

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

09/03/2005)

### Présentation des *Minima moralia* d'Adorno

par Katia Genel

*Minima moralia* (1951) d'Adorno est un ouvrage singulier et inclassable, une sorte de journal philosophique écrit entre 1944 et 1947. Le matériau en est souvent biographique, des souvenirs et des observations, se faisant parfois enquête ethnographique sur des types humains voire même sociologie comparée des Etats-Unis et de l'Europe. Il est hanté par des personnages littéraires, dialogue avec des ouvrages philosophiques et des œuvres d'art, des chansons populaires et des contes. La vie mutilée dont il est question dans le sous-titre est bien celle d'un intellectuel en exil, mutilé de sa patrie, de sa langue, de son statut économique et social. Plus généralement, la vie mutilée est un objet par défaut, défaut d'une vie pleine dans sa réalisation sociale. Les réflexions consignent l'expérience subjective de ce qu'il y a de plus quotidien, des plus petits détails, résidus noyés sous « l'avalanche » des processus de domination de la société moderne, renvoyant négativement à l'expérience historique de la catastrophe auxquels ils ont conduit et sous lesquels nous vivons encore. Il s'agit du versant subjectif de l'enquête qui avait été menée objectivement dans la *Dialectique de la raison*, écrite en commun avec Horkheimer, elle-même recueil inachevé de fragments philosophiques, constituée en grande partie de digressions. Il faut, indique la dédicace de *Minima moralia*, « faire une enquête sur la forme aliénée » qu'a prise la vie, devenue une affaire privée, « c'est-à-dire sur les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle au plus intime d'elle-même » (p.9). Ainsi, la philosophie fait l'épreuve d'une impuissance et se donne comme « un triste savoir », forme érodée sous laquelle on peut désormais élaborer une doctrine de la juste vie. D'une certaine manière, l'exil est ce détour à partir duquel on peut saisir indirectement, par bribes, la réalité qui ne se donne plus comme totalité à la pensée.

La visée philosophique de la *Dialectique de la raison* était une critique des processus de domination, « tentative de comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombrait dans une nouvelle forme de barbarie » (p.13). Dans cet ouvrage, la domination véhiculée non seulement par l'exploitation économique, mais par la culture elle-même, s'enracine dans la vie psychique des hommes, par la solidarité entre la triple forme de la domination sur la nature, sur les autres hommes et sur la nature intérieure. Le processus d'autodestruction incessant de la raison inscrit les formes de la domination au cœur du progrès de la civilisation elle-même. C'est en quelque sorte le versant micrologique de cette théorie critique, embrassant à la fois la pensée et la société, que nous livre Adorno dans *Minima moralia*. La critique de la domination prend la forme d'une critique du détail, du quotidien, dont elle exhibe le caractère mutilé. Il faut partir de la vie aliénée, accepter son langage et ses lois, pour comprendre ce qui l'a mutilée. Deux difficultés viennent alors grever le projet d'une réflexion sur la vie mutilée : si l'accès à la totalité n'est pas possible, quelle philosophie peut saisir la vie mutilée ? Et s'il s'agit de partir de l'expérience subjective, que peut penser l'individu lorsqu'il est lui-même pris dans les processus de domination qui procèdent, comme le souligne Adorno, à la liquidation de l'expérience et de l'individualité elle-même ?

La vie aliénée ne saurait être saisie que par une philosophie elle-même mutilée, au sens où elle ne saurait faire système. Le rassemblement des morceaux, la greffe de ce qui a été mutilé, ne peuvent redonner l'image de la totalité qu'on ne peut plus représenter. Tous les détails renseignent sur une catastrophe irréprésentable. Ils sont les indices au sens de traces, de ruines et de symptômes, de la totalité négative du système ou du monde administré. Que peut dès lors saisir la philosophie

du quotidien, si elle ne renvoie qu'au « non-vrai » ? Le dernier fragment de *Minima moralia* donne une formulation énigmatique de ce problème :

« Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. Obtenir de telles perspectives sans arbitraire ni violence, uniquement à partir du contact avec les objets, telle est la seule tâche de la pensée. » (Adorno, *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, « Critique de la politique », 2001, p.265, désormais MM, p.265)

Il s'agit de partir du « contact avec les objets », et d'établir, à partir de ce contact, des perspectives visant à faire apparaître le monde autrement, sans en sortir. Ces perspectives ne s'obtiendraient, selon Adorno, que si l'on procède « sans arbitraire ni violence », c'est-à-dire sans imposer de schémas d'appréhension préétablis pour déchiffrer le quotidien. Sous cette lumière, le monde apparaîtrait dans ses failles, sans qu'elles soient rectifiées ou colmatées par la pensée. Autrement dit, il ne faut pas prédéterminer le quotidien dans un système qui en constituerait la transfiguration ou l'apologétique. Cette indication doit être comprise comme une opposition à Hegel, mentionnée dès la Dédicace, et opérant à un double niveau. D'une part, la philosophie systématique de Hegel, par le primat donné au tout, procède à une liquidation du particulier, qui sera au contraire l'objet privilégié d'Adorno. La dialectique hégélienne dépréciait le particulier comme tel en l'incorporant dans le tout où il prenait sens, c'est-à-dire en le rationalisant. La ruse de la raison est restituée par Adorno de la manière suivante :

« Que, dans la préhistoire de l'Humanité, la tendance objective s'impose par-dessus la tête des hommes et même grâce à l'anéantissement de l'individuel, sans qu'ait été jusqu'à présent réalisée historiquement la réconciliation entre l'universel et le particulier, voilà qui prend chez Hegel une allure caricaturale : encore une fois, il opte avec une souveraine froideur pour la liquidation du particulier. Nulle part n'est mis en doute le primat du tout. » (MM, p.11-12).

La philosophie se fait « justification des choses telles qu'elles sont et s'accroche au char de la tendance objective triomphante ». Ainsi, et c'est le second niveau de la critique, l'inattention au particulier est inhérente à la méthode dialectique elle-même qui procède à une justification de l'ordre existant par le mouvement de réaffirmation. Le problème de la dialectique est structurel, elle « se plie à la restauration » (p.263), elle participe au mensonge selon lequel l'objectivité serait déjà la vérité :

« Du fait que la détermination dialectique de la nouvelle qualité se voit chaque fois renvoyée à la violence de la tendance objective qui transmet la fatalité de la domination, elle se trouve devant la nécessité quasiment inévitable – chaque fois qu'avec le travail du concept elle atteint la négation de la négation – d'introduire même dans la pensée l'ancien mal à la place d'une alternative qui n'existe pas. » (MM, p.263)

Il faudra selon Adorno, en rester aux fissures, c'est-à-dire se confronter au moment négatif : c'est le projet de la « dialectique négative », formulée quelques années plus tard. L'attitude à l'égard de la philosophie hégélienne est faite à la fois d'opposition et de prolongement, puisqu'il s'agit de se mettre à son école mais d'entrer en rébellion contre l'exigence de totalité. Il faut donc s'en tenir aux choses mêmes, non pas comme une garantie, un répit ou une assurance, non pas dans un accès immédiat, mais en ouvrant des perspectives visant à rendre manifeste un monde étranger, par le biais de ce qu'on peut appeler à la suite d'Adorno parlant de Kierkegaard une « dialectique inquiète », qui ne cherche pas de confirmation, mais ouvre des failles et des fissures perpétuelles : il s'agit de dissoudre la quotidienneté (« de rompre le cercle magique de l'existence »), d'en faire apparaître l'étrangeté au sens de l'aliénation, et d'approcher ainsi les phénomènes de domination englobants qui mettent en péril le sujet lui-même, pour leur résister. Il faut faire un détour par les mutilations, les déformations, maintenir un écart pour exhiber l'étrangeté du monde.

Le point de départ est l'expérience subjective (« exposer les éléments d'une commune philosophie en partant de l'expérience subjective », p.13) alors même que la subjectivité est attaquée dans sa forme même par les processus de domination. Le « néant que les camps de concentration ont infligé aux sujets » lui a porté un coup fatal. L'individu est liquidé au sens où il n'est plus assuré de son autonomie. Il ne s'agit donc pas d'une élimination radicale, comme le

précise le fragment 88 : les choses que l'histoire a condamnées ne sont pas éliminées, « on les traîne toujours, mortes, impuissant devant ce qui écrase lamentablement ». L'individu perdure de manière souterraine « parmi les unités humaines standardisées et administrées ». Et pourtant, même s'il faut se méfier des considérations qui partent du sujet, c'est tout de même dans l'individu que réside le « potentiel protestataire ». L'individualité défendue ici n'est pas une monade, ni une subjectivité immédiate, mais celle qui porte le triste savoir de sa solidarité avec le tout. L'attention au particulier est corrélative d'une critique de la société, méfiante à l'égard des catégories de l'histoire. Un fragment critiquant le positivisme, intitulé « C'est celui qui le dit qui y est ! », dénonce le renversement selon lequel on se met à appeler objectif « le jour incontesté sous lequel apparaissent les choses », la « façade des faits classifiés », en somme ce qui n'est que subjectif, pendant qu'inversement on appelle subjectif, « ce qui déjoue les apparences, qui s'engage dans une expérience spécifique de la chose, se débarrasse des idées reçues la concernant et préfère la relation à l'objet lui-même au lieu de s'en tenir à l'avis de la majorité, de ceux qui ne regardent même pas et *a fortiori* ne pensent pas ledit objet » (p.75-76). C'est cette objectivité qui est visée par l'expérience subjective. L'horizon demeure « la société émancipée ». Contre l'effacement des différences dans l'utopie abstraite pour laquelle « les différences effectives ou imaginaires sont des marques ignominieuses prouvant qu'on n'est pas encore allé assez loin, que quelque chose a encore échappé au mécanisme et n'a pas été déterminé par la totalité » (p.112), la société émancipée « ne serait pas un Etat unitaire, mais la réalisation de l'universel dans la réconciliation des différences ». Elle ne saurait être atteinte que dans la critique du monde administré, cette société déjà « intégrale » avant même qu'elle soit gouvernée sur un mode totalitaire et dont l'organisation embrasse même ceux qui la combattent. La question des *Minima moralia* est alors la suivante : que peut expérimenter et que peut penser un sujet, dans le monde administré qui le liquide, qui le mutile et l'aliène ? De quelle expérience du quotidien est-il capable ? Quelle morale, même minime, est possible ?

Nous allons suivre quatre idées, qui sont quatre fils enchevêtrés dans les fragments. Le premier est l'examen de la vie aliénée en tant qu'elle est soumise au principe de l'échange. Il conduit à un second fil, la soumission de la pensée elle-même à cette aliénation, et la difficile émancipation pensée dans les termes d'une « morale de la pensée ». Le troisième point portera sur le diagnostic d'une maladie de la civilisation, et le quatrième interrogera la possibilité d'une morale minime.

## **I – La vie aliénée**

Le monde inversé de la marchandise

L'enquête sur la « forme aliénée » de la vie prend la forme d'une peinture des gestes quotidiens et tout particulièrement des relations sociales, dans leur rapport à la « mauvaise totalité » à laquelle ils renvoient. Un tel regard rétablit la manière dont les détails et choses insignifiantes se renversent en leur contraire. La loi de réversibilité s'applique à tous les détails de la vie quotidienne, mais elle constitue surtout les individus eux-mêmes, qui mènent dès lors une apparence de vie : la vie est « l'idéologie de sa propre absence ». Ce qui gouverne cette démarche est l'extension de l'analyse marxienne du « caractère fétiche de la marchandise » (*Capital*, livre I) au domaine de toute la culture, dans la lignée de Lukács. Le fétichisme de la marchandise est ainsi explicité chez Marx : « C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt prend pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles » (Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, GF, traduction J.Roy, p.69). Comme le montre la *Dialectique de la raison*, ce n'est pas la seule exploitation économique, mais la domination engendrée par la civilisation elle-même et véhiculée par la rationalité instrumentale, qui s'ancre au cœur de l'homme, dans sa nature intérieure, son rapport à lui-même :

« La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes – et aussi celle de l'homme avec lui-même, sont comme ensorcelées » (Max Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques*, 1947, traduit par Eliane Kaufholz, Collection Tel, Gallimard, 1974, désormais DR, p. 44).

À l'inverse de l'animisme, qui avait « donné une âme à la chose », l'industrialisme « transforme l'âme de l'homme en chose », et procède à la liquidation de l'individu : « l'individu étioilé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui ». L'ensorcellement s'est déplacé, des choses aux hommes réifiés :

« En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes. Depuis que les marchandises – avec la fin du troc – ont perdu leurs qualités économiques, sauf leur caractère de fétiches, celui-ci s'étend à tous les aspects de la vie sociale qu'il fige progressivement. » (DR, p.44)

La vie est aliénée au sens où l'apparence de vie se donne comme vérité, alors qu'elle n'est qu'une vie tronquée, projetée comme véritable, soumise à la forme de la marchandise qui est celle de l'équivalence. Il y a un renversement des rapports de détermination : ce qui est déterminé, comme la marionnette de la métaphore qui ouvre la Dédicace, se prend pour autonome, alors que ce n'est qu'une partie tronquée du tout qui ignore sa dépendance. L'aliénation est alors une domination qui incorpore l'homme dans le processus social, comme marchandise au milieu des marchandises, toutes les relations étant transformées en des formes objectives et impersonnelles. D'où la nécessité d'une critique de la domination, qui visera à remettre les choses à l'endroit, par une critique du quotidien.

Pour préciser encore la démarche d'Adorno, on peut examiner un passage de la lettre qu'il envoie à Fromm pour soumettre un projet à l'Institut de recherche sociale que dirige Horkheimer, sur le caractère féminin comme véhicule privilégié de la domination. Il s'attache à préciser la nature du ciment social qui permet de reconduire la domination :

« Pour anticiper d'emblée sur ce qu'il y a de plus important, je tendrais à voir ce ciment, *même pour ce qui est du conscient et de l'inconscient*, dans le principe économique, dont le développement prescrit la loi du mouvement de la société et la pousse vers la catastrophe, c'est-à-dire vers la forme de la marchandise. Je suis toujours plus convaincu que la véritable coïncidence de la théorie marxienne et de la psychanalyse ne réside pas dans des analogies telles que : superstructure-infrastructure, moi-ça, etc., mais bien dans le caractère de fétiche des marchandises et dans le caractère des êtres humains. [...] Il faudrait rechercher les « dépôts humains » de la fétichisation économique, avant même la naissance de la société capitaliste, dans les « faits originaires » de la préhistoire, point qui rejoint sans doute certaines tendances de votre intérêt pour Bachofen et du déclin du complexe d'Œdipe » (Lettre d'Adorno à Fromm, 16/11/1937, *Adorno/Horkheimer, Briefwechsel*, p.540, souligné par Adorno, citée par Eva-Maria Ziege, « La critique du « féminin » chez T.W.Adorno et dans la première théorie critique », traduit par Nicole Gabriel, *Tumultes*, n°23, novembre 2004, éd. Kimé, p.36)

La redéfinition de l'idéologie et du caractère fétiche de la marchandise dans le sens d'un « ciment » assurant la cohésion de la société requiert l'apport de la psychanalyse pour approfondir l'analyse de la société. Elle est une manière de saisir jusqu'au plus intime les médiations subjectives sans lesquelles la construction sociale lézardée, agie par des forces de dislocation, ne tiendrait pas. Les « dépôts humains » de la fétichisation désignent la manière dont les processus économiques constituent les sujets, non seulement dans leur caractère mais aussi dans leur dimension inconsciente originaire, jusque dans leur corps.

À partir de là, il faut comprendre les infimes événements de la vie quotidienne évoqués dans *Minima moralia* comme des résidus, des dépôts de ces processus. On peut mentionner, à titre d'exemple de ce que les choses ne cessent d'infliger à l'homme moderne, les effets de l'ouverture automatique des portes qui lui désapprend les gestes mêmes et le soumet aux exigences intransigeantes des choses ; ou encore l'effet de la sensation d'un moteur puissant au volant de sa voiture, qui donne « la tentation d'écraser des bestioles sur la route, des passants, des enfants ou des cyclistes » (p.40). Il s'agit ailleurs du décryptage d'une chronique nécrologique, le langage de fausses louanges expédiant « le cortège funèbre au pays de la vérité par le chemin le plus court » (p.21). Plus loin, il est question des gestes insouciantes des adolescents proclamant que le monde ne vaut pas un clou, les mains enfoncées dans les poches, « mais les coudes qui dépassent sont tout prêts à bousculer le premier qui se mettra en travers de leur route » (p.119). De même, sont évoqués la pudeur qu'il y a à se faire payer par un ami pour services rendus (p.209), l'insomnie (p.177), la

terreur archaïque de la femme pour le sexe (p.99) et de celui qui court, ou encore la randonnée (p.174) et l'occultisme (p.255). Toutes les descriptions, qui partent du contact des choses, procèdent à la lecture d'un autre sens. Elles concourent à rendre manifeste l'aliénation de la vie, c'est-à-dire d'une part la manière dont la mutilation de la vie est également l'impossibilité d'une expérience (la notion d'expérience appauvrie, asséchée, est reprise à Walter Benjamin, « Le narrateur », 1936, *Ecrits français*, Gallimard, p.193, ou encore « Expérience et pauvreté », 1933, *Œuvres II*, Gallimard, p.364) ; et d'autre part la manière dont l'infime, en s'ignorant lui-même, constitue une manière d'attacher plus fortement les sujets aux processus de domination.

Deux thèmes filés tout au long des fragments sont exemplaires de la démarche qui fait apparaître la loi de réversibilité transformant toute chose en son contraire, et par là la valeur inversée que les processus marchands lui donne. Le premier thème traite de la possibilité du don, et le second la relation conjugale et sexuelle.

La réflexion sur le don et l'égoïsme est d'abord menée par le biais d'une description de l'avare moderne, non pas celui de Molière qui s'apparente au collectionneur, mais celui qui représente le strict respect de la loi de l'échange le plus rationnel : « donner toujours moins qu'on ne reçoit en échange, mais toujours assez pour obtenir quelque chose », et du système du renvoi d'ascenseur qui prédomine dans les relations sociales. Chaque acte est un sacrifice, mais il trouve sa récompense, il est calculé : « Chaque fois qu'ils font une amabilité, on sent qu'ils se demandent « est-ce vraiment nécessaire ? », « faut-il réellement en passer par là ? » [...] Les nouveaux avares ne s'adonnent pas à l'ascétisme comme à un débordement, mais avec prudence. Ils ont pris une assurance » (p.34). Dans ce portrait l'avare est renversé, il est moins celui qui garde que celui qui échange, celui qui incarne le principe de l'échange. Cette figure fait écho à celle du cadeau, qui se transforme en son contraire, selon cette même loi de l'échange. Le fragment « Ni repris ni échangés » pointe l'impossibilité de donner derrière la bienfaisance organisée. Si offrir signifie « faire un détour, penser à autrui comme à un sujet », personne n'est plus capable d'offrir : « dans le meilleur des cas, les gens offrent ce dont ils auraient eux-mêmes envie – en un peu moins bien ». Adorno désigne la « sinistre invention des « articles-cadeaux » » comme signe de ce dépérissement du don, ou encore la possibilité d'échanger l'article contre un autre, qui revient à dire au destinataire : « Tiens ! voilà ton truc, fais-en ce que tu veux ; si ça ne te plaît pas, ça m'est égal ; va te prendre quelque chose d'autre à la place », et lui permet finalement « de s'offrir quelque chose à lui-même », ce qui est « aussi exactement le contraire d'un véritable cadeau » (p.43). Plus généralement, il faut renvoyer ces valeurs au processus social qui les sous-tend ; de sorte qu'en vertu « des sortilèges de la société », celui qui « joue le jeu », vivant selon le principe de réalité, sans ipséité, est considéré comme altruiste, et celui qui ne joue pas le jeu comme un égoïste.

Le second thème est la relation conjugale. Le mariage, qui pourrait être aux yeux d'Adorno un rempart, une « cellule d'humanité au sein de l'Universel inhumain » (p.29) protégée des rapports marchands, est réinscrit dans les processus économiques qui le fondent, la poursuite des intérêts matériels. Il est révélé dans sa nature même par le divorce, lorsque l'Universel prend sa revanche :

« Tout ce qu'il peut y avoir de ténébreux dans l'institution du mariage, le pouvoir barbare qu'a l'homme de disposer des biens et du travail de sa femme, et la non moins barbare oppression sexuelle qui tend à obliger l'homme à prendre en charge toute sa vie durant celle avec laquelle il a pris plaisir à coucher momentanément – tout cela remonte des caves et des fondations et vient à l'air libre quand on démolit la maison. » (MM, p.30)

Le divorce montre le mariage dans sa nudité dans une sorte de va et vient entre intimité et place publique, ce que montre la mise en scène des maris – ici un professeur de Faculté – qui « pénètrent par effraction dans le domicile de leur femme pour y dérober quelque objet dans un tiroir du secrétaire », tandis que les femmes « qui ont une pension confortable vont jusqu'à dénoncer leur mari pour fraude fiscale ». La loi d'échange transforme les objets en valeurs monnayables, en même temps que la relation elle-même. La série des renversements dépeints avec une certaine cruauté est l'effet de retournements liés à la soumission des rapports aux lois de la circulation de la marchandise. Dans le domaine des relations conjugales et sexuelles, on constate une nouvelle inversion entre la libertine et l'épouse, dans un fragment intitulé « Tous les chats sont gris » (p.30) : la libertine frigide fait des affaires, tandis que l'épouse dont le mari va au cabaret représente une

sexualité sans romantisme pour d'autres maris. Symétriquement, derrière l'idéologie mensongère qui présente l'homme comme supérieur, « se cache une idéologie secrète non moins mensongère », lorsqu'il n'est qu'un « héros en pantoufles » à la merci de son épouse, « matriarche refoulée », devenant « le maître là où elle doit servir » (p.185). C'est la dialectique du maître et de l'esclave qui fonde ce qu'on a appelé du point de vue individualiste « la lutte des sexes », mais qui n'est autre que les effets d'une organisation sociale. Ainsi, souligne Adorno, les deux adversaires ont tort : « pas d'émancipation sans celle de la société ».

La question de la femme est centrale dans les *Minima moralia*, et en particulier la notion de « caractère féminin », reflet négatif de la domination. Le fragment « Exhumation » (fragment 57) procède à une critique de la domination des femmes, d'abord rapportée à la situation économique : ce qui aurait pu régler le problème des femmes (leur participation à la population active) vient redoubler leur dépendance, et prolonge leur déshumanisation, car dans l'entreprise « elles continuent d'être ce qu'elles furent dans la famille, des objets », (p.101). Cette sujétion dans le travail s'ajoute à celle de la famille, donc au travail domestique. La domination des femmes, enracinées économiquement, se sédimente en quelque sorte dans leur caractère, facteur de docilité et d'absence de révolte : « elles reflètent l'image de la domination et s'identifient à elle ». C'est ce qu'Adorno appelle la « bêtise névrotique » des femmes, qui leur interdit de « poser les questions les concernant ». Il constate qu'elles sont plus sensibles aux marchandises, et que si on leur en « concède une certaine abondance », « elles acceptent leur sort avec enthousiasme et se sentent en général très bien dans la non-liberté qui est à leurs yeux l'accomplissement réservé à leur sexe ». Le caractère féminin, produit d'une configuration psychique elle-même façonnée par l'ordre social et économique, est un intermédiaire essentiel de la domination, qui permet une sorte de formation psychique à accepter les rapports de domination comme des rapports naturels. La suite du fragment, encore plus cruelle, saisit un certain infléchissement dans la domination des femmes, en comparant les femmes du temps d'Ibsen, « prêtes à en découdre avec la sœur hystérique qui s'engageait dans la tentative désespérée de fuir la prison de la société », et que peut figurer Nora, l'héroïne d'*Une maison de poupée*, avec « leurs petites-filles », qui « auraient un sourire indulgent pour l'hystérique et, ne se sentant pas le moins du monde impliquées, elles la confieraient aux bons soins de l'assistance sociale » (p.101). L'évolution du caractère signale sa plus forte soumission aux mécanismes de l'ordre social, plus impersonnels et collectifs.

Ainsi, la vie privée ne peut pas être la réalisation de l'individu dans sa dimension sociale, parce qu'« il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas » (p.39). Il n'y a pourtant pas de situation « au dehors » de ces relations : « ce qu'il y a de vraiment diabolique dans l'ordre du monde, c'est que personne ne peut se soustraire à un tel avilissement, quand bien même il aurait compris la situation » (p.29). La domination s'impose au cœur du quotidien et aliène la pensée elle-même, ce que signalait la préface de la *Dialectique de la raison*, en mettant en garde contre « le renversement de la raison en positivisme, en mythe de ce qui existe ».

## II – L'aliénation de la pensée et la possibilité de la critique

Soumise elle-même aux processus de domination et de réification qui prennent la « forme de l'équivalence » et qui façonnent l'individu au plus profond de son expérience, la pensée doit se construire en sauvegardant un certain écart. La « dernière chance de la réflexion » est de « chercher hors des sentiers battus, haïr la banalité et rechercher le neuf, ce qui n'a pas été appréhendé par le mode de pensée dominant ». Pour cela, il faut s'en tenir à l'individuel, en dégagant sa relation à l'universel, à la totalité sociale :

« La connaissance ne peut apporter un élargissement des perspectives que là où elle s'attache à l'individuel avec une telle insistance qu'elle finit par le dégager de son isolement. » (MM, p.81)

Il y a là un renversement de la perspective hégélienne, puisque le juste rapport avec l'universel est l'inverse d'une subsumption, et dessine une morale de la pensée.

« La médiation dialectique n'est pas le recours à un degré supérieur d'abstraction, mais le processus de dissolution du concret en soi-même. [...] La morale de la pensée consiste à ne témoigner ni d'un entêtement borné ni d'un détachement souverain, à mettre en œuvre une

réflexion qui ne soit ni aveugle ni vide, ni trop atomisée ni trop systématique. La duplicité de la méthode hégélienne, à laquelle la *Phénoménologie de l'esprit* doit la réputation de difficulté insondable qu'elle a chez bien des gens raisonnables – cette double exigence qui veut simultanément laisser les phénomènes parler d'eux-mêmes, autrement dit le « pur regard », et cependant maintenir présente à chaque instant leur relation à la conscience comme sujet, c'est-à-dire la dimension de la réflexion – cette dualité est l'expression la plus exacte d'une telle morale dans toute la profondeur de ces contradictions auxquelles elle est confrontée. » (MM, p.81)

Le renversement de la perspective hégélienne se présente toutefois comme la tentative de résoudre ses contradictions. Si la dialectique affirmative de Hegel procédait à une transfiguration du réel et du particulier, ce mouvement est désormais impossible, puisqu'il n'y a pas d'identité entre le sujet et l'objet. Ainsi, la position de la pensée si elle se veut critique de la réalité est presque intenable :

« Ce qui de nos jours est exigé du penseur, ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses : le geste du baron de Münchhausen, qui prétend se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage où il est embourbé, tel est maintenant le paradigme de toute connaissance qui veut échapper au dilemme qui ferait d'elle soit une constatation, soit un projet. » (MM, p.81)

L'impossible position de la pensée est illustrée par une figure critique sceptique, utilisée pour dénoncer le cercle vicieux ou la pétition de principe. Mais se tenir dans cet entre-deux, appelé « In et out » au fragment 41, ce n'est pas une posture de suspension, d'extraction à l'égard du monde. C'est au contraire l'effort pour maintenir un écart, une distance, au sein des choses mêmes. Le fragment 82, qui s'intitule « Garder les distances », précise cet effort comme le refus de deux fronts opposés qui se rejoignent, le positivisme et la dialectique hégélienne. Le positivisme retrouve l'apologétique hégélienne de manière inversée, en résorbant la pensée dans les faits : « intimidées, les pensées qui ne veulent être rien de plus que de simples abréviations des réalités effectives qu'elles désignent, perdent – en même temps que leur autonomie face à cette réalité – la force de la pénétrer ». Selon Adorno, paradoxalement, c'est pour avoir une véritable prise sur la réalité qu'il faut introduire un écart :

« c'est uniquement dans la distance à la vie que fonctionne la part de penser dont la prise sur l'empirie est effective. Alors que la pensée se réfère à des faits et se meut dans la critique qu'elle exerce sur eux, elle n'est pas moins en mouvement dans l'écart qu'elle sauvegarde » (p.137).

L'expression de la réalité est atteinte, parce que paradoxalement ce qui est ne coïncide jamais avec ce que la pensée en exprime.

L'écart, ici essentiel, est conçu en termes d'exagération produite par la pensée. Il s'agit de dépasser le constat ou l'affirmation. La catégorie qui permet de qualifier le mouvement de la pensée est l'interprétation :

« Mais, dès que la pensée répudie son inaliénable distance et tente par mille arguments subtils de prouver combien elle est juste littéralement, elle s'effondre. Si elle sort du champ du virtuel, de l'anticipation à laquelle aucune donnée individuelle ne saurait répondre pleinement, bref, si au lieu de se contenter d'interpréter elle tente de devenir simple affirmation, tout ce qu'elle énoncera sera effectivement faux. Son apologétique, inspirée par l'incertitude et la mauvaise conscience, est immédiatement réfutée par la démonstration de la non-identité qu'elle ne veut reconnaître et qui seule fait d'elle pourtant la pensée. » (MM, p.137)

Contrairement à la distance maintenue par Hegel dans l'identité, la distance n'est pas pour Adorno « une zone protégée mais un champ de tensions ». Il ne saurait y avoir de coïncidence entre un concept et ce qui le remplit. La pensée doit exagérer, aller au-delà de son objet, « parce qu'elle ne l'atteint pas tout à fait ». Finalement, la pensée idéaliste qui procède à la transfiguration de la réalité est paradoxalement plus soucieuse et plus consciente de ses insuffisances que la pensée contrôlée, précisément parce qu'elle passe par l'exagération : « En faisant un effort exagéré dans la direction du trop, elle extrapole afin de maîtriser – sans espoir comme toujours, l'inévitable trop peu ». Les « exagérations de la métaphysique spéculative » permettent l'expérience des limites :

« En assumant la non-vérité, on est ainsi conduit sur le seuil de la vérité et pleinement conscient de tout ce qui conditionne la connaissance humaine. » (p.137)

De ce point de vue, on peut comprendre l'injonction particulière formulée au fragment 44, au cours d'une critique du geste de persuader, c'est-à-dire de vouloir avoir raison dans la forme

logique elle-même. Or une telle forme logique empêche la pensée plutôt qu'elle ne la facilite, explique Adorno, car elle donne l'illusion d'un consensus *a priori* entre les esprits, d'une communication possible, ce qui revient à « ouvrir la voie à tous les conformismes ». Or comme y insistera La *Dialectique négative*, « le critère du vrai n'est pas son immédiate communicabilité à tout un chacun » (DN, p.40). La solution est proposée par Adorno sous la forme d'un conseil méthodique provocateur :

« Quand les philosophes – auxquels, comme on sait, il n'a jamais été bien facile de se taire – s'engagent dans une discussion, ils devraient parler de façon à avoir toujours tort, mais de telle sorte qu'il apparaisse bien que leur adversaire est dans l'erreur. L'important n'est pas tant d'avoir des connaissances qui soient absolument vraies et irréfutables – ces dernières se réduisent en fin de compte inmanquablement à des tautologies – que des connaissances par rapport auxquelles la question de la vérité se juge elle-même. » (MM, p.76-77)

Ce conseil, dans son exagération même, est précisément une méthode pour Adorno : faire apparaître l'erreur et le mensonge de l'autre, et ici du monde. Il y a bien un détour dialectique à effectuer pour avoir accès à la réalité, mais sans mouvement de réaffirmation qui puisse justifier l'ordre établi : l'exagération signale ce qui excède le concept et rend impossible la réaffirmation. L'exigence cartésienne de clarté ne vaut ni pour la forme de l'exposition, ni pour l'objet lui-même. La connaissance ne s'impose pas dans la transparence :

« La connaissance est prise dans tout un tissu de préjugés, d'intuitions, d'innervations, d'autocorrections, d'anticipations et d'exagérations, bref, au sein d'une expérience dense et fondée, mais qui n'est absolument pas transparente en tout point. » (p.88)

Si l'on s'efforce de rendre possible une pensée et une existence qui ne soient pas réglementées mais autonomes, se risquant à saisir librement le réel pour lui-même, on se heurte à la difficulté suivante : ce n'est pas seulement avec des déterminations extérieures que la pensée doit lutter, mais c'est avec le fait qu'elle « s'est incorporée sa propre intégration dans l'appareil qui l'entoure » (p.210). Ainsi, si l'idéologie est bien repensée comme un ciment social véhiculé dans la culture elle-même, il est d'autant plus délicat de construire de l'intérieur un regard non apologétique. Cette difficulté, qui tient au renversement perpétuel de la pensée en mythe de ce qui existe, et de la vérité en mensonge, est signalée par la difficulté de toute ironie, mentionnée au fragment 134. La difficulté à écrire une satire tient au fait que « notre situation tourne en dérision toute dérision ». L'ironie est devenue contradictoire avec la vérité : en disant « voilà ce que cela prétendait être, en réalité c'est ainsi », elle n'a plus d'autre force que de constater le mensonge du monde. Il n'y a « pas la moindre faille dans le roc de l'ordre établi où l'ironiste puisse encore avoir prise » (p.226). C'est au fond contre elle-même que doit lutter la pensée, parce qu'elle risque toujours de se faire compromission, au sens d'une justification de ce qui est.

Ainsi, la vie mutilée n'est pas simplement l'effet de l'équivalence et de « l'universelle fongibilité des choses » qui touche jusqu'à la pensée et la possibilité de la critique ; elle est aussi l'effet d'une modification des valeurs de la vérité et du mensonge, sain et du malade, du civilisé et du barbare, du rationnel et de l'irrationnel. Il faudrait en somme inscrire la perspective des renversements de tout en son contraire, de chaque détail en son inverse, au sein d'un renversement plus massif de la raison en déraison. Ces renversements commandent une méthode d'analyse particulière, qui s'est présentée sous la forme d'une exagération. Si elle se fait exagération, c'est-à-dire « déraison par rapport à la raison dominante », la pensée dialectique peut constituer un correctif : « c'est en démasquant cette dernière et en la dépassant qu'elle devient raisonnable ». Il s'agit de « fausser consciemment l'image de la réalité pour en faire tomber le voile de fausseté et de prévention » (p.79).

« Une fois qu'elle sait que l'Universel dominant et les proportions qui sont les siennes, sont malades – à proprement parler : atteints de paranoïa et de « projection pathologique » – alors ce qui se présente précisément comme malade, aberrant, paranoïde et même complètement « fou », au regard des critères de cet ordre dominant, c'est pour elle le seul germe de guérison. Comme au Moyen Age, le bouffon à son seigneur, seul le « fou » dit à la domination sa vérité. Dans cette perspective, la tâche du dialecticien serait alors d'amener cette vérité du fou à la conscience de la raison qui est en elle, faute de quoi elle



risquerait de sombrer dans l'abîme de la maladie où, sans pitié, l'enferme la santé du bon sens des autres. » (MM, p.79-80)

L'ordre de l'interchangeabilité, du commensurable, des petites convenances, est un ordre de proportions « malades », qui renvoie à un incommensurable. Il faut être attentif à cet ordre non seulement pour montrer l'assujettissement qu'il produit, mais surtout pour le comprendre comme produit d'une disproportion qui le masque. Le thème du surgissement de la déraison dans la raison elle-même prolonge les analyses de la *Dialectique de la raison*.

### III – La maladie de la civilisation : raison et déraison

On a affaire à un diagnostic sur « la maladie de la civilisation ». L'incommensurable n'est pas seulement masqué par l'ordre de l'équivalence généralisé, il est en quelque sorte converti par le quotidien lui-même en ordre normal et en raison. C'est cette conversion qu'il s'agit de dissoudre, en comprenant l'extrême souci des petites convenances, le primat individuel de la santé comme l'effet de la folie du tout.

« Le diagnostic de la maladie des gens en bonne santé ne peut être fait qu'au plan de l'objectivité, en prenant la mesure de l'écart entre la façon rationnelle (*rational*) dont ils conduisent leur vie et la possibilité qu'il y aurait de la déterminer de façon plus raisonnable (*vernünftig*). » (MM, p.63)

La mutilation de chaque vie n'est visible qu'au niveau de la société entière :

« Car le sacrifice que la société attend de chacun est tellement universel qu'il ne se manifeste en fait qu'au niveau de la société en tant que telle et non pas au niveau de l'individu. Elle a en quelque sorte pris à son compte la maladie de tous les individus ; et dans cette maladie, dans la folie accumulée qui est derrière les agissements fascistes et dans leurs innombrables préfigurations ou médiations, le désastre subjectif enfoui dans les profondeurs de l'individu rejoint le désastre objectif qu'on peut voir. Mais ce qui est désespérant, c'est qu'à la maladie de l'homme sain on ne peut pas opposer tout simplement la santé du malade, et qu'en fait l'état de ce dernier ne fait le plus souvent que représenter d'une façon différente le schéma du même désastre. » (p.63-64)

Ainsi, la série des petites variations sociales, des normes quotidiennes, fait signe vers la folie de la civilisation elle-même. Le subjectif renvoie à la maladie du tout. Au terme de la bataille des pulsions, résume Adorno, « l'état normal est aussi normal que la société défigurée à laquelle il ressemble ». Dans ce renversement du normal et de l'anormal opéré par Adorno, se joue sa critique de la psychanalyse et tout particulièrement de la cure, situation parfaitement artificielle où la « victime » est approuvée dans son état de faiblesse, et du même coup la marche du monde qui l'a mis dans cet état se trouve justifiée. La psychanalyse est ambivalente aux yeux d'Adorno. Son danger est de concourir à liquider l'individu et la possibilité de son expérience. Elle donne un « bonheur sur ordonnance » à l'individu, et procède à son adaptation à un ordre qu'elle ne questionne pas.

La logique de l'ordinaire fait signe vers l'oubli d'un extraordinaire, hors de l'ordre, qui se transcrit dans l'ordre lui-même. L'incommensurable bascule dans le commensurable, la folie est prise au sérieux, comme si elle était la réalité et qu'on pouvait lui appliquer l'échelle des petites convenances. Le paranoïaque est en quelque sorte l'emblème de ce mécanisme, car il convertit la violence incommensurable qui fonde la civilisation, la persécution de tous par tous, en attribuant à son plus proche voisin ce que lui fait subir l'ensemble de la société.

« Il se brûle parce qu'il cherche à saisir directement, pour ainsi dire de ses mains nues, la folie objective à laquelle il ressemble, alors que l'absurde réside justement dans la parfaite médiatisation. Il tombe, victime sacrifiée à la conservation de cet aveuglement généralisé. Même la pire, la plus insensée des représentations d'événements, la plus folle des projections contient la part inconsciente d'effort accompli par une conscience cherchant à reconnaître la loi meurtrière grâce à laquelle la société perpétue sa vie. L'aberration n'est en réalité que le court circuit survenu dans l'adaptation : la folie manifeste de l'un désigne par erreur en l'autre la folie du tout en lui donnant son vrai nom, et le paranoïaque est la caricature de la vraie vie, lui qui choisit de sa propre initiative d'imiter la fausse vie [...] La surface de l'existence se referme aussitôt et lui démontre que les choses ne sont pas si graves, et que lui est fou. Il anticipe subjectivement l'état dans lequel la folie objective et l'impuissance de l'individu se fondent immédiatement, tout comme le fascisme, dictature de malades de la persécution, réalise toutes les angoisses de persécution de ses victimes. On

ne pourra dire qu'après coup si une suspicion exagérée est de l'ordre de la paranoïa ou du simple sens des réalités, faible écho individuel de la furie de l'histoire. » (MM, p.176)

L'analyse des petits schémas de la domination dans les détails les plus insignifiants en apparence fait signe cette autre dimension, la participation déniée de tous à un incommensurable, une folie. De ce point de vue, il y a une vérité du paranoïaque, qui vit subjectivement la folie objective.

Le croisement de ces deux logiques, celle de la commensurabilité, et celle qui vient qualifier l'ordre de proportion de « malade », commande l'analyse du fascisme. D'un côté, une perspective horizontale retrouve une signification fasciste dans tous les gestes de la société marchande, comme si le fascisme était ce vers quoi converge tout le nivellement, l'interchangeabilité à l'œuvre dans les processus de standardisation de l'industrie culturelle. La culture, et tout spécialement la culture allemande « là même où elle était la plus libérale, attendait déjà impatientement son Hitler ». Une ligne « mène directement de la moindre résistance à l'égard des marchandises intellectuelles » produite par les médias, à « la moindre résistance vis-à-vis de la domination politique ». D'un autre côté, l'ordre incompréhensible de la barbarie allemande est la démesure, l'incommensurable, qu'il faut pourtant comprendre « pour ne pas flancher devant l'indicible », pour ne pas sombrer subjectivement dans la folie régnante, comme le paranoïaque. Ainsi, rendre compte de la folie nazie suppose une tentative de saisir par la pensée ce qui est insaisissable : d'une part, certaines affirmations restent « hors de proportions avec le rapport de forces » (p.60) et « sans valeur ». Tout discours qui décrit des faits demeure insuffisant. Mais d'un autre côté, une pensée qui se veut jugement libre et désintéressé s'efforçant « d'assumer dans le cadre de telles catégories de pensée l'expérience de la violence » est confrontée au fait que cette violence « réellement, met hors jeu ce mode de pensée ». Il y a donc de nouveau un double front, ne se laisser abêtir ni par le pouvoir des autres, ni par sa propre impuissance, ce qui rend la tâche insoluble. Chaque objet particulier semble nous reconduire aux processus de la domination, à leur incommensurabilité, à leur prise sur la pensée, en même temps qu'il interpelle le penseur.

La difficulté se redouble du fait que la violence fondamentale de la civilisation façonne les individus au sein de ce qu'Adorno et Horkheimer appellent « une histoire souterraine », « constituée par le destin des instincts et des passions humaines refoulées, dénaturées par la civilisation » (« L'importance du corps », *Dialectique de la raison*, p.250). Cette histoire cachée, portée au jour par le fascisme, est celle de la civilisation. En ce sens, on peut comprendre la mutilation de la vie comme le prix à payer de la civilisation. La paternité de la notion de mutilation (*Beschädigung*) est d'ailleurs donnée à Freud, dans l'attention portée aux événements de l'enfance et au traumatisme (Adorno, « La psychanalyse révisée »). Ainsi, si la psychanalyse est critiquable (en particulier dans sa forme révisée par Fromm), la réflexion freudienne est décisive pour penser la civilisation dans les termes de cette autre histoire. En ce sens, la mutilation qui produit la folie de la civilisation n'est pas seulement un événement historique, c'est également une violence inscrite au fondement de la civilisation, qui est irrationalité dans sa rationalisation même. C'est dans la structure interne des individus, dans leur « nature intérieure », pulsionnelle, que s'ancre la domination. Elle prend la forme d'une adaptation au processus social, si l'on entend par là un processus constitutif, et non pas secondairement appliqué à un sujet préalable.

« Il n'existe aucun substrat pour de telles « altérations », aucune intériorité ontique sur laquelle des mécanismes sociaux auraient pu agir uniquement de l'extérieur : l'altération n'est pas une maladie propre aux hommes, mais c'est une maladie de la société qui produit ses enfants avec cette « hérédité » que le biologisme attribuait à la production de la nature. C'est seulement lorsque le processus qui s'engage avec la transformation de la force de travail en marchandise et qui pénètre les hommes de toutes parts – objectivant chacune de leurs impulsions pour les rendre commensurables comme une forme entre autres des relations d'échange – que sont réunies les conditions permettant à la vie de se reproduire dans les rapports actuels de la production. L'organisation intégrale de la vie exige le regroupement de gens qui sont des morts. » (p.245-246)

C'est à partir de l'autoconservation des individus comme « matière inerte » que se comprennent les épiphénomènes, l'adaptation ou le conformisme. Le mouvement de conservation de soi (alors qu'il n'y a aucun soi à conserver) est la marque de la raison instrumentale. Même ce qui dans l'homme

diffère de la technique est réincorporé en quelque sorte comme lubrification de la technique. Il ne s'agit plus de vendre ce qui est vivant, car le vivant en tant que ce qui vit s'est transformé en chose, en bien d'équipement.

« Le moi, consciemment, prend tout l'homme à son service et en fait un appareil. Dans cette restructuration, le moi en tant que chef d'entreprise cède une telle part de soi au moi-instrument-de-la-production que, réduit à une pure abstraction, il n'est plus qu'un point de référence : la conservation de soi perd son ipséité. Les traits de caractère – de l'authentique amabilité à l'accès de fureur hystérique – deviennent manipulables avant de coïncider parfaitement avec leur fonction dans une situation donnée. » (p.246-247)

La maladie est d'origine sociale, mais elle façonne la nature intérieure de l'homme comme un objet technique. L'homme paye finalement son organisation interne croissante par une désintégration croissante, une dissociation morbide, sous la pression de la « division du travail » accomplie dans l'individu c'est-à-dire son objectivation radicale. C'est donc l'absence de médiations, et l'avènement d'un rapport instrumental à soi-même, qui grève la possibilité de l'autonomie de l'individu. Le déclin de l'individualité ne se comprend que d'un point de vue social. Mais c'est également au sein de la société qu'il faut repenser l'individu. L'individu n'est réel que dans ses relations avec d'autres. Il demeure une abstraction si on le considère d'un point de vue absolu : « celui qui ne construit rien socialement n'a aucun contenu, celui dont les impulsions ne visent pas à aider la situation sociale à se dépasser elle-même ne connaîtra lui-même aucune impulsion susceptible de dépasser la société ». La tâche morale est par conséquent de repenser la solidarité, malgré le déclin de l'individualité.

#### **IV – La morale des *Minima moralia***

Il s'agit pour Adorno d'interroger la possibilité d'une morale après Auschwitz. La dédicace signalait d'emblée que celui qui a pris la parole depuis l'exil imposé par une violence qui se soustrait à la compréhension « ne s'avouait pas encore la part des responsabilités auxquelles n'échappe pas celui qui, devant l'indicible qui s'est perpétré collectivement, ose encore parler de l'individuel » (p.13). Toutes les différences font signes vers un incommensurable fondamental, masqué par sa récupération sous forme commensurable, qui conduit à donner de l'importance à ce qui n'est que ruines et à occulter les raisons de la mutilation. La constitution d'une perspective morale critique entretient un double rapport polémique à deux écueils, le risque de la participation à l'injustice universelle que constitue l'acquiescement à l'ordre établi, que l'on a appelé l'apologétique, et l'impossibilité d'en sortir.

Pour comprendre la morale, il faut repartir du mouvement que l'on a mis en évidence : il s'agit de la réinscription des normes dans cet incommensurable qui les dépasse. Au fond, les normes qui s'imposent sans réellement valoir sont l'effet d'une confiscation du sens de la morale. Il faut comprendre la confiscation comme une démesure qui empêche l'expérience elle-même : « Quand l'objet de l'expérience dépasse les mesures de l'individu, celui-ci ne la vit plus à proprement parler, mais l'enregistre immédiatement en s'en faisant une notion où n'intervient aucune intuition, comme quelque chose d'extérieur et d'incommensurable, à quoi il réagit avec une indifférence comparable à celle du choc catastrophique qui l'a atteint », (p.192). Cette situation, une fois transposée en morale, donne lieu à une sorte de perte de conscience de la part des coupables de crimes démesurés. Inversement, les petites indécidables, les fautes de goût (« s'asseoir trop tôt à table à une soirée ») envahissent « le coupable d'amers remords », de mauvaise conscience, et d'une « honte si brûlante qu'ils ne les avouerait à personne et, si possible, pas même à soi ». Le simple respect quotidien des convenances est dénoncé comme une participation à l'ordre inhumain, ce que montrait le fragment 5 :

« La méfiance s'impose à l'égard de toute spontanéité, de toute légèreté et de tout relâchement, car ce sont autant de façon de reculer devant la puissance écrasante de ce qui existe. [...] Telle conversation nouée au hasard d'un voyage en chemin de fer et les quelques phrases auxquelles on accepte d'acquiescer pour éviter une dispute, alors qu'on sait très bien que la logique de leurs conséquences est fatalement meurtrière, voilà déjà une première trahison. [...] Etre sociable, c'est déjà prendre part à l'injustice, en donnant l'illusion que le monde de froideur où nous vivons maintenant est un monde où il est encore possible de parler les uns avec les autres ; tel propos affable et sans conséquence contribue

à perpétuer le silence, car les concessions que l'on fait à son interlocuteur le rabaissent doublement – en lui-même et en la personne de celui qui s'adresse à lui. » (MM, p.22-23)

Ce qui est dit ici à l'occasion de cette description peut être généralisé. L'importance démesurée donnée à la vie privée, la participation à l'ordre social soucieuse des convenances et des manquements infimes, est à la fois un déni de la démesure de la situation objective et une confirmation de cette situation. Elle revient pour les hommes à « se cramponner à ce qui les tourne en dérision » et « confirme la mutilation de leur être », c'est-à-dire leur impuissance :

« Ils font cause commune avec le monde contre eux-mêmes, et le signe le plus parfait de leur aliénation, l'omniprésente marchandise, et leur propre transformation en appendice de tout le système, est pour eux un mirage où ils voient leur lien avec le monde. Les grandes œuvres d'art et les constructions philosophiques sont restées incomprises non pas du fait de la distance qui les séparait du noyau de l'expérience humaine, mais pour la raison opposée ; cette incompréhension pourrait en effet se révéler n'être qu'une trop grande compréhension : la honte d'avoir sa part dans l'universelle injustice deviendrait écrasante si on se mettait à la comprendre. » (p.158)

Ainsi, l'ordre social lui-même où l'homme met l'accent sur les petites disconvenances empêche l'expérience de l'incommensurable :

« Il n'y a là rien de particulièrement noble car il sait que la société qui n'a rien à objecter à l'inhumanité, a d'autant plus d'objections à faire à un comportement inadéquat [...] Mais les scrupules exagérés et narcissiques présentent encore un autre aspect : ils sont un refuge pour l'expérience que repousse violemment l'ordre social objectivé. » (p.193).

La culture présente un double aspect. Le progrès a le visage de Janus : au moment même où il donne les potentialités de la libération, il contient la réalité de l'oppression et intègre plus fortement les individus. La culture inoffensive vient masquer la barbarie. La « morale micrologique » (p.195) élaborée par Adorno est paradoxalement ce qui révèle cette disproportion, qu'elle rencontre à l'intérieur même des descriptions particulières. La seule morale possible est celle qui prend sa part de responsabilité dans l'injustice universelle, et comme y insistera le texte « Eduquer après Auschwitz », celle qui s'efforce d'agir par défaut sur l'individu même, faute de pouvoir transformer les conditions sociales objectives. Cette morale se construit sur des minimales, plutôt que sur des maximales. On peut alors considérer la vie mutilée non plus simplement comme les ruines d'une juste vie morale, ni même comme le symptôme d'une profonde maladie de la civilisation, mais comme l'indice d'un crime perpétré collectivement, dont on a une culpabilité. Cela revient pour l'individu à comprendre la véritable relation qu'il entretient avec le tout, et à se réapproprier cette relation.

À partir de cette morale, y a-t-il, comme l'indique le dernier fragment des *Minima moralia* la possibilité d'une rédemption ? Selon ce fragment, « la seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité fasse à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption » (p.265). Le conditionnel écarte toute identification d'un messianisme religieux, en signalant qu'il n'y a pas d'appel à un nouveau monde, à un salut extérieur dans un ailleurs. Il ne s'agit pas de chercher une réconciliation dans l'espoir d'un autre monde, qui constituerait de nouveau une projection aliénante. C'est par conséquent au sein du monde lui-même qu'il faut faire apparaître des « perspectives », maintenir un décalage. Adorno qualifie cette opération de « chose la plus simple », et à la fois de « chose totalement impossible ». La simplicité est pourtant énoncée de manière énigmatique : c'est dans l'affrontement du quotidien par un certain regard critique que s'ouvre la rédemption, qu'il faut comprendre comme une possibilité. Dans ce regard que la situation actuelle appelle, « la négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire » (p.265). Il s'agirait en ce sens d'affronter le monde dans sa négativité, c'est-à-dire sans transfiguration. Ce regard était décrit dans le fragment 5 comme un regard qui « se tourne vers l'horrible, s'y confronte et maintient, avec une conscience entière de la négativité, la possibilité d'un monde meilleur ». La concentration sur le négatif impliquerait un retournement, à la manière d'un prisme, en donnant « la liberté minuscule apportée par la connaissance ».

Cette figure est moins celle d'un renversement dialectique que celle d'une « lecture », proche de la philologie nietzschéenne, sans arrière-monde. L'interprétation est souvent définie par Adorno comme seule tâche d'une philosophie « actuelle », sortie de l'illusion qu'il serait possible

de saisir la totalité du réel par la force de la pensée. La philosophie actuelle considère ce qui lui est donné comme un signe à déchiffrer ; elle doit paradoxalement « avec l'exigence de la vérité, procéder dans l'interprétation sans jamais pouvoir posséder une clé certaine pour l'interprétation », sans autre matière que « des indications fugitives, évanescences, dans les figures énigmatiques de l'étant et leurs entrelacs étranges » (p.162). L'interprétation ne saurait être confondue avec l'idée de donner un sens positif, de présenter et de justifier la réalité en tant que pleine de sens. « Le texte que la philosophie doit lire est incomplet, contradictoire et fragile ». Il n'y a pas de renvoi à un autre monde, auquel on accéderait par l'analyse de celui qui est en train d'apparaître : « l'interprétation se produit seulement à travers la combinaison du plus petit ». L'essai en est donc la forme appropriée pour mettre en œuvre le projet de saisie du petit :

« Car sans doute l'esprit ne peut-il pas produire ni saisir la totalité du réel ; mais il peut s'immiscer dans le petit, et, dans le petit, faire éclater la mesure du rien de plus que l'étant. » (T.W.Adorno, « L'actualité de la philosophie », *Tumultes*, n°17-18, mai 2002, éditions Kimé, texte traduit par Antonia Birnbaum et Michel Métayer, p.172)

Ainsi, le dernier fragment de *Minima moralia* en appelle à une interprétation de la réalité, pour la saisir en visant les relations et non la cohérence isolée.

Mais l'ouverture de ces perspectives, la mise en œuvre de ce regard, est aussi frappée d'une difficulté :

« Mais c'est aussi la chose totalement impossible, parce qu'elle présuppose un point de vue éloigné – ne serait-ce que d'un rien – du cercle magique de l'existence, alors que toute connaissance possible ne doit pas seulement être extorquée à ce qui est pour devenir convaincante, mais est frappée de la même distorsion, de la même indigence qu'elle se propose de fuir. » (MM, p.265)

Le « cercle magique » de l'existence renvoie à l'ensorcellement du quotidien qui résulte des processus de domination, ensorcellement qui frappe la pensée elle-même et constitue le risque perpétuel de rester pris dans l'existant, de ne pas pouvoir s'en extirper. On comprend alors la tentative de désensorceler le concept, formulée dans la *Dialectique négative*, c'est-à-dire le soustraire à l'identique.

« Cependant que le penser fait violence à ce sur quoi il exerce ses synthèses, il cède en même temps à une potentialité qui est en attente dans son opposé et obéit sans en avoir conscience à l'idée de réparer les morceaux qu'il a lui-même brisés ; pour la philosophie ce non-conscient devient conscient. A un penser irréconciliable s'associe l'espoir de réconciliation, parce que la résistance du penser contre le simple étant, la liberté impérieuse du sujet, vise aussi dans l'objet ce qui de par son élaboration en objet, a été perdu. » (Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagamar Trousson, Postface de Hans-Günter Holl, Payot, 2003, p.23)

Il faut alors s'approprier ce qui excède la pensée. La notion de « sauvegarde » (appliquée par Adorno à la philosophie de Benjamin) permet de comprendre cela : il ne s'agit pas d'un regard qui conserverait l'existant, il n'y a pas de nostalgie d'un passé idéalisé que l'on s'efforceraient de rejoindre, où le sens était donné. Adorno distingue l'évolution des choses selon le simple vieillissement au sein duquel ce qui a été accompli peut être oublié et perdurer dans le présent, du verdict de l'histoire où « seul ce qui échoua subit constamment le processus du vieillissement, promesse d'un nouveau qui ne fut pas tenue » (p.102). Le souvenir de ce qui a été manqué doit frapper la pensée. De ce point de vue, sans sortir du quotidien, sans conserver l'ordre établi, il faut en sauvegarder perpétuellement les possibilités.

## Conclusion

Au terme de ce parcours des *Minima moralia*, qui s'achève sur l'esquisse d'une rédemption par l'ouverture de perspectives dans le quotidien et engage une tâche profondément morale de la pensée, on peut poser deux questions, l'une portant sur la domination et l'autre sur la critique. Le retour prétendument opéré au particulier n'est-il pas manqué à force de le considérer comme un signe de « la » domination ? Adorno réitérerait par là un geste aussi surplombant que celui reproché à Hegel et reconduirait ce qu'il dénonce. Ce schéma en quelque sorte unitaire d'une domination massive signifierait de surcroît une éviction de la politique. La seconde question est la suivante :

faut-il considérer les *Minima moralia* comme le livre d'un intellectuel, s'adonnant à une « critique critique » cultivant l'obscurité, ce qui grèverait d'un autre point de vue le projet de saisir le particulier ?

Sur le premier point, on peut souligner la richesse des descriptions phénoménologiques du quotidien. La manière dont elles mettent à jour la domination au sein de chaque détail ne nous apparaît pas comme un appauvrissement du concept de domination, mais indique plutôt une redéfinition. Une domination instrumentale et impersonnelle est mise à jour, véhiculée par la culture, à la fois logée dans les objets et convertissant tout en objet. Elle exige une adaptation aux choses, un conformisme mécanique jusque dans l'intériorité des individus. L'adaptation court-circuite en quelque sorte l'appropriation possible de la réalité, et soumet les individus à l'autorité des faits et des choses, à l'autorité de la collectivité comme s'il s'agissait d'un ordre naturel, dans la lignée des analyses des *Manuscrits de 1844* de Marx. Si elle apparaît comme une mécanique de la domination, c'est pour renvoyer à une domination réellement machinale. Malgré l'acception réduite de la politique, disséminée dans la culture, on a affaire à une forte critique de la domination politique.

Sur le second point, il s'agit bien du livre d'un intellectuel menant, jusque dans ses dernières implications, une critique de la pensée. Si l'ouvrage a un caractère pessimiste et jusqu'au-boutiste, c'est parce qu'il s'apparente à un chemin de croix de la raison qui butte dans chaque objet sur le problème de la pensée. Il est inhérent à la position de l'intellectuel qui s'efforce de penser en expiant la culpabilité de la participation à ce qui est, le risque apologétique, et la non moins forte culpabilité de se dissocier de cette réalité et de se soustraire à sa responsabilité. C'est le problème que rencontre à sa manière toute tentative de penser le quotidien et qui demeure très pertinent aujourd'hui. On comprend de ce point de vue le mouvement inquiet qui pousse Adorno tantôt vers le passé idéalisé ou l'enfance, dont il se garde pourtant de faire un abri illusoire, tantôt vers le possible et la rédemption. Le livre d'Adorno est le signe des efforts désespérés d'une pensée qui prend part à la réalité, au double sens contradictoire de la compromission et de la responsabilité. C'est l'impossible position de la pensée, entre l'exigence morale et sociale de solidarité et le risque perpétuel de la connivence avec ce qu'elle dénonce.