

“ Le souvenir de la nature dans le sujet ”. Une actualité de La Dialectique de la raison

Gilles Moutot

▶ **To cite this version:**

Gilles Moutot. “ Le souvenir de la nature dans le sujet ”. Une actualité de La Dialectique de la raison. Astérion, 2010, La première Théorie critique, 7, 10.4000/asterion.1622 . hal-02529786

HAL Id: hal-02529786
https://hal.science/hal-02529786

Submitted on 4 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

Astérion
Philosophie, histoire des idées, pensée politique

7 | 2010
La première Théorie critique

« Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de *La Dialectique de la raison*

Gilles Moutot

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/asterion/1622
DOI : 10.4000/asterion.1622
ISSN : 1762-6110

Éditeur
ENS Éditions

Référence électronique
Gilles Moutot, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de *La Dialectique de la raison* », *Astérion* [En ligne], 7 | 2010, mis en ligne le 01 septembre 2010, consulté le 02 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/asterion/1622 ; DOI : 10.4000/asterion.1622

Astérion est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Astérion
Philosophie, histoire des idées, pensée politique
http://asterion.revues.org

« Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de *La Dialectique de la raison*

Gilles Moutot
Institut universitaire de formation des maîtres, Montpellier

Résumé On se propose de montrer que le « souvenir de la nature dans le sujet », un des thèmes majeurs de *La Dialectique de la raison*, trouve une actualité spécifique dans certains débats et travaux contemporains. Dans la mesure où elle est pensée sous la condition de la remémoration, et donc de son intrication avec l'histoire, l'expérience que le sujet peut faire de la nature en lui apparaît nouée à une visée critique et normative qui cependant se garde de toute surcharge naturaliste (telle qu'elle s'aperçoit par exemple dans les diverses conceptions d'une nature-modèle) : contre la violence des identités socialement contraintes, il s'agit de prêter attention à ce qui atteste, à même les impulsions somatiques, le lien entre aspiration à la liberté et souci de ce dont on ne peut disposer (en termes adorniens, le « non-identique »). Une telle approche est susceptible d'éclairer les prolongements actuels de la Théorie critique, par exemple là où celle-ci s'efforce de penser les souffrances sociales.

Mots clés Théorie critique, naturalisme, souffrances sociales, dialectique de la raison.

Questions

1 Je voudrais introduire mon propos à partir de quelques remarques sur les questions de traduction posées par la formule fameuse : *das Eingedenken der Natur im Subjekt* – le « souvenir », ou la « remémoration », ou encore (c'est le terme retenu par Éliane Kaufholz), la « survivance » de « la nature dans le sujet »[1]. À elle seule, l'hésitation entre ces différentes possibilités pourrait pratiquement condenser l'interrogation que je rencontrerai inévitablement ici : quel est le statut ontologique de la nature dans l'expression *Eingedenken der Natur im Subjekt* ? L'interrogation a d'ailleurs récemment été relancée avec le choix fait par Alexandre Dupeyrix et Christian Bouchindhomme dans leur traduction du chapitre consacré à Theodor W. Adorno par Jürgen

1 *Dialektik der Aufklärung*, dans *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 58 (*La Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Gallimard, 1974, rééd. coll. Tel, 1983, p. 55). La référence aux textes d'Adorno correspond à l'édition en 20 volumes parue chez Suhrkamp (Francfort-sur-le-Main, 1970-1986) ; les indications données à la suite renvoient à la traduction française, quand elle existe. Désormais, la pagination respective des versions originale et française est indiquée comme suit : p. 58 [p. 55].

Habermas dans *Entre naturalisme et religion* : « Ce qui persiste de la nature dans la mémoire du sujet »[2]. La solution retenue est d'autant plus frappante qu'elle fait apparaître les deux pôles que l'original allemand met en tension, alors que les traductions habituelles tendent à négliger, ou à minorer, l'un des deux. Le « souvenir de la nature dans le sujet » met au premier plan le champ sémantique de la mémoire, auquel touche en effet le terme *Eingedenken*. Mais dans celui-ci se distingue aussi l'importance, la charge de « réalité » pour ainsi dire, de ce dont on se souvient, de ce qui est présent à l'esprit – ou au corps, ou peut-être, justement, *comme* corps. C'est bien cet aspect-là qu'Éliane Kaufholz souligne avec le terme de survivance, au risque de faire disparaître la connotation du souvenir ou de la remémoration. Pour dire les choses en un mot, et laisser par là même entrevoir le sens des conclusions auxquelles je voudrais parvenir, il me semble que le terme de « survivance » est pertinent, pour peu qu'on y entende, comme le fait Georges Didi-Huberman dans ses travaux, en référence à Aby Warburg et à Walter Benjamin, la dualité constitutive du *Nachleben* – dualité qui me semble aussi, dans la proposition d'Adorno et de Horkheimer, échoir à l'*Eingedenken*. Ce qui sur-vit est ce qui vit *après*, après que son heure a sonné, ou que sa fin a été prononcée, ce qui persiste alors qu'il ne devrait plus être là – sorte de présence-absence qui, du coup, est ontologiquement problématique. Mais, indissociablement, cette équivocité est celle de la souvenance, de la remémoration. Il faudrait dire que le *Nachleben* n'est pas même l'objet de l'*Eingedenken* mais bien qu'il est l'*Eingedenken* comme tel. La survivance se manifeste comme remémoration, comme expérience de ce qui est là sous le mode de la hantise, et qui s'actualise avec une forme de soudaineté (tel l'événement infantile qui, selon Freud, n'a jamais eu *lieu* avant sa manifestation fantasmatique).

2 Je soutiendrai ainsi que, dans *La Dialectique de la raison* (mais sans doute déjà dans des textes plus anciens – je pense notamment à la conférence qu'Adorno consacre en 1932 à *L'Idée d'histoire de la nature*), le terme *nature* relève d'un tel réglage de lecture, c'est-à-dire qu'il faut l'entendre comme survivance *et* mémoire, au sens où la survivance se souvient d'elle-même (dans le sujet) et n'existe que dans et comme ce souvenir. En inscrivant la nature dans une telle *réciprocité* de la survivance et de la remémoration, du *Nachleben* et de l'*Eingedenken*, Adorno et Horkheimer permettent de la concevoir selon le régime, constitutivement équivoque, de la trace – pour emprunter des termes utilisés par Georges Didi-Huberman, notamment dans *Devant le temps*[3], un régime qui est à la fois celui de la spectralité et de la matérialité. *Spectralité* : à ce qui survit, se prolonge après sa fin, échoit l'existence des fantômes, dont on ne rencontre que les traces laissées par leur passage. *Matérialité* : ces traces, dans l'expérience de la remémoration, nous atteignent, nous remuent, au sens de la formule de Henri Michaux – « la nuit remue » –, avec l'insaisissabilité de ce qui, faisant corps avec l'invisibilité nocturne, ne peut y être distingué, identifié comme une forme se détachant du fond, et ainsi produit le sentiment que c'est la nuit même qui se meut.

3 À ces premières remarques s'arriment les raisons pour lesquelles je voudrais souligner ici une sorte d'actualité de *La Dialectique de la raison*. Il est question d'un certain nombre de débats, de polémiques, d'enjeux à la fois politiques et

2 Voir J. Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. A. Dupeyrix et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2008, p. 105, et NdT, p. 338-339.
3 Voir G. Didi-Huberman, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000, p. 108 et suiv.

éthiques qui aujourd'hui impliquent, pour une philosophie sociale (critique), de reconsidérer la référence à la nature. Non pas – surtout pas – que l'heure serait à la réhabilitation d'une conception substantialiste et, pour tout dire, religieuse, d'une nature à laquelle il faudrait rendre des comptes et rendre grâce. Une telle voie, ouverte notamment par Hans Jonas, la Théorie critique a tout lieu de s'en défier. Si à ses débuts, dans les années 1930, celle-ci commandait de ne pas abandonner à la *Kulturkritik* le terrain de la critique des formes d'oppression et d'aliénation produites par le capitalisme avancé, on pourrait dire que, de manière analogue, l'enjeu est sans doute aujourd'hui de ne pas laisser aux naturalistes dogmatiques le soin de mener l'examen critique de certains présupposés des positions constructivistes et antinaturalistes[4]. Bref, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Stéphane Haber, et en renvoyant notamment à l'introduction de celui-ci, il y a de bonnes raisons de penser qu'une des tâches importantes de la Théorie aujourd'hui serait de formuler une critique de l'antinaturalisme satisfaisant à cette double exigence : d'une part, mettre en lumière l'intérêt, pour la critique (notamment la critique sociale), d'une référence à la nature ; d'autre part et indissociablement, conserver les acquis, pour cette même critique, de l'antinaturalisme – en tant que, dans le sillage de Karl Marx, s'y attache une impulsion théorique visant à démonter les mécanismes idéologiques de naturalisation des productions historiques.

4 En m'appuyant sur certains passages de *La Dialectique de la raison*, j'essaierai de montrer que, considéré selon le régime de la spectralité / matérialité auquel je me référais tout à l'heure, le concept de nature satisfait à cette double postulation. Puis, je tenterai de dégager, en situant le « souvenir de la nature » entre expérience esthétique et expérience de la souffrance, l'écho que ces analyses peuvent aujourd'hui rencontrer dans certains développements de la Théorie critique.

Par-delà Charybde et Scylla

Traces

5 Je partirai de cette question : si, comme on le dit souvent – en référence, notamment, à la Digression sur Ulysse –, *La Dialectique de la raison* procède à une « archéologie du sujet », comment comprendre ici le terme *archéologie* ?

6 Réponse : à partir de l'idée d'*intrication* de la nature et de l'histoire telle que, depuis le début des années 1930, Adorno l'élabore au moyen des concepts de *Naturgeschichte* et d'*Urgeschichte*. Du préfixe « arché- », ici, il faut dire ce que suggère la traduction (par l'équipe dirigée par Jacques-Olivier Bégot[5]) d'*Urgeschichte* par « archi-histoire », surtout si on rapproche ce terme de la notion de trace que j'évoquais en commençant. Disons-le d'emblée : le concept d'*archê*, ici, est retourné contre son sémantisme métaphysique, où s'ajointe ce qui commence et commande, ce qui constitue l'origine d'un développement et dicte la nécessité d'un parcours. En d'autres termes : le

4 Ainsi de certains présupposés anthropocentriques, dont on voit aujourd'hui qu'ils peuvent faire bon ménage avec les dogmes du néolibéralisme – on pense par exemple à « l'eugénisme libéral » défendu par P. Sloterdijk dans ses *Règles pour le parc humain* et dont J. Habermas a mené la critique dans *L'Avenir de la nature humaine*. Sur la réponse de Habermas à Sloterdijk, voir S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, Paris, PUF, 2006, p. 223-255.
5 Voir Th. W. Adorno, *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, trad. P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, A. Le Goff, F. Nicodème et M. Nicodème sous la dir. de J.-O Bégot, Paris, Rue d'Ulm (Versions françaises), 2008.

geste adornien est formellement identique à celui qu'accomplit Derrida lorsque, dans *De la grammatologie*, il conçoit le concept de trace de manière à faire éclater le dispositif discursif originel/dérivé dont il paraît habituellement indissociable – et lorsque, ce faisant, il propose le concept d'archi-trace[6].

7 Rappelons l'essentiel du geste ainsi accompli. Si la trace est dite ici archi-trace, ce n'est surtout pas dans la mesure où elle serait la trace de l'*archê*, de l'origine (au sens le plus inaugural du terme, que celui-ci conserve y compris lorsque, chez Martin Heidegger, l'origine est, selon l'expression de Jacques Derrida, « non-présence » – retrait, abîme, et non fondement) : c'est au contraire que, ne se donnant d'autre origine qu'elle-même, elle est cette *stase* dont l'apparition enraye les discours prompts à repérer des *stades* et, surtout, à formuler la règle de leur enchaînement. C'est bien ainsi que l'archi-histoire, l'intrication de la nature et de l'histoire selon Adorno, *fait* (archi-)trace : non pas comme l'indice d'une logique ou d'un principe sous-jacents, mais comme perturbation, dysfonctionnement. Au sein d'une configuration historique, elle est une sorte d'inscription à partir de laquelle on pourra en effet parler de quelque chose qui persiste, survit, insiste de manière intempestive : une « discontinuité [dont] je ne vois pas de quel droit elle pourrait être reconduite à une totalité de structure »[7]. Quelque chose « cloche », donc, un *écart* s'inscrit dans la structure, qui fait tout à coup soupçonner que, dans la ou les manières que nous avons de comprendre les formations sociales et historiques, il pourrait bien y avoir une certaine application à faire disparaître les tensions, à escamoter « ce qui cloche ». Mais l'essentiel est que, comme Adorno le marque sans ambages en soulignant (*La Dialectique de la raison* s'en souviendra) le caractère constitutivement illusoire de la « dimension mythico-archaïque »[8], la perturbation ainsi mise au jour ne permet pas pour autant de remonter le fil de l'histoire jusqu'à localiser un événement initial.

8 Ces quelques remarques liminaires, je les regrouperais volontiers en un « avertissement au lecteur » pour *La Dialectique de la raison*. Y encourage déjà, je crois, la désinvolture avec laquelle Adorno et Horkheimer entreprennent ce qui ressemble à une reconstruction des temps primitifs. Comme l'a établi Gérard Raulet, dresser l'état des lieux de l'information ethnologique et anthropologique dans *La Dialectique de la raison* mène à cette conclusion : relativement au matériau scientifique que les auteurs avaient à leur disposition, ils n'ont fait qu'assurer le service minimum[9]. On croise Freud, Mauss, Durkheim, fugacement Caillois, mais aucune de ces références n'est véritablement discutée, ni même mobilisée de façon assez circonstanciée pour venir étayer telle ou telle thèse. Or justement : une telle légèreté pourrait bien être le signe que *La Dialectique de la raison* ne vise nullement à défendre une « thèse » – au sens doctrinal du terme. Certes, il est aisé de distinguer par exemple, dans les pages que la section initiale de l'ouvrage, « Le concept d'*Aufklärung* », consacre à la magie, les éléments de la théorie selon laquelle les pratiques magiques forment le creuset de la rationalité scientifique – proposition que l'on a vue exposée ailleurs, de manière nettement plus articulée et informée : déjà chez Ernst Cassirer, dans *La Philosophie des formes symboliques*, dont Gérard Raulet a montré que c'était bien là, justement,

6 Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 90.
7 Voir *Die Idee der Naturgeschichte*, dans *Gesammelte Schriften*, ouvr. cité, vol. I, p. 361 [p. 49] et suiv.
8 *Ibid.*, p. 362-363 [p. 50].
9 Voir G. Raulet, « Interdisciplinarité ou essayisme : la "philosophie sociale" de la *Dialektik der Aufklärung* », M. Gangl et G. Raulet éd., *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur* Dialektik der Aufklärung, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1998, p. 131-142.

une référence aussi importante que voilée de *La Dialectique de la raison*[10] ; et plus tard, bien entendu, dans *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss. Mais, dans la mesure où Adorno et Horkheimer se soucient comme d'une guigne d'illustrer précisément leur propos, ou encore d'indiquer quelque périodisation, leur objectif ne saurait être de proposer une interprétation de l'histoire de la rationalité (et, finalement, de l'histoire tout court – au moins dans sa dimension occidentale). Bien plutôt s'agit-il de faire de l'histoire l'occasion d'un vaste exercice de *dépistage* critique. Et j'entendrai le mot *dépistage* selon un double sens. D'une part en effet, il s'agit de la mise au jour des médiations camouflées par ce qui se donne pour immédiat, du caractère dérivé de ce qui se donne comme premier (du caractère produit, aussi bien, de ce qui se donne comme « naturel ») – et sans doute pense-t-on en priorité à cette acception, tant elle renvoie au travail de démystification familier à la « tradition » marxienne dans laquelle s'inscrit la Théorie critique. D'autre part, le dépistage s'entend au sens que lui confère Jacques Lacan dans le séminaire sur *La Lettre volée* : non pas suivre à la trace, pour remonter une piste, mais, littéralement, dé-pister[11], défaire la possibilité de suivre quelque chose comme une piste, sinon en effaçant les traces, du moins en déréglant leur fonctionnement indiciaire.

9 Au sein de ce *double jeu* du dépistage, un concept forme la pièce maîtresse : le concept de *mimèsis*. En tant que comportement imitatif, soulignent Adorno et Horkheimer, la *mimèsis* est éminemment à l'œuvre dans les conduites primitives : ainsi du « sorcier qui imite les démons ; pour les effrayer ou les apaiser, il prend des attitudes effrayantes ou débonnaires »[12]. Or ce faisant, il leur donne figure, en sorte que les puissances invisibles auxquelles le sorcier s'identifie sont par là même identifiées, inscrites dans ce régime de visibilité que met en place le rituel. En sorte que la *mimèsis* (ou le comportement mimétique) apparaît comme foncièrement dialectique : elle est à la fois tendance à l'assimilation au milieu et adaptation (et donc distanciation par rapport) à celui-ci (qu'on pense aussi, à cet égard, aux techniques de camouflage du chasseur). Dès lors, elle fait voler en éclats l'idée d'un rapport prétendument originel, brut, immédiat, à la nature, antérieur à la « représentation »[13] (*Vorstellung*) – et voilà pourquoi Adorno et Horkheimer n'ont nulle ambition de « dater » un moment historique : c'est qu'ils cherchent précisément à ruiner toute prétention à faire le départ, « à l'origine », entre le naturel et l'artificiel, entre l'intégration dans le milieu naturel et la séparation d'avec celui-ci. Assimilation et adaptation, imitation et représentation, identification *à* … mais aussi, et par là même, identification *de*… – de l'environnement au sein duquel l'adaptation a lieu par stratégie d'assimilation, etc. : les significations principalement, et *simultanément*, engagées par le concept de *mimèsis* montrent que *La Dialectique de la raison* (et notamment son texte d'ouverture : « Le concept d'*Aufklärung* ») n'entreprend nulle remontée vers un hypothétique commencement du processus civilisateur mais déchiffre, dans l'écart structural, ou la différence structurale, de la nature à elle-même, *une condition anthropologique minimale*. Pour autant qu'il y a de l'humain (et même déjà, sans doute, des vivants non humains), il y a un rapport à la nature qui est toujours déjà plus et autre chose qu'une simple production ou émanation de celle-ci[14] ; mais réciproquement, tout

10 G. Raulet, « Cassirers Mythos-Begriff. Eine unterschätzte Quelle der *Dialektik der Aufklärung* », F. Lartillot éd., *Ernst Cassirer. Geist und Leben*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 45-59.
11 Voir J. Lacan, « Le séminaire sur *La Lettre volée* », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 22.
12 *Dialektik der Aufklärung*, p. 26 [p. 27].
13 *Ibid.*, p. 24 [p. 26].
14 Adorno indique, notamment *via* la référence au mimétisme animal, la couche zoologique où plonge le comportement mimétique. Il faudrait consacrer une étude spécifique à la façon dont le concept adornien de *mimèsis* brouille la trop confortable

univers institué, si éloigné soit-il d'un rapport élémentaire à la nature, est un aménagement de cet écart[15].

10 C'est dans cette perspective qu'il faut lire, par exemple, les développements sur le caractère fictif du sacrifice, et par là l'attaque en règle des « néo-païens et bellicistes allemands ». Ceux-là croient à la réalité d'une origine. Autrement dit, ils croient dur comme fer que jadis (?), la nature a *réellement* été le partenaire non pas d'une relation, mais d'une communication, voire d'une communion avec l'homme, rythmée par les pratiques sacrificielles. La bêtise, ici, tient à l'incapacité de voir que là où il y a sacrifice, il y a spectacle. Rien d'immédiat ni de brut, donc, mais bien une *mise en scène* du brutal qui, traduisant à l'échelle collective le prolongement et la complexification des stratégies de la conservation de soi, participe de la distribution du prestige et de la hiérarchisation des positions sociales[16].

11 Cela, observent Adorno et Horkheimer, on peut au moins porter au crédit de la Juliette de Sade de le savoir. Les comportements dits « primitifs » ou « bestiaux », elle ne les prise que dans la mesure où c'est la culture qui les a déclarés tels – d'où la preuve par l'orgie : en les pratiquant « non comme des comportements naturels mais comme des interdits »(*ibid*., p. 114 [p. 104]), elle renverse ce qui n'est qu'un jugement de valeur et ainsi jouit de « l'*amor intellectualis diaboli*, [du] plaisir de détruire la civilisation avec ses propres armes » (*ibid*.). Mais bien avant Juliette, un autre avait déjà compris qui, dit-on, a tôt abandonné l'exercice de la force brute à Achille et préféré la ruse – on aura reconnu Ulysse : l'homme qui démystifie le sacrifice en démontrant qu'on peut s'y soumettre et s'en sortir. Autant dire que, pour lui, la communication primordiale de l'humanité virile et des puissances naturelles, *c'est de la littérature* :

> Ulysse élève uniquement la part de duperie inhérente au sacrifice au niveau de la conscience de soi – c'est peut-être là la raison la plus profonde du caractère fictif du mythe. Dès son origine, l'humanité a dû découvrir que la communication avec la divinité n'a *rien de réel*. (p. 69 [p. 65])[17]

12 Bref : l'astucieux Ulysse raille à l'avance les nervis fascistes. Il reste pourtant que les lignes qu'on vient de citer exigent éminemment de percevoir la *duplicité* qui préside aux stratégies d'écriture de *La Dialectique de la raison*. Une ruse peut en cacher une autre, et tout comme il « roule » les puissances mythiques, Ulysse

---

distinction entre le « monde », propre à l'homme, et le « milieu » auquel l'animal, si « pauvre en monde » selon le mot de Heidegger, serait cantonné. Il y a là une inspiration que l'on retrouve aujourd'hui à l'œuvre par exemple dans le beau texte de Jean-Christophe Bailly sur *Le Versant animal* (Paris, Bayard Centurion, 2007) ou encore, bien entendu, dans les dernières réflexions de Jacques Derrida sur *L'Animal que donc je suis* (Paris, Galilée, 2006) – l'un comme l'autre, au reste, se réfèrent explicitement à Adorno.

15 En vertu de son ambivalence, le concept de *mimèsis* polémique contre le pathos romantique de la fusion avec la nature (qui peut d'ailleurs être aussi bien pensée comme destructrice) : il neutralise la fascination délétère pour la nature dévorante (ce qu'Adorno, dès sa recension de *La Mante religieuse* en 1938, reproche à Roger Caillois [*Le Mythe et l'homme*, Paris, Flammarion, 1987], qui finit par isoler, dans son concept de mimétisme, la tendance à se perdre dans l'environnement) sans pour autant défendre le modèle « radieux » d'une *natura naturans* miraculeusement disposée à faire régner la coexistence harmonieuse des espèces et même, pourquoi pas, l'épanouissement coordonné des individualités. Ces deux modèles constituent des dérivations symétriques d'une croyance dans l'unité primitive qu'il s'agit justement de saper. Peu importe, donc, l'ontologie de la nature que l'on engage de part et d'autre : ce qu'il faut désintégrer, c'est la structure discursive qui fait de la nature l'objet d'une ontologie.

16 Voir *Dialektik der Aufklärung*, p. 69-70 [p. 65-66].

17 Nous soulignons.

pourrait bien, ironiquement, être à son tour dupé par Adorno et Horkheimer. Tel est le point que je voudrais examiner maintenant.

De la ruse à l'ironie

13 L'objet de *La Dialectique de la raison* n'est donc pas d'orchestrer un lamento sur l'unité perdue de l'homme et de la nature, mais bien de faire litière de ce thème romantique, c'est-à-dire de montrer, au moyen de la très complexe catégorie de la *mimèsis*, que le divorce a toujours déjà eu lieu. Cela indique la perspective dans laquelle il faut lire le passage, fameux, sur « l'esprit comme nature divisée » :

> La Raison (*Aufklärung*) est plus que la Raison : elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation. Dans la connaissance que l'esprit a de lui-même comme nature divisée, c'est la nature qui s'invoque elle-même comme dans les temps reculés (*Vorzeit*), non plus directement par son nom présumé de *mana*, qui signifie toute-puissance, mais comme quelque chose de mutilé et d'aveugle. (p. 57 [p. 55])

14 Ce n'est que *pour nous* – l'esprit prenant connaissance de lui-même comme nature divisée – que la nature se reconnaît comme quelque chose de mutilé et d'aveugle. Et, réciproquement, c'est bien là ce qui indique l'objet précis de la critique : non pas le déplorable éloignement par rapport à la nature primordiale (le *mana*, c'est la nature s'invoquant *en tant qu'elle est invoquée* à travers une médiation sociale), mais bien les discours et les pratiques qui ne veulent rien savoir de l'écart originaire de la nature à elle-même, qui baignent dans la croyance d'un esprit autarcique, alors qu'il n'est pas de production sociale qui ne soit, en quelque manière, un agencement de la « nature divisée ». La raison commencerait alors à percer à jour cet aveuglement, car elle seule peut le faire, en se donnant pour tâche de dévoiler les formes de domination, de répression et d'aliénation en quoi s'objective très concrètement l'obsession de l'autarcie.

15 Or, considérée sous ce rapport, la ruse d'Ulysse donne la formule même de cette obsession. C'est pourquoi il faut repérer ce que la présentation qu'en donne *La Dialectique de la raison* a d'ironique. Ironie qui, en particulier, passe par le renversement de l'analyse hégélienne. À l'aune de celle-ci, en effet, Ulysse est le héros qui, triomphant des puissances mythiques, s'émancipe de la nature et devient ce sujet tellement maître de son histoire qu'il s'autorise même, en fin de compte, à mettre l'aède au chômage : si Ulysse n'est « Personne », c'est dans la mesure même où il est le héros emblématique de l'universel – de cette « vie éthique » à laquelle, au terme du voyage et moyennant le massacre de quelques prétendants, il peut désormais goûter auprès de sa femme, de son fils et même de son chien. Mais, soudain placé sous le regard d'Adorno et de Horkheimer, presque plus sarcastique que celui des dieux, Ulysse est privé de repos : adieu l'épopée ; maintenant, c'est comme héros de roman qu'il se perd pour se trouver (p. 66 [p. 62]). Mais l'anachronisme est décisif – car le roman est le genre de la déception : on y apprend que se trouver, c'est continuer de se perdre. Ici, plus question d'être « Personne » parce que – miracle du dépassement de la lettre vers l'esprit – il faudrait lire dans son nom propre le nom commun de l'humanité. « Comble de l'ironie » (*ibid.*), à se croire si facilement devenu quelqu'un, Ulysse n'est *vraiment* personne – *Odysseus* ou comment être piégé par un nom qui, semblant acquis aux droits du « propre », les dissout dans la *secondarité* du texte littéraire : non content de donner son titre au livre qui, consignant son histoire, nourrit la gloire d'Homère, il devient maintenant celui d'une « Digression » frivole, où d'aucuns, en s'autorisant à lire l'épopée comme un roman, la transforment

– la neutralisent – en conte[18]. Vraiment, un tel penchant pour les ressources de l'homonymie, c'est redoutable. Ulysse ne s'est pas assez méfié de *son propre nom* qui, en lui permettant de sauver sa peau, l'abuse en même temps que le Cyclope – et fait de lui « personne », nom commun, à la lettre, de sa « propre » disparition : « Il répond à son nom et le désavoue […]. Il fait une profession de foi en sa faveur et se renie en même temps en se dénommant Personne, il sauve sa vie en la faisant disparaître. » (p. 79 [p. 74]) Tel est le « comble de l'ironie » : au moment où Ulysse pulvérise le mythe, c'est-à-dire le mythe du mot ayant un pouvoir sur la chose, le mot qu'il prononce retourne contre lui l'homonymie qui le sauve, et délivre la vérité d'Ulysse se faisant chose, Ulysse qui, « achetant constamment son salut au prix de son propre rêve », coïncide avec la somme de ses renoncements.

16 Confronté aux figures mythiques (aux puissances naturelles : Circé et le retour à l'état animal, les Sirènes prétendant tout connaître des secrets de la terre féconde, etc.), Ulysse s'en sort en leur obéissant : leur donnant satisfaction, tout en leur échappant, il les anéantit – et voilà que, plus il « gagne », plus il prend confiance ; il fait le malin, il *s'endurcit* jusqu'à faire corps avec ce dogme : *il faut leur obéir pour s'en sortir*. Mais, à ce jeu-là, on devient vite la victime de sa propre ruse : on s'enferme soi-même dans l'alternative funeste qui fait de la « rigidité de la nature » p. 76 [p. 70]) soit le principe soit le but de l'obéissance. D'un côté, le Charybde de la dissolution dans l'environnement : la nature ne nous délivre aucun message ; s'y identifier, se laisser guider par le chant des Sirènes, c'est embrasser la mort – et c'est pourquoi la rencontre d'Ulysse avec celles-ci est « heureusement manquée » (p. 78 [p. 73]). De l'autre, le Scylla de la conservation de soi devenue à elle-même son propre but, l'esprit qui voudrait tenir de lui-même sa propre émergence (« l'homme devient anthropomorphe pour l'homme », p. 76 [p. 70]) et ne sait alors tolérer qu'il y ait du non-institué, hors de lui et en lui, que s'il lui est soumis : ainsi s'imposent des représentations de ce qu'est l'identité, la personnalité (le moi comme « centre de contrôle » des pulsions), un rôle social à tenir, etc., avec l'impénétrabilité même de cette nature avec laquelle on prétend ne rien avoir à faire (alors même que la conservation de soi, comme Adorno y insiste plus tard dans *Dialectique négative*, est elle-même une part de nature, en tant que dérivation de l'énergie libidinale et différenciation de ses objets). Ici, donc, *mimèsis* immédiate (perte de soi dans l'environnement ; retour à l'anorganique) : on obéit à la nature et on ne s'en sort pas. Là, *mimèsis* refoulée (affirmation autarcique de l'esprit) : on fait obéir la nature et on en sort mutilé – malade de l'acharnement mis à oublier que, si la rencontre avec les Sirènes ne pouvait pas, sauf à laisser régner Thanatos, ne pas être manquée, *la nostalgie de ce qui n'a jamais eu lieu* fait cependant battre le cœur obscur de nos désirs, et que le silence des Sirènes forme la blessure immémoriale de nos propres chants (p. 78 [p. 73]). Ici comme là, enfin, deux versions de la même détermination unilatérale de la *mimèsis* : *mimèsis* du mort[19].

La nature entre esthétique et politique

17 C'est de là que je repartirai, en vue d'établir que l'enjeu du souvenir de la nature dans le sujet tient précisément à la contestation d'une telle alternative

18 *Ibid.*, p. 99 [p. 91] : « Ce n'est que dans le roman que l'épopée se transforme en conte. »
19 *Ibid.*, p. 76 [p. 70] : « La raison qui supplante la *mimèsis* n'est pas simplement sa contrepartie. Elle est elle-même *mimèsis* : *mimèsis* du mort (*ans Tote*). 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. »

entre *mimèsis* immédiate et *mimèsis* refoulée, c'est-à-dire des mécanismes institutionnels et, plus largement, sociaux, qui travaillent à nous la rendre évidente, incontestable. Cette tâche critique, je souhaiterais montrer qu'Adorno la situe à l'articulation de l'esthétique et de l'éthique (ou l'éthico-politique) à laquelle travaillent ces prolongements majeurs de *La Dialectique de la raison* que sont *Théorie esthétique* et *Dialectique négative*.

Beau naturel et expérience esthétique

18 La métacritique de la critique hégélienne du beau naturel, développée notamment dans *Théorie esthétique*, fournit ici un bon point de départ. Pour Hegel, rappelle Adorno, le beau naturel ne trouve sa raison d'être que dans la considération du beau artistique, qui seul lui donne, en retour, un sens à peu près cohérent : celui de l'inexistence – car, veut établir Hegel, déterminer correctement le concept de beau naturel, c'est comprendre que celui-ci n'est rien, sinon un « réflexe de l'esprit ». Or il est remarquable que, pour commencer de remettre en question une telle vue, Adorno semble surtout se contenter de prendre Hegel au mot. Assurément, accorde-t-il, le beau naturel n'existe pas ; mais, de cette inexistence même, *il arrive que nous fassions l'expérience* : celle du sens suspendu, de l'indéterminé au sein des déterminations de la culture, et la qualité de cette expérience est bien d'être celle d'un « inexistant », d'un pur « devenant » – ce qui est à vrai dire la « définition » adornienne de l'expérience esthétique elle-même. De ce point de vue, incompréhensible pour Hegel, les œuvres d'art, lorsqu'elles suscitent cette expérience, relèvent du beau naturel, et c'est bien pourquoi Adorno écrit que seul l'art fait parler le silence d'une nature qui, muette, semble pourtant dire plus qu'elle n'est – alors même que ce « plus » ne formule pourtant rien[20] (ainsi de la façon dont chez Anton Webern, parcourant des constellations d'îlots sonores, un *silence inouï* se fait entendre). Appelons cela, si l'on veut, l'humble rétractation de l'esprit dans la nature ; mais, dans la mesure où la nature ne désigne ici rien de substantiel, ni même un domaine spécifique (puisqu'aussi bien l'expérience du beau naturel est susceptible d'être produite par des artefacts), il serait sans doute plus judicieux de comprendre cette rétractation comme une suspension de l'attitude de maîtrise, voire de la compulsion du contrôle : suspension de l'alternative entre la perte de soi et la domination de l'autre (en soi et hors de soi)[21]. Telle est la définition du comportement esthétique : « Le comportement esthétique n'est ni *mimèsis* immédiate, ni *mimèsis* refoulée ; il est le processus qu'elle déclenche et dans lequel elle se maintient modifiée. » (*Ibid.*, p. 489 [p. 418])

19 Par où se trouve abordée la seconde dimension : politique et éthique. L'analyse du comportement esthétique conduit à faire de la nature le synonyme du non-identique. L'expérience esthétique, c'est en ce sens l'épreuve, et la preuve, phénoménologique, de la possibilité d'un rapport non pathologique au non-identique. Mais cette possibilité est indissociable du rapport, changeant, de l'individu à l'art certes, mais encore à la société et, finalement, au « macrocosme historique » (*ibid.*). Autrement dit, s'il peut y avoir une expérience positive – heureuse – du souvenir de la nature dans le sujet (du non-identique), cette

20 Voir *Ästhetische Theorie*, p. 121 (*Théorie esthétique*, trad. É. Kaufholz et M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1989, p. 108-109).

21 Les larmes qui peuvent nous monter aux yeux devant un paysage, écrit Adorno, marquent cette expérience rare, presque hors culture, de l'esprit accueillant ce qu'il ne détermine pas, ce dont il participe sans qu'il puisse le saisir ; il perçoit, non sa destination suprasensible (Kant) mais ce qu'il a lui-même de naturel, comme expérience où se suspend l'alternative de la soumission à/de la nature. Voir *Ästhetische Theorie*, p. 410 [p. 348].

possibilité s'enlève sur le fond d'une essentielle précarité, d'une inégale accessibilité (d'où l'importance de se pencher, par exemple dans les *Études sur la personnalité autoritaire*, ou dans l'*Introduction à la sociologie de la musique*, sur les conditions sociales et historiques encourageant le rejet de l'ambiguïté, la haine de l'art avancé, de toute expérience « non réglementée », etc.). En sorte que parler de l'expérience esthétique, c'est toujours envelopper un questionnement sur son indissociable envers : l'expérience négative de la non-identité à soi, qui se nomme *souffrance*.

Expérience de la souffrance et liberté

20 Ce que je cherche à formuler ici, c'est une sorte de règle de lecture pour la phrase de *La Dialectique de la raison* dont je suis parti : « En vertu de ce qui persiste de la nature dans la mémoire du sujet, où réside la vérité méconnue de toute civilisation (*Kultur*), la Raison (*Aufklärung*) s'oppose à la domination. »[22] Cette vérité de la civilisation est à juger à l'aune de ce qu'elle *fait* aux capacités d'agir des individus : contribuer au déploiement de leur puissance d'agir et de créer ou au contraire organiser leur conditionnement, leur amoindrissement, voire leur anéantissement. La souffrance traduit ainsi l'expérience d'une dépossession des ressources psychiques et physiques nécessaires au sentiment d'une existence digne. En ce sens, elle juge d'emblée, fût-ce de manière inchoative, les facteurs produisant une vie mutilée au nom des conditions, absentes, de la vie bonne.

21 C'est en ce sens qu'Adorno a pu écrire dans *Dialectique négative* que « la sempiternelle souffrance a autant le droit à l'expression que le torturé celui de hurler »[23]. On ne se méprendra pas sur le sens de la référence, dans cette phrase, à la souffrance extrême. Il ne s'agit nullement d'y identifier la seule souffrance à laquelle il serait légitime de donner un droit de cité, par opposition à des formes de souffrance « normale ». Au contraire, regarder la situation considérée comme normale au prisme de la situation extrême, d'une souffrance si destructrice qu'elle brise jusqu'à la capacité de la manifester, c'est mettre au jour que, là où il y a « sempiternellement » de la souffrance, une souffrance dont l'intensité n'exclut pas encore tout à fait la possibilité d'être exprimée, il n'y a déjà rien de « normal ». L'expérience de la souffrance indique négativement la discordance entre l'exigence *normative* d'une relation pacifiée à soi et aux autres et un état de fait, *normalisé*, qui organise l'impossibilité d'honorer concrètement une telle exigence. Sans doute la souffrance est-elle avant tout un phénomène subjectif, mais c'est au sens où elle constitue le côté subjectif d'une situation produisant objectivement de l'exclusion, de la relégation, de la précarité. La profondeur (et l'issue) de l'expérience de la souffrance peut varier, mais cette variation même agit comme le déplacement d'une aiguille de sismographe : elle exprime indirectement le *niveau de connaissance* du fonctionnement social que, pour reprendre les termes d'Emmanuel Renault, des mécanismes d'invisibilisation (un « rapport d'aveuglement », selon l'expression adornienne) ont précisément pour fonction de masquer. En ce sens, la souffrance est toujours physique (et, indissociablement, psychique, par quoi il faut entendre une souffrance physique médiatisée, c'est-à-dire affectant un sujet qui *se vit abîmé*, amoindri[24]), selon le titre d'un paragraphe de *Dialectique négative*, *et* sociale, parce qu'elle est l'expérience de la tension entre la nature interne, avec toutes ses dimensions

22 *Dialektik der Aufklärung*, p. 58 [p. 55-56].
23 *Negative Dialektik*, p. 355 (*Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1992, p. 284).
24 Voir *Negative Dialektik*, p. 202 -203 [p. 160-161].

pulsionnelles et affectives, plus ou moins diffuses, et un ordre social s'imposant à elle comme une seconde nature, c'est-à-dire comme ce qui l'asservit brutalement, de l'extérieur, « avec la spontanéité du naturel »[25]. La souffrance est plus que physique-psychique (comme la nature semble dire plus qu'elle n'est) sans cesser d'être strictement physique-psychique parce que la douleur que ressent le sujet juge la situation sociale, dénonce les « conditions fausses » :

> Le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer. « La douleur dit : passe. »[26]

22 Mais c'est dire là, réciproquement, que la perpétuation de la souffrance procède de la persistance de ces conditions fausses. Tel est le point de tangence du geste adornien à certaines trajectoires actuelles de la Théorie critique. Je pense, en particulier, à la manière dont le travail d'Emmanuel Renault sur les souffrances sociales répond aux diverses objections selon lesquelles la subjectivité de la souffrance fait de celle-ci essentiellement une question de biographie individuelle, en sorte qu'aborder la question sociale sous un tel angle conduirait à une dépolitisation, par psychologisation, de cette question même. Le démontage de tels discours par Emmanuel Renault est très adornien, notamment lorsqu'il indique que la souffrance psychique/physique fait partie de l'injustice sociale, ou encore lorsqu'il met en cause la tranquille affirmation selon laquelle l'expérience de la souffrance ferait des individus des victimes impuissantes, incapables *par conséquent* de se mobiliser et de s'organiser politiquement. Or, fait-il au contraire valoir (notamment dans le premier chapitre de *Souffrances sociales*), c'est bien plutôt l'invisibilisation qui conduit à l'impuissance. La souffrance, quant à elle, exprime au contraire que l'étouffement des capacités d'agir n'est pas parvenu à son terme, en même temps qu'elle dénonce les conditions présidant à cet étouffement[27]. Elle indique le coefficient de friction entre une aspiration à agir et à se reconnaître dans son action, et une détermination hétéronome de l'action par un réseau d'interactions purement fonctionnel, dont la reproduction même constitue la justification essentielle d'une organisation sociale fondée sur l'inégalité et, indissociablement, sur diverses formes de rapports de domination entre ses membres.

23 Écartons tout contresens : mon propos ne consiste nullement à promouvoir, contre cette hétéronomie, un fétichisme de la maîtrise de soi. Une telle conception, d'ailleurs, n'est que trop facilement compatible avec l'idéologie de la performance, du dépassement de soi (mais pour l'entreprise, quand même), etc. Et cette idéologie, il arrive que ceux-là mêmes qu'elle brise y adhèrent pleinement, redoublant d'activité, acceptant l'imposition de la compétition comme mode exclusif de rapport à autrui, etc. Sans doute parce qu'ils résistent ainsi à une destruction d'eux-mêmes psychologiquement et socialement plus grave encore, ils cherchent une défense contre la violence subie dans ce que, reprenant l'expression psychanalytique, Adorno nommait l'identification à l'agresseur – dans le lexique de *La Dialectique de la raison* : la *mimèsis* du mort. Dans le sillage des remarques faites plus haut, on comprendra qu'il s'agit bien

25 J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, trad. citée, p. 120.
26 Voir *Negative Dialektik*, p. 203 [p. 161].
27 Et celui qui, dans *Dialectique négative*, fait converger expérience de la souffrance et connaissance des « conditions fausses » se reconnaîtrait assurément dans cette affirmation d'Emmanuel Renault : « Au même titre que la violence, la souffrance compte parmi les phénomènes qui posent immédiatement la question de la légitimité de l'ordre social dans lequel ils se développent. » (*Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 27)

plutôt de parvenir à une compréhension de la liberté qui intègre un élément de déprise, comme expérience d'une limitation de la maîtrise distincte de celle qui est vécue par l'individu comme un amoindrissement, une répression de sa faculté d'agir. Un tel enjeu s'attache, au cours de la discussion de la doctrine kantienne de la liberté développée dans *Dialectique négative*, à la notion de *supplément*, analogue au « plus » dont parle *Théorie esthétique* à propos de l'expérience du beau naturel, c'est-à-dire de l'indéterminable. Habermas a très clairement souligné ce point, dans le texte que j'évoquais en commençant : notre conscience d'agir librement est conscience d'un écart de soi à soi, non d'une identité sans faille du soi. Tel est le « supplément » à la décision, ce que n'épuise pas la décision mais sans quoi elle ne serait précisément pas une décision : une impulsion somatique irréductible qui, loin de prétendre au titre de fondement ultime de la décision (qu'il s'agirait d'identifier en lieu et place de la volonté kantienne), s'inscrit bien plutôt en faux contre toute conception fondationnaliste de la décision volontaire. Expérience de la liberté, note Adorno avec Kant, celle-ci n'atteste cependant pas, marque-t-il cette fois contre lui, la présence d'un au-delà de la nature en nous mais bien la survivance de la nature en nous. Entendons : la décision s'éprouve à même le sentiment qu'elle n'est pas maîtrise, que ses motifs et mobiles plongent dans une sédimentation de l'histoire personnelle, de l'ontogenèse même, qui n'est jamais que partiellement élucidée. C'est, dans *Dialectique négative*, le sens de cette phrase, qu'on lit vers la fin du paragraphe précisément intitulé « Le supplément » : « Si la main ne tremblait pas, la volonté n'existerait plus. »[28]

24 Par où l'on retrouve le motif, central, de *La Dialectique de la raison* que j'ai pris ici comme fil conducteur. La « conscience phénoménologique de liberté » (pour reprendre une expression de Habermas) est constitutivement conscience de la faillite possible, d'une limitation de mon pouvoir, parce que précisément l'acte libre n'est pas, sauf dans la fiction idéaliste (ou dans sa dégénérescence autoritaire) l'identité à soi de la volonté, mais s'inscrit dans un processus d'individuation toujours déjà marqué, ontogénétiquement et phylogénétiquement, par une césure. Si résolue soit-elle, la décision porte la trace de l'écart originaire (l'écart dont la reconnaissance rend vains les rêves de retour à, ou de, l'origine) ; le tremblement de la main, le battement accéléré du cœur, enregistrent qu'elle est une part de la nature qui cependant est non identique à elle-même. C'est dire que, *a contrario*, la non-liberté s'apprend dans le malaise : le sentiment que la limite rencontrée est d'un autre ordre, celui d'une contrainte imposée par un ordre social spécifique. Au sein de telles « conditions fausses », la conscience de liberté se forme à travers l'expérience de son empêchement. Dès lors, si c'est « au contact des formes changeantes de la répression » que « la liberté devient concrète »[29], c'est dans la souffrance, qui est résistance à la répression, que se marque son imbrication avec la nature.

28 *Negative Dialektik*, p. 229 [p. 181, traduction modifiée].
29 *Ibid.*, p. 262 [p. 207].