁷⁶.

Mais, bien sûr, elle ne touchera jamais au but, puisque celui-ci a été placé hors d'atteinte. Elle sera donc, au bout du compte, forcée d'admettre son enfermement : « [...] il n'y a que moi, il n'y a jamais eu que moi, je veux dire ici, ailleurs je ne dis pas, ailleurs je n'ai jamais été³⁷⁷ ». L'extériorité ne peut dès lors se manifester que dans et par son exclusion; l'occasion ne se présente qu'une fois ratée³⁷⁸.

C'est en ce sens que, chez Beckett, la possibilité de ce qui pourrait être autre, le possible, ne se laisse entrevoir, précisément, qu'au moment de sa suppression. La faible lueur au loin n'est ni le passé, ni l'avenir : c'est un présent qui s'éteint. Ou pour parler comme Winnie, le bruit de choses est celui « de petits...effritements, de petits...éboulements³⁷⁹ ». Ainsi, les « restants », même s'ils rappellent au héros beckettien ce qu'il a délaissé, ne sont pourtant pas les vestiges d'une vie perdue ou les reliquats de ce qui fût : ce sont les ruines du *ce-qui-est* puis, par là même, le signe chiffré de ce qui pourrait être. La nuance est cruciale : l'extériorité exclue par le héros beckettien ne porte pas le souvenir d'un passé moins sombre, mais elle livre le témoignage de ce qui, en son propre sein, s'y éteint; de ce qui, au moment présent, est rendu impossible. Autrement dit, elle ne conserve pas la résonance de ce qui a été déjà perdu, mais fait retentir le bruit du bannissement. C'est ainsi qu'il faut comprendre les appels du dehors chez Beckett : comme faisant entendre la réduction au silence.

C'est donc dire, aussi, que chez Beckett, l'espoir d'un autrement n'est permis qu'à celui qui, plutôt que de s'imaginer abstraitement le meilleur, fixe obstinément le pire : « La

³⁷⁶ *L'Innommable, op.cit.*, p. 39.

³⁷⁷ *L'Innommable, op.cit.*, p. 193.

³⁷⁸ Par ailleurs, le héros beckettien espère encore attraper une dernière bouée : ses possessions. C'est bien connu, les héros beckettien partagent presque tous la même compulsion, celle qui consiste à fétichiser leurs possessions, et à en dresser, avec une méticulosité malade, l'inventaire exhaustif. Quelques exemples : Winnie énumère sans cesse le contenu de son sac, Vladimir cherche en vain quelque chose dans son chapeau, Molloy est obsédé par ses « pierres à sucer ». Il faudrait y voir, selon nous, une autre tentative, ratée, d'entrer en contact avec le dehors. Plus exactement, il faudrait y voir deux intentions contradictoires : d'une part, une volonté de s'accrocher à autre chose que le soi (de sortir l'isolement solipsiste), mais qui s'annule, dans la mesure où elle s'accompagne, d'autre part, d'une volonté d'aplanir l'inquiétante altérité de cet « autre chose » (de domestiquer l'hétérogène dans et par son appropriation). Autrement dit : le héros beckettien pressent dans ses objets l'occasion d'une éventuelle extériorisation, mais ne peut envisager cette possibilité qu'en la bloquant, c'est-à-dire, qu'en incorporant de force ce vers quoi elle devrait s'ouvrir. Ou encore : il voudrait se fixer à l'extériorité, mais il ne peut ce faire qu'en l'entraînant dans sa chute. Chaque retour sur l'objet, chaque dénombrement est l'amorce d'un mouvement vers la chose, mais cette tentative, dans la mesure où elle passe par un désir d'appropriation, est à chaque fois avortée.

³⁷⁹ *Oh les beaux jours, op. cit.*, p. 65.

négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire³⁸⁰ ». Ou encore : « Si l'on présente la négativité absolue, sans la moindre réserve, il en sort quelque chose de rassurant, une vérité sans mensonge. Il y a là quelque chose de libérateur³⁸¹ ». Le regard de Beckett, non pas malgré son caractère sombre, mais en raison de celui-ci, permet d'entrevoir ce que la noirceur recouvre. Il conserve son potentiel utopique, non pas en présentant de manière positive de nouveaux possibles, mais en le représentant sous forme de ruines, autrement dit, en rappelant que « l'utopie se réfugie dans la force de la négation, dans l'interdiction qui frappe son nom; que la lumière puisse être sauvée dans la nuit, le bonheur dans l'ascèse, l'harmonie dans la dissonance³⁸² ». Comme Kafka, Beckett « [...] n'esquisse pas directement l'image de la société qui s'annonce – comme tout grand art, son œuvre s'abstient d'imaginer l'avenir -, mais il fait un montage des produits résiduels que le nouveau en voie de formation élimine du présent en voie de disparition³⁸³ ». C'est en empruntant la sombre allure de la non-vérité du *ce-qui-est*, qu'elle peut ensuite créer, négativement, l'étincelle d'une contre-vérité.

4.2.3. « Que cela pue l'artifice » : le *moment autophage* de la mimésis beckettienne

« [L]es mots sont partout, dans moi, hors moi [...] impossible de les arrêter, impossible de s'arrêter, je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres, quels autres, l'endroit aussi, l'air aussi, les murs, le sol, le plafond, des mots, tout l'univers est ici, avec moi [...] des mots, je suis tous ces mots, tous ces étrangers, cette poussière de verbe, sans fond où se poser ». (*L'Innommable*)

Dans les deux sections précédentes, nous avons voulu identifier le *moment expressif* de la mimésis beckettienne (qui donne à voir la lente descente d'une subjectivité sombrant en elle-même) et le *moment utopique* qu'il recèle (qui laisse entrevoir, par contraste, le potentiel que ruine cette chute). Mais il existe une troisième « couche mimétique » au sein du texte beckettien : dans la mesure où, chez Beckett, « l'écriture *fait sien* le point de vue solipsiste³⁸⁴ », elle ne se contente pas de re-présenter la captivité de la conscience, mais

³⁸⁰ MM, p. 333 / GS 4, p. 283.

³⁸¹ NB, p. 19 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, p. 24. [Traduction modifiée]

³⁸² QUF, p. 159 / GS 16, p. 380.

³⁸³ PRI, p. 266 / GS 10.2, p. 262.

³⁸⁴ NB, p. 145 / *Frankfurter Adorno Blätter III, op. cit.*, p. 108. [Nous soulignons]

l'incorpore au plus profond de sa facture formelle. Autrement dit, elle ne prend pas simplement la négativité pour contenu, mais s'assure de ce que sa forme en soit, de part en part, traversée. C'est d'ailleurs là, selon Beckett lui-même, ce qui distingue, malgré leurs similitudes, sa pratique artistique de celle d'un Kafka, chez qui le négatif est « dans la forme » sans être « derrière la forme³⁸⁵ », c'est-à-dire chez qui l'hétéronomie est présentée dans la fable sans être intégrée au matériau qui la porte. Il ne suffit pas, pour Beckett, d'exprimer l'aliénation d'une subjectivité qui se refuse au réel : encore faut-il que le *dire* qui porte cette aliénation soit lui-même aliéné. Plus exactement, il faudrait voir dans les transformations successives que subit, au fil des textes, la *narrativité* beckettienne, une mise en forme progressive de la perspective solipsiste : en effet, la voix narrative chez Beckett est marquée non seulement par une autoréflexivité accrue (elle se montre, en pointant toujours plus explicitement vers ses propres artifices, mimant l'acte même de narrer), mais par une conscience critique de soi qui l'oblige à s'annuler (elle refuse, trop consciente des illusions qu'elle entretient, de se mettre en œuvre). Ainsi, à force de faire retour, réflexivement, sur elle-même, elle s'engage dans un processus de désillusion qui l'oblige non seulement à interroger, par une *métamimésis*, sa propre forme, mais qui la conduit, par une *dénarration* continue, à se nourrir de sa propre négation.

En effet, entre les premiers grands romans (*Murphy* [1938], *Watt* [1945], *Mercier et Camier* [1946]) et les dernières proses (Compagnie [1980], *Mal vu mal dit* [1981], *Cap au pire* [1982]), en passant par la grande trilogie des années 1950 (*Molloy* [1951], *Malone meurt* [1952], *L'Innommable* [1953]), les voix narratives sont multiples, et de plus en plus nombreuses au fil des textes. Tout de même, un glissement constant s'opère, lentement mais sûrement, au sein de la perspective narrative beckettienne : le narrateur, à force de s'interroger, en vient à se retirer, malgré lui, son statut privilégié. Cette rétrogradation est progressive : d'abord effacé, le narrateur commence par s'immiscer discrètement dans son récit, puis se présente en toute transparence comme seul porteur de celui-ci, pour enfin se déclarer incapable

³⁸⁵ “I've only read Kafka in German – serious reading – except for a few things in French and English – only *The Castle* in German. I must say it was difficult to get to the end. The Kafka hero has a coherence of purpose. He's lost but he's not spiritually precarious, he's not falling to bits. My people seem to be falling to bits. Another difference. You notice how Kafka's form is classic, it goes on like a steamroller – almost serene. *It seems* to be threatened the whole time – but the consternation is in the form. In my work there is consternation behind the form, not in the form” (Entretien avec Israel Shenker *New York Times*, 5 mai 1956, Section II, 1, 3). Adorno rapporte aussi une critique semblable, suite à ses entretiens avec Beckett (NB, p. 122-123 / *Frankfurter Adorno Blätter III*, op. cit., p. 93)

de le porter à lui seul. Ou encore : d'abord caché en coulisses, il entre en scène, puis se met en scène se mettant en scène, puis cherche à sortir de scène.

Pour commencer, donc, Murphy nous est présenté à la troisième personne par un narrateur omniscient détaché du récit (« Murphy avait récemment étudié en Irlande, à la ville de Cork, chef-lieu du comté du même nom³⁸⁶ »), qui est encore fort et fier de son autorité : il décrit l'esprit de son protagoniste, dans le détail, comme s'il y était (« Hélas le moment est venu où il faut essayer de justifier l'expression "esprit de Murphy", [...] [et le décrire] tel qu'il se sentait et s'imaginait³⁸⁷ »), il fait preuve d'un savoir encyclopédique (« Murphy avait occupé à Hanovre [...] une mansarde dans la belle maison renaissance de la Schmiedestrasse où avait vécu, mais surtout était mort, Gottfried Wilhelm Leibniz³⁸⁸ »), il fournit des indications infratextuelles fiables (« Car c'était seulement le corps apaisé qu'il pouvait commencer à vivre dans son esprit, à la façon décrite au chapitre 6³⁸⁹ ») et il n'hésite pas à justifier ses propres stratégies (« En lui consacrant à ce point une section à lui seul, nous n'aurons plus à en faire l'apologie³⁹⁰ »). Ici, donc, le narrateur surplombe son récit, en pleine possession de ses moyens diégétiques. Or, comme le souligne à juste titre O. Bernal, à partir de la deuxième partie de *Watt*, le narrateur et son héros entrent en collision³⁹¹ : peu à peu, le sujet-narrateur est placé devant l'objet-héros comme devant une énigme, si bien qu'il éprouve pour la première fois des difficultés à s'assumer, à se poser comme président, seul, à son récit. Alors qu'au début du roman, la voix narrative est encore celle, centrée et savante, de l'auteur, une distance s'installe tranquillement entre le héros et son narrateur, celui-ci devant s'avouer dépendant de celui-là :

Et si Watt n'avait pas su que la clef d'Erskine n'était pas une clé simple, alors moi non plus je ne l'aurais pas su, ni le monde. Car tout ce que je sais au sujet de Monsieur Knott, et de tout ce qui touchait à Watt, c'est de Watt que je le tiens, et de Watt seul. Et si je n'ai pas l'air d'en savoir long au sujet de Monsieur Knott, et de Watt, et de tout ce qui touchait à eux, c'est parce que Watt n'en savait pas long, sur ces sujets, ou qu'il préférerait ne pas le dire³⁹².

³⁸⁶ *Murphy, op. cit.*, p. 8.

³⁸⁷ *Murphy, op. cit.*, p. 81.

³⁸⁸ *Murphy, op. cit.*, p. 119.

³⁸⁹ *Murphy, op. cit.*, p. 8.

³⁹⁰ *Murphy, op. cit.*, p. 81.

³⁹¹ BERNAL, Olga, *Langage et fiction dans le roman de Beckett*, Paris, Gallimard, 1969, p. 94.

³⁹² BECKETT, Samuel, *Watt*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 129.

Ainsi toujours, quand l'impossibilité où je me trouve, où Watt se trouvait, moi de savoir ce que je sais, Watt de savoir ce qu'il savait, semble absolue, et insurmontable, et indéniable, et incoercible, on pourrait démontrer par $A > B$ que moi je le sais parce que Watt me l'a dit, et que Watt le savait parce que quelqu'un le lui avait dit, ou parce qu'il l'avait trouvé tout seul. Car moi je ne sais rien, à ce propos, sauf ce que Watt m'a dit³⁹³.

L'édifice narratif se met donc, tranquillement, à trembler. Car si ces passages marquent un point de rupture, c'est non seulement que le narrateur y perd ses anciennes prétentions à l'omniscience, mais qu'il s'y présente comme se dissociant de son propre propos, comme se rendant étranger à celui-ci. Ce sont les premiers moments d'une tendance qui s'alourdira par la suite : la prose de Beckett, dès l'immédiat après-guerre, sera marquée par une précarisation progressive de la voix narrative qui s'aliène son propre discours à mesure qu'elle en prend conscience et qui, par conséquent, en vient à céder ses compétences narratives. De cette manière, l'instance narrative sera non seulement amenée à marquer ses distances par rapport à ce qu'elle narre, mais à problématiser l'acte même de narrer : en s'apercevant de ses artifices, elle voudra, aussi, les désavouer. En empruntant ainsi une « rhétorique du discrédit³⁹⁴ », elle en viendra non seulement à devenir son propre public, mais aussi son propre détracteur. Cette tendance à l'autodénonciation est déjà évidente avec *Mercier et Camier* : la voix narrative y prétend certes, encore, jouir d'un statut particulier (« Le voyage de Mercier et Camier, je peux le raconter si je veux, car j'étais avec eux tout le temps³⁹⁵ »), mais elle doit tout de même modérer les attentes (« Certaines choses, nous ne les saurons jamais avec certitude³⁹⁶ »), se faire rassurer (« Est-ce clair?³⁹⁷ »), prendre ses précautions (« Qu'aucun souci d'ordonnance, ou d'harmonie, ne nous en détourne jamais, pour l'instant³⁹⁸ »), se raviser (« Réflexion faite, [le patron] n'était peut-être qu'un employé³⁹⁹ ») et surtout, se blâmer (« Que cela pue

³⁹³ Watt, *op. cit.*, p. 132.

³⁹⁴ Nous empruntons l'expression à WESSLER, Éric (*La littérature face à elle-même. L'écriture spéculaire de Samuel Beckett*, Amsterdam-New-York, Éd. Faux titre, 2009, p. 259) qui l'emprunte à son tour à PINGAUD, Bernard (« Dire c'est inventer », *Quinzaine Littéraire*, no. 67, 1969, pp. 5-6).

³⁹⁵ *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 7.

³⁹⁶ *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 12.

³⁹⁷ *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 182.

³⁹⁸ *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 96.

³⁹⁹ *Mercier et Camier*, *op. cit.*, p. 32.

l'artifice⁴⁰⁰ »). N'osant plus assumer une position verticale, elle préfère pointer, horizontalement, vers elle-même, comme si elle voulait se trahir, comme si elle voulait se montrer mimant ses fonctions narratives. Comme si, autrement dit, à force de faire retour sur elle-même, elle débusquait, insensiblement, son propre mythe, et ne pouvait continuer à entretenir ses illusions qu'à condition d'expié sa faute auprès du narrataire en lui avouant ses astuces. Qu'à condition, donc, de s'autoparodier.

Avec la grande trilogie des années 1950, ce processus de désenchantement passe entre autres par une démultiplication des niveaux narratifs, qui contribue à décentrer l'autorité du narrateur : celui-ci en vient à se présenter alternativement comme le protagoniste, l'auteur et le commentateur de récits qui s'enchâssent, mais sans jamais se poser comme une force concentrique, c'est-à-dire comme une intelligence organisationnelle tout-englobante. Le « Je » effacé des débuts fait ainsi place à une multiplicité de moi dont chacun est en dialogue avec lui-même mais dont aucun n'ose se poser en autorité unique : ils sont tous pris dans un rapport réflexif à eux-mêmes. Cela est particulièrement vrai de Malone : de prime abord, il raconte son récit personnel (« Je serai quand même bientôt tout à fait mort enfin⁴⁰¹ »), mais celui-ci consiste principalement à inventer des histoires (« Je pense que je pourrai me raconter quatre histoires, chacune sur un thème différent⁴⁰² »); surtout, dans les deux cas, il commente constamment ses efforts, si bien qu'il se raconte racontant son récit personnel (« Je ne voulais pas écrire, mais j'ai fini par m'y résigner. C'est pour savoir où j'en suis, où il en est⁴⁰³ ») et se raconte racontant ses histoires (« Je vais chercher à tête reposée les raisons pour lesquelles Sapo ne fut pas renvoyé, alors qu'il méritait amplement de l'être⁴⁰⁴ »). Mais cette polyphonie n'est orchestrée par aucune voix centrale, le récit personnel de Malone étant précisément le récit de ses difficultés à se dire. Ainsi, pour emprunter des distinctions à la narratologie de G. Genette, les récits qui nous sont présentés sont alternativement *autodiégétiques* (la voix narrative est le protagoniste de son propre récit) et *métadiégétiques* (les récits s'enchâssent), mais l'instance narrative censée y présider n'arrive jamais à accéder au niveau

⁴⁰⁰ Mercier et Camier, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁰¹ Malone meurt, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰² Malone meurt, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁰³ Malone meurt, *op. cit.*, p. 55

⁴⁰⁴ Malone meurt, *op. cit.*, p. 25.

hétérodiégétique qui lui permettrait, depuis une position de surplomb, d’asseoir son autorité⁴⁰⁵. C’est donc une polyphonie qui, en faisant éclater les perspectives, retire à la narrativité, une fois de plus, ses prérogatives habituelles : incertaines, les voix censées conduire leurs récits se censurent (« Non, je ne peux pas rapporter ces échanges imbéciles⁴⁰⁶ »), s’épuisent (« Encore un petit effort⁴⁰⁷ »), se découragent (« Quel ennui⁴⁰⁸ »), s’impatiente (« Je ne dirai pas la suite, car je suis las de cet endroit et je veux aller ailleurs⁴⁰⁹ »), demandent pardon (« Je m’excuse de ces détails⁴¹⁰ »), cherchent leurs mots (« Au bout il y avait deux renforcements, non, ce n’est pas le mot⁴¹¹ »), s’étonnent d’eux-mêmes (« Curieux ce soudain présent⁴¹² »; « Tiens je ne m’attendais pas à ça⁴¹³ »; « Que tout cela est vraisemblable⁴¹⁴ »), donnent de vagues indications (« [...] voir plus haut quelque part⁴¹⁵ ») et font acte de contrition (« J’ai eu tort d’en parler⁴¹⁶ »; « J’ai menti en disant que j’avais des dindes, etc.⁴¹⁷ »). Parce que fragmentées, les voix narratives sont aussi, de ce fait, fragilisées : enfermées en elles-mêmes, elles ne peuvent occuper la position centrale qui leur revient et restent en périphérie de leurs propres propos.

C’est à un point tel que, avec *L’Innommable*, il ne reste plus de l’instance narrative qu’une présence fantomatique qui, en faisant compulsivement retour sur elle-même, semble être incapable de se mettre en œuvre. C’est-à-dire incapable de se poser comme le « Je » unique et unifié pouvant assumer son propos comme étant, précisément, le sien : « [...] c’est la faute des pronoms, il n’y a pas de nom pour moi, pas de pronom pour moi, [...] il s’agit de quelqu’un, ou il s’agit de quelque chose, voilà enfin, qui n’est pas là⁴¹⁸ ». La voix narrative

⁴⁰⁵ GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, pp. 251-253.

⁴⁰⁶ *Molloy*, op. cit., p. 43.

⁴⁰⁷ *Malone meurt*, op. cit., p. 154.

⁴⁰⁸ *Malone meurt*, op. cit., p. 20.

⁴⁰⁹ *Molloy*, op. cit., p. 30.

⁴¹⁰ *Molloy*, op. cit., p. 84.

⁴¹¹ *Molloy*, op. cit., p. 81.

⁴¹² *Mercier et Camier*, op. cit., p. 182.

⁴¹³ *Molloy*, op. cit., p. 19.

⁴¹⁴ *Malone meurt*, op. cit., p. 42.

⁴¹⁵ *Malone meurt*, op. cit., p. 79.

⁴¹⁶ *Molloy*, op. cit., p. 39.

⁴¹⁷ *Molloy*, op. cit., p. 173.

⁴¹⁸ *L’Innommable*, op. cit., p. 195.

s'appelle, mais ne se reconnaît plus : « Combien sommes-nous finalement? Et qui parle en ce moment? et à qui? et de quoi?⁴¹⁹ ». Elle se cherche, mais en se cherchant, s'enfonce toujours plus profondément en elle-même : « Maintenant il n'y a personne, [...], plus personne, c'est gênant, [...] n'avoir plus personne, personne de qui parler, personne qui vous parle⁴²⁰ ». Tout au plus peut-elle faire « comme si » elle jouissait encore de son ancienne autorité : « Je dis je en sachant que ce n'est pas moi, moi je suis loin⁴²¹ ». Mais la comédie ne dure jamais bien longtemps :

Quand j'y pense, c'est-à-dire, non, je n'ai rien dit, quand j'y pense, au temps que j'ai perdu avec ces paquets de sciure, à commencer par Murphy, qui n'était pas le premier, alors que je m'avais moi, à domicile, sous la main, croulant sous mes propres peau et os, des vrais, crevant de solitude et d'oubli, au point que je venais à douter de mon existence, et encore, aujourd'hui, je n'y crois pas une seconde, de sorte que je dois dire, quand je parle, Qui parle, et quand je cherche, Qui cherche⁴²² [...].

C'est ainsi que le destin du héros beckettien et de la voix narrative beckettienne finissent par se croiser, ou plutôt, se confondre : ils se rencontrent au fond du même gouffre, cherchant la même issue. La transition s'effectue au tout début de *L'innommable*, alors que la voix narrative, ayant congédié ses anciens objets (« Ces Murphy, Molloy et autres Malone, je n'en suis pas dupe⁴²³ »), se penche enfin sur son propre cas (« C'est maintenant que je vais parler de moi, pour la première fois⁴²⁴ »). C'est qu'elle vient de débusquer son dernier mythe, celle d'un narrateur qui pourrait se dissimuler derrière son texte : « [...] on lui a appris à croire, ceci, cela, c'est toujours lui qui parle, Mercier n'a jamais parlé, Moran n'a jamais parlé⁴²⁵ ». Elle vient de détruire, donc, l'illusion la plus constitutive de sa propre parole : « [...] inutile de raconter des histoires, pour passer le temps, [...] on se raconte des histoires, puis on se raconte n'importe quoi, en se disant, Ce ne sont pas des histoires, alors que ce sont toujours des histoires⁴²⁶ ». Or, ce désenchantement, encore une fois, ne l'amène qu'à se perdre

⁴¹⁹ *L'Innommable*, op. cit., p. 136.

⁴²⁰ *L'Innommable*, op. cit., p. 179.

⁴²¹ *L'Innommable*, op. cit., p. 197.

⁴²² *L'Innommable*, op. cit., p. 173.

⁴²³ *L'Innommable*, op. cit., p. 28

⁴²⁴ *L'Innommable*, op. cit., p. 28.

⁴²⁵ *L'Innommable*, op. cit., p. 195.

⁴²⁶ *L'Innommable*, op. cit., p. 163

au monde : de la même façon que les protagonistes beckettien ont toujours cherché en vain à s'ouvrir à une extériorité qu'ils cherchaient par ailleurs à bannir, le narrateur devenu le héros déchu de sa propre narration s'acharne tant bien que mal à s'extérioriser dans un discours dont l'illusion se dissipe. Ainsi reste-t-elle, esseulée, prise entre « l'impossibilité de parler [et] l'impossibilité de me taire⁴²⁷ », c'est-à-dire entre l'impossibilité de s'investir dans un langage qui soit encore sien (« M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrai jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce⁴²⁸) et l'impossibilité de se résoudre au silence (de « surmonter [...] le funeste penchant à l'expression⁴²⁹ »). Car si la voie de sortie la plus directe hors du moi est le mot, celui-ci, comme toute extériorité, lui est devenu étranger, défamiliarisé à force d'être réflexivement ressassé : de là la tension entre la hantise d'un langage hétéronome (« Cependant, j'ai peur, peur de ce que mes mots vont faire de moi, de ma cachette, encore une fois⁴³⁰ ») et le désir toujours frustré du dire (« Cependant je suis obligé de parler. Je ne me tairai jamais. Jamais⁴³¹ »). Comme les mots se transforment en bruits obscènes à force d'être répétés, le langage du narrateur beckettien, à force de faire retour sur lui-même, s'est autoaliéné.

Les dernières proses de Beckett prolongeront cette confrontation entre la voix narrative et elle-même, celle-ci s'investissant dans un langage qu'elle voudrait par ailleurs faire taire : qui veut d'une part ressaisir la parole perdue (« en moi qui furent dehors quand ça cesse de haleter bribes d'une voix ancienne en moi pas la mienne⁴³² »), mais qui aspire d'autre part à l'indifférence du silence (« Pour en mal dire le moins. Moindre. Elle finira par ne plus être. Par n'avoir jamais été. Divine perspective⁴³³ »). Mais si l'obstination impuissante de *L'Innommable* témoignait encore d'une certaine foi, même faible, en la parole poétique (« [...] il faut continuer, je ne peux continuer, je vais continuer⁴³⁴ »), le seul espoir que porte les derniers narrateurs de Beckett est celui du mutisme : « [...] les mots ne viennent pas aucun

⁴²⁷ *L'Innommable, op. cit.*, p. 183

⁴²⁸ *L'Innommable, op. cit.*, p. 63.

⁴²⁹ *L'Innommable, op. cit.*, p. 172.

⁴³⁰ *L'Innommable, op. cit.*, p. 27.

⁴³¹ *L'Innommable, op. cit.*, p. 8.

⁴³² *Comment c'est, op. cit.*, p. 9.

⁴³³ *Mal vu mal dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 67.

⁴³⁴ *L'Innommable, op. cit.*, p. 213.

mot même muet⁴³⁵ ». Comme toujours, l'attrait de l'abîme est trop puissant pour celui qui se refuse au monde : « [...] la vie la vie l'autre dans la lumière que j'aurais eue par instants pas question d'y remonter⁴³⁶ »; « Je reviens à moi à ma place dans le noir⁴³⁷ ». C'est pourquoi, dans *Mal vu mal dit*, la voix narrative doit enfin s'avouer vaincue : épuisée par tant de retours réflexifs (« Encore », « Assez », « Attention », « Du calme », « C'est vague », « Laisser » ,se répète-t-elle sans cesse), elle n'en arrive même plus à percevoir son protagoniste (« Elle »), et préfère se réfugier dans le silence (« [...] dans le noir ami⁴³⁸ ») à s'acharner en vain à raconter des chimères :

Déjà tout s'emmêle. Choses et chimères. Comme de tout temps. S'emmêle et s'annule. Malgré les précautions. Si seulement elle pouvait n'être qu'ombre. Ombre sans mélange. Cette vieille si mourante. Si morte. Dans le manicomme du crâne et nulle part ailleurs. Où plus de précautions à prendre. Plus de précautions possibles. Internée là avec le reste. Cabanon caillasse et tout le bazar. Et le guetteur. Comme tout serait simplement alors. Si tout pouvait n'être qu'ombre. Ni être ni avoir été ni pouvoir être.

En somme, donc, des premières narrations, centrées et assurées, aux dernières, chancelantes et complexées, la voix narrative se rend insensiblement étrangère à elle-même, jusqu'à vouloir, sciemment, se taire. En ce sens, le parcours du narrateur beckettien est lui-même un *Bildungsroman*, mais dont le progrès participe en fait d'une désillusion progressive : la vérité sur soi n'est acquise qu'au prix d'un désenchantement débilisant. Or, justement, *cette débilitation est son œuvre même*, puisque le processus de *dénarration* auquel elle oblige est en lui-même une forme de narration. En effet : « La recherche du moyen de faire cesser les choses, taire sa voix, est ce qui permet au discours de se poursuivre⁴³⁹ ». Ainsi, tout comme le héros beckettien n'en finit plus de « mourir vif⁴⁴⁰ », son narrateur « gît en vie⁴⁴¹ », mais de manière à prolonger son déclin en le sublimant : comme le rappelle Molloy, « [d]écomposer c'est vivre aussi⁴⁴² ». Donc, pour parler comme Malone, le narrateur beckettien qui « se

⁴³⁵ *Comment c'est, op.cit.*, p. 22.

⁴³⁶ *Comment c'est, op. cit.*, p. 10.

⁴³⁷ *Comment c'est, op. cit.*, p. 31.

⁴³⁸ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 60.

⁴³⁹ *L'Innommable, op. cit.*, p. 21.

⁴⁴⁰ *Malone meurt, op. cit.*, p. 57.

⁴⁴¹ *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 53.

⁴⁴² *Molloy, op. cit.*, p. 32.

train[e] et se vautr[e] dans la moralité⁴⁴³ », n'en finit plus de *défunger*⁴⁴⁴, mais en affichant une « vivacité mortelle⁴⁴⁵ » : car, c'est bien connu, « [l]a fin d'une vie, ça ravigote⁴⁴⁶ ». C'est là, nous l'avons vu, l'astuce la plus brillante de l'art moderne radical, que de s'être assuré sa survie en mimant sa propre mort. C'est là aussi, précisément, le génie de Beckett : non seulement d'avoir su imiter l'hétéronomie sociale en exprimant la dissolution du sujet, et non seulement d'avoir su anticiper mimétiquement les possibles que bloque cette perte, mais d'avoir pu répondre à la mort de l'art par un art de la mort, c'est-à-dire, d'avoir exprimé un « un refus de l'art au nom de l'art⁴⁴⁷ ».

⁴⁴³ *Malone meurt, op. cit.*, p. 111.

⁴⁴⁴ *Malone meurt, op. cit.*, p. 103

⁴⁴⁵ *L'Innommable, op. cit.*, p. 9.

⁴⁴⁶ *Malone meurt, op. cit.*, p. 62.

⁴⁴⁷ TE, p. 85 / GS 7, p. 85. Aussi : TE, p. 191 / GS 7, p. 203.

5.0. CONCLUSION : LA MIMËSIS ADORNIENNE, UNE CONSTELLATION CONCEPTUELLE

Nous aimerions, pour conclure, procéder en deux temps : dégager certains principes méthodologiques ayant sous-tendu nos recherches, puis résumer, sous forme synthétique, nos résultats.

Adorno disait de Hegel qu'« on ne peut [le] lire que de manière associative¹ », c'est-à-dire en « ouvr[ant] chaque passage à toutes les significations possibles, comme à tout ce qui peut être mis en relation avec lui² ». Ce même principe s'applique à Adorno : tout travail exégétique et interprétatif qui voudrait replier la philosophie adornienne sur elle-même dans l'espoir de la contenir, qui voudrait la concentrer en elle-même en vue d'en fixer le sens de manière définitive, risque fort d'en réduire la portée véritable. Cela tient, entre autres, à ce que la pratique philosophique d'Adorno n'est pas strictement philosophique, mais emprunte de multiples voies et s'étend donc, ramifiée, bien au-delà du domaine qui lui est traditionnellement réservé : refusant de se tenir à distance des autres modes de connaissance, elle résiste à la division du travail intellectuel qui voudrait en faire un savoir spécialisé. De là l'approche interdisciplinaire d'Adorno, qui aura aussi été, par conséquent, la nôtre : plutôt que de nous limiter à un seul aspect du travail intellectuel de la pensée adornienne (la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, l'esthétique, la philosophie), nous avons voulu tirer profit de l'ensemble de ses écrits, sans disqualification. Cela est d'autant plus important que la mimésis adornienne doit toujours être envisagée, selon nous, comme un concept polymorphe dont le sens se modifie en fonction des contextes, fort variés, dans lesquels il est évoqué : il sert autant à poser un diagnostic sociologique portant sur les tendances uniformisantes propres aux sociétés capitalistes avancées (la *Mimesis ans Tote*), qu'à chercher à comprendre les mécanismes psychologiques de l'antisémitisme (la *Mimesis der Mimesis*), qu'à marquer la limite de toute réification du vivant (la *Mimikry*), qu'à opposer à la pensée philosophique un correctif matérialiste (la mimésis comme *Affinität*) et une nouvelle compétence épistémique

¹ ADORNO, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1979, p. 136 / GS 5, p. 371.

² *Idem.*

(la mimésis comme *Entäusserung*), qu'à donner sens à la charge expressive et à la stratégie de détournement critique propres à l'art moderne (la mimésis comme *Methexis* subversive). Ce faisant, nous avons voulu éviter le faux dilemme qui nous obligerait, soit à sous-exploiter le potentiel critique de la mimésis adornienne en l'identifiant à l'une ou l'autre de ses formes particulières, soit à en faire un mot fourre-tout aux contours indéfinissables. Nous avons plutôt choisi de rendre justice, avec la plus grande justesse possible, à sa polyvalence sémantique, de manière à rendre compte, en les distinguant, des multiples fonctions critiques qu'elle occupe. En ce sens, le concept de mimésis chez Adorno, dans la mesure où il s'adapte aux divers domaines dans lesquels il prend sens, doit être compris comme étant lui-même mimétique.

La deuxième raison justifiant une « lecture associative » d'Adorno tient à ce que les critiques qu'il propose ne se développent pas en vase clos, mais au sein d'un vaste réseau d'influences. En effet, ses interlocuteurs sont très nombreux, et proviennent d'horizons intellectuels fort différents. Tout comme Adorno choisit lui-même de jumeler les penseurs et les artistes qui l'intéressent (Beethoven/Hegel³, Stravinsky/Schoenberg⁴; George/Hofmannsthal⁵; Valéry/Proust⁶; Marx/Freud⁷), nous avons donc voulu prolonger les nombreux dialogues qu'il entretient avec ses prédécesseurs – même et surtout avec ceux-là qui, sans toujours être nommés explicitement par Adorno, informent implicitement sa conception de la mimésis. Cela dit, nous avons aussi pris soin de ne pas rapporter l'ensemble de la pensée adornienne, exclusivement, à l'une ou l'autre de ses nombreuses sources implicites, c'est-à-dire de ne pas prétendre avoir trouvé la clé de voute interprétative à partir de laquelle tout s'expliquerait et, par exemple, présenter Adorno, surtout ou uniquement, comme un néomarxiste⁸, ou un néokantien⁹, ou un néofreudien¹⁰, ou un néonietzschéen¹¹, ou

³ *Beethoven : Philosophie der Musik, op. cit.*

⁴ PNM / GS 12.

⁵ « George et Hofmannsthal » (PRI, pp. 195-239 / GS 10.1, pp. 195-237).

⁶ « Valéry Proust musée » (PRI, pp. 181-194 / GS 10.1, pp. 181-194).

⁷ « Les éléments de l'antisémisme », *Dialectique de la raison, op. cit.*, pp. 177-215 / GS 3, pp. 192-234.

⁸ JAMESON, Fredric, *Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990.

⁹ O'CONNOR, Brian, *Adorno's Negative Dialectic : Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge Mass., MIT Press, 2004.

¹⁰ SHERRATT, Yvonne, *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹¹ BAUER, Karin, *Adorno's Nietzschean Narratives*, Albany, SUNY Press, 1999.

même comme un pré-postmoderne¹². De telles lectures sont profitables, dans la mesure où elles permettent de jeter un éclairage particulier sur une intention ou une autre du projet adornien. Mais elles conviennent mal à l'étude de la mimésis chez Adorno, dont les sources sont non seulement multiples, mais disparates : rien ne relie les travaux cliniques de Freud, le surréalisme scientifique de Caillois, les recherches ethnographiques de Frazer et de Mauss, les essais sociophilosophiques de Benjamin, le matérialisme hégéliano-marxiste et les stratégies esthétiques des grandes œuvres modernes, sinon qu'elles trouvent toutes leurs places respectives au sein de la mimésis adornienne. Celle-ci ne peut en effet être comprise qu'une fois placée au centre d'un réseau très étendu de sources et d'influences.

Une telle approche associative nous aura donc permis, du moins était-ce notre ambition première, de pallier l'indétermination dont souffre la mimésis chez Adorno : en effet, pour toute son importance critique, et malgré son lourd poids normatif, elle ne fait jamais l'objet d'une théorisation explicite – d'un exposé suivi ou d'une explication formelle. C'est ce qui en aura fait, pour certains lecteurs, « une notion notoirement difficile à saisir¹³ », ou encore « un des mots les plus difficiles à comprendre dans le lexique adornien¹⁴ »; c'est ce qui explique, surtout, qu'elle ait été comprise comme « une présence organisationnelle absente¹⁵ » qui hante la pensée adornienne, comme sa « face cachée¹⁶ » ou son « opérateur obscur¹⁷ ». Or, selon nous, et au risque de nous répéter, la mimésis adornienne n'est énigmatique qu'aux yeux de celui qui voudrait y voir un concept unique et unifié; inversement, elle devient intelligible lorsqu'elle est comprise comme une constellation conceptuelle composée d'un ensemble de déterminations composites mais connexes. C'est pourquoi nos efforts exégétiques et interprétatifs auront nécessité un travail de reconstruction, nous obligeant à parcourir puis à regrouper l'ensemble des mentions qui sont faites de la mimésis dans le corpus adornien, en

¹² *The Actuality of Adorno : Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, ed. Max Pensky, Albany, SUNY Press, 1997.

¹³ HAMMER, Espen, "Minding the World : Adorno's Critique of Idealism", *Philosophy & Social Criticism* 26, 2000, p. 84. [Nous traduisons]

¹⁴ YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of Theodor Adorno*, New York-London, Routledge, 2004, p. 109. [Nous traduisons]

¹⁵ JAMESON, Fredric, *Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990, p. 127. [Nous traduisons]

¹⁶ NICHOLSEN, Shierry Weber, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, p. 138. [Nous traduisons]

¹⁷ TAUSSIG, Michael, *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York-London, Routledge, 1993, p. 45. [Nous traduisons]

vue d'en identifier les différents soubassements théoriques et ressorts normatifs. Ainsi aurons-nous pu non seulement comprendre *comment* la mimésis est mobilisée par la critique adornienne (dans quels contextes et suivant quelles influences), mais surtout examiner le *pourquoi* de ces différentes invocations (à quels problèmes particuliers elle répond et vers quelles fins générales elle pointe).

En définitive, nous avons pu constater que la mimésis adornienne remplit, toujours, l'une ou l'autre de trois fonctions critiques et que celles-ci sont appelées à contrecarrer, chacune, trois formes d'hétéronomie :

(i) Lorsque la critique adornienne, dans les travaux des années 1930 et 1940 surtout, en appelle au potentiel *agonistique* de la mimésis, elle tend à la présenter comme une *Mimikry* involontaire qui, répondant et résistant à la réification qui accompagne les progrès techniques et culturels du capitalisme tardif, viendrait aussi contredire, l'instant d'une brève réaction, ces mêmes progrès. Ici, la mimésis est d'abord et surtout un *réagir* qui proteste spontanément contre l'intégration forcée du corps et de la conscience de l'humain à des pratiques sociales hétéronomes. Elle serait donc, pour reprendre une expression de Horkheimer, une ultime « révolte de la nature » contre son dressage culturel : c'est le « réflexe mimétique » qui, « dans la vie toute nue, ne peut jamais être entièrement dominé »; ou encore, c'est la « mimique non disciplinée (*undisziplinierte Mimik*) [qui] est la marque de l'antique domination, imprimée à la substance vivante des dominés et transmise de génération en génération, grâce à un processus inconscient d'imitation¹⁸ ». Plus simplement encore, c'est « [...] la vie [qui] se venge sur soi de la faute qu'elle commet contre la vie¹⁹ ». Tel un élément résiduel non assimilé, un rebut archaïque de « l'histoire primitive de la subjectivité (*Urgeschichte der Subjektivität*) » que sublime et reconduit la rationalité instrumentale, la mimésis comme *Mimikry* serait donc, dans un contexte d'aveuglement total (*Verblendungszusammenhang*), le dernier indice d'une vie qui vit toujours. Elle exprimerait, envers et contre la scission socialement sanctionnée qui oppose l'individu à un réel pétrifié (l'opposition fixe qui éloigne le sujet de l'objet), le désir d'une proximité plus grande avec la nature.

¹⁸ DR, p. 191 / GS 3, p. 207.

¹⁹ HORKHEIMER, Max, *op. cit.*, p. 141 / *Gesammelte Schriften, op. cit.*, Band 6, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, p. 285.

Or, déjà, il nous a fallu distinguer cette *Mimikry* agonistique de ses formes pathologiques avec lesquelles elle est trop facilement confondue. Car si la mimésis adornienne, sous son seul aspect bioanthropologique, est toujours une pulsion archaïque qui, braisant sous la surface d'une civilisation qui l'étouffe, resurgit ponctuellement sous la forme d'une gestuelle prédiscursive, cette résurgence peut aussi être pathologiquement affectée : c'est le cas, d'abord, de la « mimésis de la mimésis (*Mimesis der Mimesis*) » caractéristique de l'idiosyncrasie antisémite qui consiste à mimer moqueusement la moindre mimique inassimilée, et ensuite de la « mimésis de la mort (*Mimesis ans Tote*) » caractéristique de l'individu moderne socialement intégré qui consiste à s'adapter à un réel pétrifié en s'y assimilant, jusqu'à y sacrifier toute autonomie. On comprendra mieux pourquoi la mimésis comme *Mimikry* a pu faire l'objet d'interprétations contradictoires; c'est qu'elle nous est présentée par Adorno sous deux formes contraires : soit, sous sa forme agonistique, comme dernier témoignage d'une nature contrariée, soit, sous sa forme pathologique, comme perversion ou dénégation de cette même nature agonisante.

Si nous avons voulu rendre compte, en nous attardant aux travaux des années 1930 et 1940, de l'aspect bioanthropologique de la mimésis, ce n'est pas qu'il nous semble en lui-même particulièrement convaincant, mais parce qu'il nous permet de voir à quel point Adorno juge important, dans la *Dialectique de la raison* et ailleurs, de contrecarrer les présomptions anthropocentriques de la conscience bourgeoise en lui rappelant à sa dépendance vis-à-vis d'une nature qu'il cherche en vain à dominer. Cela dit, un nombre très (trop) élevé de commentateurs, qui cherchent à « sauver » ou « disqualifier » la mimésis adornienne, tendent à la comprendre, presque exclusivement, comme une *Mimikry* indomptable : comme une poussée d'origine préhistorique (pré-discursive, pré-rationnelle, pré-égoïque) dont la raison n'arrivera jamais à triompher. C'est-à-dire, comme un élan irrationnel qui renverrait à une *Ur*-relation entre les humains et la nature, ou comme l'innervation ineffable d'un corps résistant, ou comme la résilience furtive d'une nature sur le point d'être tue. C'est là, nous l'avons vu, une erreur : non seulement parce qu'une telle interprétation est incompatible avec les engagements hégéliano-lukácsiens qui sont par ailleurs pris – avec davantage de constance et de cohérence – par Adorno (qui l'amènent à insister sur le fait que toute prétendue « nature première » n'est vécue et comprise que comme « nature seconde »), et non seulement parce qu'une telle réduction de la mimésis à sa seule dimension bioanthropologique passe sous

silence son évolution conceptuelle au sein du corpus adornien (puisque, après avoir été fortement connotée d'une *Naturphilosophie* lors des « années de l'exil », elle se débarrasse progressivement de sa gangue naturaliste, comme en témoigne l'idée plus tardive du « supplément [*das Hinzutretende*] » que nous avons examinée), mais en plus, cela nous oblige à passer à côté de son intérêt critique véritable, qui tient selon nous à ses apports épistémiques et esthétiques. C'est pourquoi nous avons tôt fait de distinguer la mimésis entendue comme simple *Mimikry* de ses formes ultérieures, celles-ci n'ayant pas reçu l'attention qu'elles méritent.

(ii) La deuxième fonction critique qu'occupe la mimésis adornienne ne peut être comprise que dans un contexte proprement épistémique et dans le cadre, surtout, de la critique adornienne de la « pensée identifiante (*identifizierendes Denken*) » – à savoir de cette forme d'intelligence aveuglément utilitaire qui, permettant aux contradictions culturelles et économiques d'un réel irrationnel de se perpétuer, caractérise la conscience bourgeoise. Lorsque, à partir de la fin des années 1950, puis dans la *Dialectique négative* surtout, Adorno cherche à identifier les causes et les conséquences de la déspiritualisation (*Entgeistung*) de l'expérience sous les conditions du capitalisme tardif, il visera d'abord et surtout la « captivité catégorielle » à laquelle se condamne la conscience identifiante : il voudra ainsi mettre en cause l'isolement d'une conscience enfermée en elle-même, celle qui, s'étant obligée en raison de ses prétentions totalisantes à ne plus jamais s'ouvrir à l'hétérogénéité du réel, ne se permet d'accéder à l'objectivité qu'à condition d'y projeter sa propre intériorité. Car dans la mesure où cette conscience ne se constitue que moyennant une perte préalable de l'objet (puisque pour assurer sa prétendue autarcie, elle doit d'une part dénier l'objectivité *infrasubjective* qu'elle porte en son sein, et d'autre part s'aliéner la *déterminité* potentielle de l'objectivité *extrasubjective* qui reste à penser), une telle conscience recluse ne peut entretenir l'illusion de son autarcie qu'en assimilant systématiquement le réel au *déjà connu*, qu'en le renvoyant encore et toujours à des catégories toutes faites, subjectivement apprêtées (puisque pour confirmer sa maîtrise du réel, la conscience doit sans cesse l'intégrer à des concepts et des catégories eux-mêmes déjà intégrés). Ainsi la conscience identifiante, se coupant à la fois de la *déterminité* sociohistorique qu'elle reconduit, malgré elle, en elle-même (faute de pouvoir y faire retour réflexivement) et de la *déterminité* potentielle de la *chose* auprès de laquelle elle devrait autrement s'informer (faute de pouvoir dépasser ce qu'elle se donne déjà), ne fait plus

jamais l'épreuve du réel, mais reste cloîtrée dans le confort de ce qu'elle croit toujours posséder, consolidant le *ce-qui-est*. C'est pourquoi nous avons insisté sur le fait que l'isolement solipsiste de la conscience identifiante entraîne, au final, deux déficits : il l'empêche de se saisir réflexivement comme étant produit dans et par des déterminations qu'elle ne domine pas (c'est son *déficit réflexif*) puis, partant, de dégager le potentiel de la *chose* en la retravaillant conceptuellement (c'est son *déficit spéculatif*). Autrement dit, il l'empêche de faire un retour sur ce qu'il est, et d'entrer en contact avec ce qu'il n'est pas, mais pourrait être.

Or, ces deux déficits appellent, précisément, deux correctifs : c'est là où, nous avons voulu le démontrer, la mimêsis entendue comme compétence épistémique prend tout son sens. Car sous deux acceptions différentes mais complémentaires, elle vise à administrer deux « contrepoisons (*Gegengifte*) » à la logique identifiante. Le premier consiste en général à offrir un démenti matérialiste aux abstractions idéalistes de la conscience identifiante (en la rappelant à ses conditions d'émergence matérielles) et, en particulier, à poser comme condition nécessaire de toute intellection une *affinité mimétique* liant tout sujet connaissant à son connu (en faisant de la « parenté matérielle » entre celui-ci et celui-là une condition préalable à leur contact). Traduisant en termes matérialistes l'adage antique selon lequel « seul le semblable connaît le semblable », Adorno cherche d'abord à rappeler à la conscience identifiante qu'elle ne peut jamais se soustraire aux affinités matérielles qu'elle partage avec ce qu'elle pense. Dans un premier temps, donc, la mimêsis sert simplement de correctif critique aux divagations idéalistes de la conscience identifiante – elle participe, autrement dit, à ce que nous avons voulu appeler sa « destitution matérialiste ». Dans un deuxième temps, la mimêsis sert également de contrepoison à la captivité de la conscience identifiante en ce qu'elle l'appelle à entendre la résonance de l'objectivité *infrasubjective* en son sein puis à sortir d'elle-même – à s'extérioriser – pour aller à la rencontre de l'objectivité *extrasubjective* dont la *déterminité* n'a pas (encore) été pensée. Comprise, alors, comme le mouvement par lequel la pensée se dessaisit d'elle-même de manière à s'approcher, sans chercher à la dominer, de la *chose* (*Sache*) – et par lequel, surtout, elle l'envisage comme recelant des déterminations potentielles –, la mimêsis favorise une proximité plus grande entre le sujet pensant et l'hétérogénéité de ce qui, à même cette même *chose*, reste encore à penser. Ici, donc, la mimêsis sert à briser la structure endogamique d'une subjectivité qui, prisonnière de

ses propres projections, n'arrive plus à s'ouvrir au potentiel que recèle l'actualité socio-historique, à l'*effectivité* (*Wirklichkeit*) que masque la réalité (*Realität*) – elle participe, ainsi, à ce que nous avons voulu appeler le « décentrement mimétique » de la conscience.

En ce sens, autant la mimêsis comme *affinité* renvoie la conscience identifiante à ce que, malgré ses prétentions au contraire, elle demeure, autant la mimêsis comme *extériorisation* la porte vers ce que, si elle accepte de s'en approcher sans l'annexer, mais plutôt d'en tirer toutes les déterminations potentielles, elle pourrait et devrait être. En faisant valoir les vertus épistémiques de la mimêsis adornienne, nous avons donc voulu tracer deux mouvements mimétiques complémentaires, qui sont autant de contrepoids critiques pouvant freiner l'élan impérieux de la conscience identifiante : d'abord, un mouvement *introspectif* permettant à la pensée de prendre acte de sa matérialité constitutive (de sa conditionnalité historico-naturelle) et ensuite, un mouvement *prospectif* qui porte la pensée hors d'elle-même, vers les déterminations inexploitées pouvant être tirées de l'actualité. Loin d'être un simple *réagir* ayant pour objet une nature immémoriale, la mimêsis serait ici une pratique éminemment épistémique, un mode du connaître qui vise la *chose* dans son potentiel le plus actuel.

(iii) En troisième et dernier lieu, nous avons voulu dégager le plein potentiel de la mimêsis adornienne en y voyant aussi une stratégie proprement subversive : celle qui, mise en place par la critique adornienne elle-même (dans la mesure où elle entend toujours critiquer de manière *immanente* ses objets, en les minant de l'intérieur) et dont les grandes œuvres ayant conduit notre modernité artistique offrent les exemples les plus troublants (dans la mesure où elles intègrent en leur propre sein la négativité contre laquelle elles protestent), consiste à contrer les forces hétéronomes du social en les devançant – et d'y opposer, du coup, une négation déterminée. En effet, la mimêsis adornienne peut aussi être comprise comme désignant une stratégie séditeuse – une *Methexis* subversive – par laquelle les puissances d'une hétéronomie hostile, détournées, sont retournées contre elles-mêmes. C'est pourquoi nous nous sommes attardés, avant tout, aux manœuvres subversives de l'art moderne radical, telles que définies puis défendues dans la *Théorie esthétique* d'Adorno : si l'œuvre dite authentique est celle qui accepte d'intégrer, au péril de son intelligibilité et au plus profond de sa facture formelle, l'hétéronomie sociale, et si cette œuvre est d'autant plus vraie qu'elle

accepte, pour ce faire, de se décomposer, c'est qu'il s'agit là de la seule manière d'échapper à son intégration sous les conditions du capitalisme tardif, c'est-à-dire d'échapper à sa dissolution dans le toujours-semblable du social – à sa transformation en loisir inoffensif, ou ce qui revient au même, en instrument idéologique. Tout se passe en effet comme si, pour Adorno, l'œuvre moderne ne pouvait échapper à la mort de l'art (son intégration au sein du *ce-qui-est*) que par un art de la mort (une décomposition acharnée, une dé-définition constante) : sous peine d'être cooptée, elle doit faire sienne la contrainte sociale, et ce, au risque même de céder sous son propre poids. En effet, « [c]'est parce que la contrainte de la réalité extérieure sur les sujets et sur leurs réactions est devenue absolue que l'œuvre ne peut encore s'y opposer qu'en se faisant semblable à elle²⁰ ». De là l'obstination presque malade avec laquelle l'art moderne sape ses propres fondements : en s'attaquant à ce qu'il fut (aux valeurs esthétiques consacrées par la tradition), à ce qu'il est (à son mode d'être même, à savoir son caractère d'apparence) et à ce qu'il pourrait être (à sa prétention à toute pérennité), il fait de son inévitable déclin son œuvre même. De cette façon, la tendance à la dé-esthétisation de l'art moderne doit être comprise comme une mise en scène mimétique de ce que la société voudrait en faire : en anticipant mimétiquement sa dissolution, il arriverait non seulement à l'exprimer, mais pour un instant, à la conjurer.

Plus exactement, nous avons pu constater, à la lumière de l'œuvre romanesque et théâtrale de Beckett, que cette autodécomposition passe par trois mouvements mimétiques concomitants. Premièrement, l'œuvre radicale doit se rendre semblable à l'hétéronomie sociale afin de l'intégrer formellement, afin de la re-présenter sous une forme négative : c'est son côté « sombre » qui lui permet d'offrir une image historique de la souffrance objective. Mais ce faisant, deuxièmement, elle offre aussi la présentation implicite d'un possible inexploré qui, du fait de son ineffectivité, doit être « mimé » : c'est son côté « lumineux » qui lui permet d'offrir la contre-image de la souffrance objective, à savoir la possibilité, représentée sous la forme d'un « si seulement cela pouvait être²¹ », de son éventuelle cessation. Ces deux premiers mouvements sont donc dialectiquement liés : sans crainte de se perdre, l'œuvre exprime *en et par* elle-même ce à quoi elle s'oppose (elle fait sienne,

²⁰ TE, p. 55 / GS 7, p. 53.

²¹ TE, p. 153 / GS 7, p. 161.

mimétiquement, l'hétéronomie), pour mieux exprimer par la négative ce qu'il occulte (elle donne à voir, en l'anticipant mimétiquement, un nouveau possible). Mais l'œuvre radicale est également portée par un troisième mouvement mimétique, puisqu'elle est elle-même l'objet de sa propre mimésis : en effet, « la mimésis des œuvres d'art est ressemblance à soi²² ». C'est là où, à proprement parler, la dé-définition dialectique de l'œuvre radicale s'effectue, puisqu'elle lui permet de se prémunir contre sa propre fonction idéologique : par une *métamimésis* qui la force à dévoiler ses propres artifices, elle s'imité imitant son contenu, c'est-à-dire qu'elle se montre, en toute transparence, comme médium. Autrement dit, elle obéit à la « loi de son mouvement » en la singeant, en pointant vers elle-même, de manière à toujours se maintenir en tension vis-à-vis de sa propre forme. De même, cette autosubversion lui permet de conserver sa part de vérité alors même qu'elle se présente dans ce qu'elle a de plus mensonger, donc de présenter simultanément son côté sombre et son côté lumineux, simultanément, mais sans jamais en renvoyer un reflet apaisé, sans jamais donner la fausse impression que la réconciliation serait déjà, parce que simplement esquissée dans et par l'expression de son besoin, réalisée, en tant que telle, en son sein.

En somme, donc, l'œuvre s'imité non seulement dans la mesure où, résolument négative, elle « prend sur soi » l'hétéronomie sociale dont elle exprime la souffrance, et non seulement où, se présentant sous le mode d'une apparence, elle doit mimer son propre contenu critique (faire « comme si » il était effectif), mais elle s'imité aussi dans la mesure où elle met en relief son inévitable part idéologique. C'est un pari hautement risqué, mais c'est celui auquel oblige, sous ses formes les plus efficaces, la mimésis adornienne : seul celui ou celle qui accepte de se perdre au monde peut commencer à le penser autrement.

²² TE, p. 152 / GS 7, p. 159.

Bibliographie des œuvres citées

a. Textes de Theodor W. Adorno

a1) Œuvres complètes

ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften (GS)*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss, und Klaus Schultz, Frankfurt am Main, Suhrkamp :

Band 1 : *Philosophische Frühschriften.*

Band 3 : *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente.*

Band 4 : *Minima Moralia.*

Band 5 : *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.*

Band 6 : *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.*

Band 7 : *Ästhetische Theorie*

Band 8 : *Soziologische Schriften I.*

Band 10 : *Kulturkritik und Gesellschaft I-II.*

Band 11 : *Noten zur Literatur.*

Band 12 : *Philosophie der neuen Musik.*

Band 13 : *Die musikalischen Monographien.*

Band 14 : *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie.*

Band 15 : *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor.*

Band 16 : *Musikalische Schriften I–III. Klangfiguren (I). Quasi una fantasia (II). Musikalische Schriften (III)*

Band 18 : *Musikalische Schriften V*

Band 20 : *Vermischte Schriften*

ADORNO, Theodor W., *Briefe und Briefwechsel*, herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main, Suhrkamp :

Band 1 : *Theodor W. Adorno/Walter Benjamin, Briefwechsel 1928-1940, 1994.*

Band 3 : *Theodor W. Adorno/Thomas Mann, Briefwechsel 1943-1955, 2002.*

ADORNO, Theodor W., *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV : Vorlesungen*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp :

Band 4 : *Kants „Kritik der reinen Vernunft“ [1959], 1995.*

Band 7 : *Ontologie und Dialektik [1960/61], 2002.*

Band 10 : *Probleme der Moralphilosophie, [1963], 1996.*

Band 14 : *Metaphysik. Begriff und Probleme [1965], 1998.*

Band 13 : *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* [1964/65], 2001.

Band 15 : *Einleitung in die Soziologie* [1968], 1993.

Band 16 : *Vorlesung über Negative Dialektik* [1965/66], 2003.

a2) Autres ouvrages en allemand :

ADORNO, Theodor W., *Beethoven : Philosophie der Musik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993.

ADORNO, Theodor W., *Frankfurter Adorno Blätter III*, München, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, 1994.

ADORNO, Theodor W., *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, München, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, 2003.

ADORNO, Theodor W., „Einleitung“ und „Soziologie und empirische Forschung“, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1972.

a3) En traduction

ADORNO, Theodor W., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten, Anne Le Goff, Florian Nicodème, Matthias Nicodème, sous la direction de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2008.

ADORNO, Theodor W., *Alban Berg : le maître de la transition infime*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1989.

ADORNO, Theodor W., *Adorno/Celan. Correspondance*, trad. Christophe David, Caen, éd. Nous, 2008.

ADORNO, Theodor W., *L'art et les arts*, trad. Jean Lauxerois, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

ADORNO, Theodor W., *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, trad. Christophe David, Paris, Éditions Allia, 2003.

ADORNO, Theodor W., *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, trad. Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2011.

ADORNO, Theodor W., *Correspondance 1925-1935. Theodor Adorno-Alban Berg*, trad. Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 2004.

ADORNO, Theodor W., *Current of Music : éléments pour une théorie de la radio*, trad. Pierre Arnoux, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

ADORNO, Theodor W., et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot et Rivages, 1992.

ADORNO, Theodor W., *Figures sonores*, Genève, Éditions Contrechamps, 2006.

ADORNO, *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. Hélène Frappat, Paris, Éditions Allia, 2007.

ADORNO, Theodor W., « Introduction » et « Sociologie et recherche empirique », *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Éditions Complexe, 1979.

- ADORNO, Theodor W., *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989.
- ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1995.
- ADORNO, Theodor W., et Max Horkheimer, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, trad. Julia Christ et Katia Genel, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Coll. « Philia », 2013.
- ADORNO, Theodor W., *Mahler : une physionomie musicale*, trad. Jean-Louis Leleu et Theo Leydenbach, Paris, Éd. de Minuit, 1976.
- ADORNO, Theodor W., *Métaphysique. Concept et problèmes*, trad. Christophe David, Paris, Payot, 2006.
- ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot et Rivages, 2001.
- ADORNO, Theodor W., *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003.
- ADORNO, Theodor W., *Moments musicaux*, trad. Martin Kaltnecker, Genève, Éditions Contrechamps, 2003.
- ADORNO, Theodor W., *Notes sur Beckett*, trad. Christophe David, Caen, Nous, 2008.
- ADORNO, Theodor W., *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1984.
- ADORNO, Theodor W., *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Gallimard, 1962.
- ADORNO, Theodor W., *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003.
- ADORNO, Theodor W., *La psychanalyse révisée*, trad. Jacques Le Rider suivi de *L'allié incommode* de Jacques Le Rider, Paris, Éditions de L'Olivier, 2007.
- ADORNO, Theodor W., *Quasi una fantasia*, trad. Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1982.
- ADORNO, Theodor W., « Réflexions sur la théorie des classes », trad. Antonin Wiser, *Contretemps*, Paris, no. 19, 2007.
- ADORNO, Theodor W., *Société : intégration, désintégration*, Paris, Payot, 2011.
- ADORNO, Theodor W., *Sur Walter Benjamin*, édition établie par Rolf Tiedemann, trad. Christophe David, Paris, Gallimard, 2001.
- ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1976.
- ADORNO, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 2003.

ADORNO, Theodor W. et Walter Benjamin, *Correspondance Adorno/Benjamin* (1928-1940), trad. Philippe Ivernel et Guy Petidemange, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.

a4) En langue anglaise

ADORNO, Theodor W., *The Stars Down to Earth*, London-New-York, Routledge classics, 1994.

b. Autres sources primaires

ALTHUSSER, Louis, « Repères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de bibliographie critique », préface à MARX, Karl, *Le Capital* (livre I), Paris, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 5-30.

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

ARISTOTE, *La poétique*, trad. Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

AUGUSTIN, Saint, *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993.

BECKETT, Samuel, *Catastrophe et autres dramaticules*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

BECKETT, Samuel, *Comment c'est*, Paris, Éditions de Minuit, 1961.

BECKETT, Samuel, *En attendant Godot*, Paris, Éditions de Minuit, 1952.

BECKETT, Samuel, *Fin de partie*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

BECKETT, Samuel, *L'Image*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

BECKETT, Samuel, *L'Innommable*, Paris, Éditions de Minuit, 2004.

BECKETT, Samuel, *Malone meurt*, Paris, Éditions de Minuit, 2004.

BECKETT, Samuel, *Mal vu mal dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

BECKETT, Samuel, *Mercier et Camier*, Paris, Éditions de Minuit, 2006.

BECKETT, Samuel, *Molloy*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

BECKETT, Samuel, *Murphy*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

BECKETT, Samuel, *Oh les beaux jours*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

BECKETT, Samuel, *Pour finir encore et autres foirades*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

BECKETT, Samuel, *Watt*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 129.

BENJAMIN, Walter, *Oeuvres II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000.

FREUD, Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001.

- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988 / *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
- HABERMAS, Jürgen, *Profils philosophiques et politiques*, trad. Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. DeLaunay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974 / *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.
- HABERMAS, Jürgen, “The Entwinement of Myth and Enlightenment : Re-reading Dialectic of Enlightenment”, *New German Critique*, No. 26, Spring-Summer 1982, pp. 13-30.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l’agir communicationnel*, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987 / *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur la philosophie de l’histoire*, trad. J Gibelin, Paris, Librairie philosophique, 1945.
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de l’esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- HEGEL, *L’esprit du christianisme et son destin*, trad. Jacques Martin, Paris, Librairie philosophique, 1948.
- HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l’esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.
- HORKHEIMER, Max, *Crépuscule : notes en Allemagne. 1926-1931*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, 1994 / *Gesammelte Schriften*, Band 2, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985.
- HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, London, Continuum Press, 2004.
- HORKHEIMER, Max, *Notes critiques : sur le temps présent. 1949-1969*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2009 / *Gesammelte Schriften*, Band 6, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie critique*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1978, pp. 308-309 / *Gesammelte Schriften*, Band 4, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974 / *Gesammelte Schriften*, Band 4, ed. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 23.
- KANT, Emmanuel, « Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine », *Opuscules sur l’histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, pp. 151-152.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 2001.
- KANT, *Leçons d’éthique*, trad. Luc Langlois, Librairie générale française, 1997.

- KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I. Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1962.
- KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1962, p. 140.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Librairie générale française, 1993.
- LAZARSELD, Paul F., “An Episode in the History of Social Research : A Memoir”, *The Intellectual Migration : Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1969, pp. 270-337.
- LÉNINE, Vladimir Illitch, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1970.
- LUKÁCS, Georg, *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, trad. Guy Haarscher et Roger Legros, Paris, Gallimard, 1981.
- LUKÁCS, Georg, *Soljenitsyne*, trad. Serge Bricianer, Paris, Gallimard, 1970.
- MARCUSE, Herbert, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, 1963.
- MARX, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 / *Karl Marx-Friedrich Engels – Werke*, Band I, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1976.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2009.
- MILL, John Stuart, *On Liberty*, London, John W. Parker and Son, 1859.
- PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Blanquis, Paris, Garnier Flammarion, 1996 / *Kritische Gesamtausgabe*, Band VII, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & co, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir, Oeuvres II*, trad. Henri Albert, Paris, Robert Laffont, p. 62 / *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, pp. 51-52.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Volonté de puissance*, tome 1, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p. 421 / *Der Wille zur Macht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 301.
- PLOTIN, *Énéades*, trad. Marie-Nicolas Bouillet, Paris, Librairie Hachette, 1857-1861.
- PROCLUS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009.
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, August M. Kelley, 1996.

STEWART, Duglad, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Brattleborough, William Fessenden, 1813.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

c) Sources secondaires

c1) Ouvrages sur Adorno

BERNSTEIN, Jay M., *Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

BLILI-HAMELIN, Borhane, *Liberté ? : réflexion sur un problème dans l'éthique de Theodor Adorno*, mémoire de maîtrise dirigé par Iain Macdonald, Université de Montréal, 2011.

BUCK-MORSS, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, Free Press, 1977.

COOK, Deborah, *Adorno on Nature*, Durham, Acumen Press, 2011.

COURT, Raymond, *Adorno et la nouvelle musique : art et modernité*, Paris, Klincksieck, 1981.

FOSTER, Roger, *Adorno : The Recovery of Experience*, New York, SUNY Press, 2008.

FREYENHAGEN, Fabian, *Adorno's Practical Philosophy : Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

FRÜCHTL, Josef, *Mimesis : Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen + Neumann, 1986.

JAMESON, Fredric, *Late Marxism : Adorno of the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990.

JAY, Martin, *Adorno*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1984.

JAY, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, 1973.

JENEMANN, David, *Adorno in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

JIMENEZ, Marc, *Adorno et la modernité : vers une esthétique négative*, Paris, Klincksieck, 1986.

LANGLOIS, Philippe, *G.W.F. Hegel et T.W. Adorno sur le besoin de la pensée*, thèse doctorale dirigée par M. Iain Macdonald, Université de Montréal, 2010.

MORGAN, Alastair, *Adorno's Concept of Life*, New York, Continuum Press, 2007.

NICHOLSEN, Shierry Weber, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997.

NOPPEN, Pierre-François, *Marx, Horkheimer, Adorno et le projet d'une théorie post-hégélienne de la dialectique*, thèse rédigée sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris IV-Sorbonne, 2007.

O'CONNOR, Brian, *Adorno's Negative Dialectic : Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge Mass., MIT Press, 2004.

RICARD, Marie-Andrée, *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Philia », 2012.

SCHULTZ, Karla L., *Mimesis on the Move : Theodor W. Adorno's Concept of Imitation*, New York, Peter Lang, 1990.

SHERRATT, Yvonne, *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

THYEM, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung : Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of Theodor Adorno*, New York-London, Routledge, 2004.

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

e2) Articles et chapitres sur Adorno

AGARD, Olivier, « La souffrance des bêtes chez Adorno et Horkheimer », *L'amour des animaux dans le monde germanique 1760-2000*, Marc Cluet (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp. 281-300.

BREUER, Stefan, "Adorno's anthropology", *Telos* 64, Summer 1985, pp. 15-31.

BUBNER, Rüdiger, "The Central Idea of Adorno's Philosophy", *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, ed. Tom Huhn and Lambert Zuidervart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997.

BUCK-MORSS, Susan, "The Adorno Legacy", *Personality and Social Psychology Bulletin* 1977, 3, pp. 719-724.

CAHN, Michael, "Subversive Mimesis : T.W. Adorno and the modern impasse of critique", *Mimesis in Contemporary Theory* vol. 1, ed. Mihai Spariosu, Philadelphia/Amsterdam, John Benjamin's Publishing Company, 1984, pp. 27-64.

COOK, Deborah, "Staying Alive: Critical Perspectives on Self-Preservation", *Rethinking Marxism*, 18, no. 3, July 2006, pp. 433-447.

COOK, Deborah, "Nature Becoming Conscious of Itself : Adorno on Self-Reflection", *Philosophy Today*, vol. 50, no. 3, Fall 2006, pp. 296-306.

EVERDEJA, Ernesto, "Adorno's Mimesis and its Limitations for Critical Social Thought", *European Journal of Political Theory*, 8, 4, 2009, pp. 493-511.

FINKE, Stale, "Adorno and the Experience of Metaphysics", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 25, No. 6, pp. 105-126.

- GERHARDT, Christina, "Thinking With: Animals in Schopenhauer, Horkheimer and Adorno", *Critical Theory and Animals*, ed. John Sanbonmatsu, Lanham, Rowman and Littlefield, 2011, pp. 137-157.
- GERHARDT, Christina, "The Ethics of Animals in Adorno and Kafka", *New German Critique* 97, 2006, pp. 159-178.
- HAMMER, Espen, "Minding the World : Adorno's Critique of Idealism", *Philosophy & Social Criticism* 26, 2000, pp. 71-92.
- HONNETH, Axel, "Communication and reconciliation : Habermas' critique of Adorno", trad.. Vincent Thomas and David Parent, *Telos* 39, Spring 1979, pp. 45-61.
- HONNETH, Axel, « Une physionomie de la forme de vie capitaliste. Une esquisse de la théorie sociale d'Adorno », *Ce que social veut dire II*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, pp. 35-58 / „Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos“, *Dialektik der Freiheit*, Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 165-187.
- JAPPE, Anselme, "Sic Transit Gloria Artis : 'The End of Art' for Theodor Adorno and Guy Debord", *SubStance*, Issue 90, Vol. 28, Number 3, 1999, pp. 102-128.
- JARVIS, Simon, "Adorno, Marx, Materialism", *Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-100.
- JARVIS, Simon, "The Coastline of Experience : Materialism and Metaphysics in Adorno", *Radical Philosophy*, No. 85, Sept./Oct. 1997, pp. 7-19.
- JAY, Martin, "Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament", *Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-147.
- JAY, Martin, "Mimesis and Mimetology", *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno's Aesthetic theory*, ed. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, pp. 29-51.
- JAY, Martin, "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research*, 39:2, Summer 1992, pp. 285-305.
- JOHNSON, Pauline, "An Aesthetics of Negativity/An Aesthetics of Reception : Jauss's Dispute with Adorno", *New German Critique*, No. 42, Autumn 1987, pp. 51-70.
- LANGLOIS, Philippe, « L'idéologue et l'utopien : deux figures de l'animalité chez Adorno », *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, eds. Iain Macdonald, Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Éditions de la maison des sciences de l'homme, coll. « Philia », 2013, pp. 309-321.
- MACDONALD, Iain, « L'art in extremis : le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein », *Philosophiques* 33/2, Automne 2006, pp. 455-471.
- MACDONALD, Iain, "Cold, Cold, Warm: Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno", *Philosophy and Social Criticism*, July 2011, vol. 37, no. 6, pp. 669-689.
- MACDONALD, Iain « Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno », *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, sous la direction de Pierre-François Noppen, Gérard Raulet et Iain Macdonald, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, pp. 343-357.

MACDONALD, Iain, “‘What Is, Is More than It Is’: Adorno and Heidegger on The Priority of Possibility”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, no. 1, 2011, pp. 31–57.

MARTIN, D. Bruce, “Mimetic Moments. Adorno and Ecofeminism”, *Feminists Interpretations of Theodor Adorno*, ed. Renée Heberle, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2006, pp. 141-172.

MIKLENITSCH, Wilhelm, „Die Arbeit der Macht an das Leben. Opferökonomie und Opferpolitiken – Am Leitfaden von Bataille, Adorno, und Foucault“, *Peter Sloterdijks ‘Kritik der zynischen Vernunft*, eds. P. Sloterdijk & O. Kallscheuer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 229-251.

MOUTOT, Gilles, « Le souvenir de la nature dans le sujet. Une actualité de La Dialectique de la raison », *Astérior* [En ligne], numéro 7, juin 2010.

O’NEILL, John, “Critique and Remembrance”, *On Critical Theory*, New York, The Seabury Press, 1976, pp. 1-11.

SCHMIDT, James, “Language, Mythology and Enlightenment : Historical Notes on Horkheimer and Adorno’s Dialectic of Enlightenment”, *Social Research*, Winter 1998, pp. 807-838.

SHERMAN, David, “Adorno’s Kierkegaardian Debt”, *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 1, 2001, pp. 77-106.

STONE, Alison, “Adorno and the Disenchantment of Nature”, *Philosophy and Social Criticism* 32, no. 2, March 2006, pp. 231-253.

TIEDEMANN, Rolf, “Concept, Image, Name. On Adorno’s Utopia of Knowledge”, *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno’s Aesthetic theory*, eds. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, pp. 123-145.

ZUIDERVAART, Lambert, “Introduction”, *The Semblance of Subjectivity : Essays in Adorno’s Aesthetic theory*, eds. Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, pp. 1-28.

e3) Autres sources secondaires

ALFORD, Fred, *Narcissism : Socrates, the Frankfurt School and Psychoanalytic Theory*, Evanston, Northwestern University Press, 1992.

ARLUKE, Arnold, et Clinton SANGER, *Regarding Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

AVINERI, Shlomo, “Modern Life and Social Reality. Labour, Alienation and the Power of the Market”, *Hegel’s Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

BADIOU, Alain, Beckett. *L’incroyable désir*, Paris, Hachette, 1995.

BERNAL, Olga, *Langage et fiction dans le roman de Beckett*, Paris, Gallimard, 1969.

BERTHOLD-BOND, Daniel, *Hegel’s Theory of Madness*, New York, State University of New York Press, 1995.

- BROADIE, Alexander, et Elizabeth M. PYBUS, "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy* 49, 1974, pp. 375-383.
- BUTLER, Judith, *Kritik der Ethischen Gewalt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.
- CAILLOIS, Roger, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2008.
- COHEN, Joseph, *Le sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, 2007.
- CORNFORD, Francis MacDonald, *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1991.
- CLOONAN, William, "Placing the Unplaceable : The Dilemmas of Samuel Beckett's Fiction", *Modern Fiction Studies* 47, no. 4, Winter 2001, pp. 1009-1018.
- DINER, Dan, "Reason and the 'Other' : Horkheimer's Reflections on Anti-Semitism and Mass Annihilation", *On Max Horkheimer : New Perspectives*, Cambridge Mass., MIT Press, 1995, pp. 335-363.
- DÜTTMANN, A.G., « Entkunstung », *L'esprit Créateur*, Fall 1995, pp. 53-65.
- ELSE, Gerald F., "Imitation in the Fifth Century", *Classical Philology*, 53, no. 2, 1958, pp. 73-90.
- EVANS, Elisabeth C., *Physiognomics in the Ancient World*, The American Philosophical Society, 1969, pp. 1-101.
- GEUSS, Raymond, *The Idea of Critical Theory : Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- FAIRCLOUGH, Mary, *The Romantic Crowd : Sympathy, Controversy and Print Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- FISCHBACK, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 8, 2008, pp. 93-112.
- FOSTER, Roger, "Dialectic of Enlightenment as Genealogy Critique", *Telos*, 2001, pp. 73-93.
- GEBAUER, Gunter, et Christoph WULF, *Mimesis: Kultur - Kunst – Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- GEULEN, Eva, *Das Ende der Kunst : Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.
- HABER, Stéphane, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession de soi dans la théorie sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- HABER, Stéphane, « Le terme "aliénation" (*Entfremdung*) et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique*, 8, 2005, pp. 5-36.
- HOHENDAHL, Peter U., "The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School", *New German Critique*, No. 35, Spring-Summer, 1985, pp. 3-26.

- HOLLIER, Denis, *Absent Without Leave : French Literature Under the Threat of War*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- HOMÈRE, *L'Odyssee*, trad. Victor Bérard, Paris, Gallimard, 1960.
- JAY, Martin, "The Jews and the Frankfurt School : Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism", *New German Critique*, No. 19, Special Issue I : Germans and Jews, Winter 1980, pp. 137-149.
- KLEIN, Zivia, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris, Vrin, 1968.
- KOHANSKI, Alexander Sissel, *The Greek Mode of Thought in Western Philosophy*, Cranbury-London-Mississauga, Associated University Presses, 1984.
- KLOSSOWSKI, Pierre, « Lettre sur Walter Benjamin », *Mercure de France*, 1067, juillet 1952, pp. 456-457.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1947.
- MARQUARDT, Kathleen, *Animalscam : The Beastly Abuse of Human Rights*, Washington, Regnery Publishing, 1993.
- MILLER, Gregg Daniel, *Mimesis and Reason. Habermas' Political Philosophy*, New York, SUNY Press, 2001.
- MÜLLER, Carl W., „Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens“, *Klassisch-Philologische Studien*, 31, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1965..
- PFORDTEN, Dietmar von, "On the Dignity of Man in Kant", *Philosophy* 84, Issue 3, pp. 371-391.
- REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, Oakland, University of California Press, 2004.
- RITZ, E., „Entfremdung“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hg. V. J. Ritter, Basel, 1972, pp. 509-525.
- ROTENSTREICH, Nathan, "On the Ecstatic Sources of the Concept of 'Alienation'", *The Review of Metaphysics* 16, 1961, pp. 550-555.
- ROTHFELS, Nigel, *Savages and Beasts : The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2002.
- RUPP, Gerhard, „Benjamin und Bataille. Deutsch-französische Kreuzungen auf der Suche nach einem anderen Diskurs“, in *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage*, coll. Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik, vol. 10.
- SAX, Boria, *Animals in the Third Reich : pets, scapegoats, and the Holocaust*, New York, Continuum International Publishing Group, 2000.
- SAYERS, Sean, *Marx and Alienation : Essays on Hegelian Themes*, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- SCHMID-NOERR, Gunzelin, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

SCHWEIZER, Harold, *Suffering and the Remedy of Art*, New York, State University of New York Press, 1997.

SENSEN, Olivier, "Kant's Conception of Human Dignity", *Kant-Studien* 100, Issue 3, pp. 309-331.

TAUSSIG, Michael, *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York-London, Routledge, 1993.

TURNER, Denys, *The Darkness of God : Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre, et Marcel DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence : la mètis chez les Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974.

WESSLER, Éric, *La littérature face à elle-même. L'écriture spéculaire de Samuel Beckett*, Amsterdam-New-York, Éd. Faux titre, 2009.

WHITEBOOK, Joel, *Perversion and Utopia : A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge Mass., MIT Press, 1995.

WIESEL, Elie, *Tous les fleuves vont à la mer : Mémoires*, Paris, Le Seuil, 1994.