

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE



ADORNO ET LA BIOPOLITIQUE

PENSEES SUR NOTRE AME ET CORPS BIEN DISCIPLINES

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en Philosophie**
Sous la direction du Pr Marc MAESSCHALCK
Par Megyer GYÖNGYÖSI

Année académique 2017–2018

pour Nóri

REMERCIEMENTS

C'est bien Adorno, le protagoniste de notre travail, qui a parlé de la signifiante d'émigration pour la pensée philosophique. Le présent travail est le résultat d'une recherche que nous avons entamée il y a plusieurs années. Durant cette période, nous avons eu l'opportunité de poursuivre des études dans quatre langues différentes au sein de six universités réparties dans cinq pays. Nous avons par ailleurs pris part à des discussions très inspirantes et fait la connaissance de philosophes particuliers. Pourtant, être un étranger (au sens large) peut parfois être difficile sur le plan émotionnel, une des raisons – et même la plus importante – pour lesquelles nous sommes si reconnaissant envers les professeurs, étudiant(e)s et membres du personnel de l'Université catholique de Louvain. En effet, nous ne nous sommes jamais sentis chez nous à l'étranger autant qu'en Belgique. Nous tenons d'ailleurs à souligner ici le rôle de Marc Maesschalck, qui n'a pas seulement supervisé le présent travail. Il a en effet attiré notre attention sur les penseurs importants de la biopolitique contemporaine, comme Roberto Esposito, mais il est aussi la personne qui a créé cette ambiance tellement unique en tant que responsable du programme Europhilosophie. Nous devons un grand merci aussi à Arthur Longneaux pour ses nombreux conseils, critiques et encouragements.

Nous remercions également Csaba Olay pour ses encouragements lors des prémices de cette recherche mais aussi celles et ceux qui nous ont apporté supports et/ou conseils. Au cours de toutes ces années, nous avons eu la chance de pouvoir présenter les résultats de notre recherche à l'occasion de nombreuses conférences (à Budapest, à Wuppertal, à Bonn, à Toulouse, à Londres et à Rome).

Nous souhaitons également exprimer toute notre reconnaissance aux institutions et organismes qui nous ont alloué des bourses ainsi qu'aux participants des conférences. Sans leurs remarques critiques, le développement du présent travail aurait été plus limité.

Nous terminerons en remerciant notre famille et nos ami(e)s pour leur présence indéfectible dès que le besoin se faisait sentir.

RESUME

Le présent travail propose de réévaluer la pensée politique de Theodor W. Adorno en évoquant quelques parallèles entre sa philosophie et les discours biopolitiques post-foucaldiens. Cela peut présenter deux avantages : d'une part, nous aider à trouver les réponses aux questions les plus problématiques de sa philosophie (comment justifier ses prétentions normatives ou comment penser une politique émancipatrice) et d'autre part révéler quelques aspects de la biopolitique moderne qui ne sont pas encore suffisamment étudiés dans les discours politiques contemporains (par exemple les dimensions psychologiques de la répression biopolitique). La première partie a pour objectif de comprendre le tournant paradigmatique dans la science politique proposée par Adorno. Nous investiguerons les raisons pour lesquelles il a consacré ses analyses à la répression micro-politique de la vie au lieu de traiter les sujets politiques bien plus conventionnels. Nous poursuivrons avec une deuxième partie qui portera sur la possibilité d'une résistance morale et d'une politique émancipatrice d'après Adorno.

Mots-clés : Theodor W. Adorno ; Biopolitique ; Auschwitz ; Genres et sexualité ; Politique émancipatrice.

ABSTRACT

In this text, I propose a novel interpretation of Theodor W. Adorno's thoughts on politics and society from the vantage point of post-Foucauldian biopolitics. The aim of the text is both to find answers to some of the most problematic aspects of Adorno's philosophy (i.e. how to justify the normative claims he makes, what the possibilities of emancipatory politics are) and also to reveal some important insights that might have been underemphasized in current biopolitical discourses (such as the psychological aspects of biopolitical oppression). In the first half of the text, which deals with Adorno's paradigmatic shift in comprehending politics, I consider the question of why he dedicated his political analyses to the micropolitical construction of human life instead of focussing on the more conventional topics of political philosophy. The second half then treats of the resulting question of what kind of moral or political resistance is available.

Keywords: Theodor W. Adorno; Biopolitics; Auschwitz; Gender and Sexuality; Emancipatory Politics.

TABLE DES SIGLES

- DdlR* – Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison: Fragments philosophiques*. Traduit par Éliane Kaufholz. Gallimard: Paris, 2007.
- Dn* – Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*. Traduit par Gérard Coffin et al. Payot: Paris, 1978.
- GS* – Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Édité par Rolf Tiedemann. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1997.
- MM* – Adorno, Theodor. W. *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral. Payot: Paris, 1983.
- NS* – Adorno, Theodor W. *Nachgelassene Schriften: Vorlesungen*. Édité par Theodor W. Adorno Archiv. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1993 – .
- Te* – Adorno, Theodor W. *Théorie esthétique*. Traduit par Marc Jimenez. Klicksiek: Paris, 1974.

„Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.“

(Walter Benjamin: *Erfahrung und Armut*)

„L'ipotesi che voglio suggerire qui è che, ponendosi sotto il segno della sicurezza, lo Stato moderno ha lasciato che la sfera politica entrasse in una terra di nessuno la cui geografia e i cui confini sono tuttora sconosciuti. Il *Security State*, il cui nome sembra riferirsi a un'assenza di interesse (*securus* from *sine cura*), dovrebbe, al contrario, farci preoccupare riguardo i pericoli che implica per la democrazia, poiché in esso la vita politica è diventata impossibile, mentre democrazia significa precisamente la possibilità di una vita politica.“

(Giorgio Agamben: *Per una teoria del potere costituente*)

„The distinctive feature of a body reduced to naked technolife, in both democratic societies and fascist regimes, is precisely the power to be the object of maximum pharmacopornographic exploitation.“

(Beatriz P. Preciado: *Testo Junkie*)

INTRODUCTION

C'est un cœur défunt qui trouve sa satisfaction à s'occuper de ce qui est mort, des cadavres.

(G.W.F. Hegel)¹

Nous avons choisi la citation d'Hegel comme devise d'introduction, à double sens, dans le contexte présent. D'une part, l'énoncé, dans son contexte original, insiste sur le fait que l'histoire de la philosophie doit avoir des objectifs bien plus ambitieux que la seule reconstruction de la pensée des philosophes morts pour la reconstruction elle-même. Si l'idée d'accéder d'une manière « pure » à la signification « originale » d'un texte est herméneutiquement naïve. Même si elle est réalisable, elle ne serait pas pertinente au présent.² D'autre part, sans le contexte original, la devise nous renverrait à l'idée adornienne selon laquelle la modernité a apporté une politique répressive avec elle-même, une politique qui se base sur la « mimésis de la mort ». Le présent travail a pour objectif de réévaluer la philosophie adornienne en la situant dans le contexte de la biopolitique post-foucaldienne. Selon l'hypothèse centrale du travail, bien qu'Adorno n'aurait pu connaître cette notion, il était au courant des phénomènes sociaux que nous appellerions aujourd'hui des phénomènes biopolitiques. En effet, nous allons vous démontrer que ce n'est pas seulement le fait qu'Adorno ait sporadiquement parlé de telles tendances de la politique, mais plutôt qu'ils ont joué un rôle central dans sa pensée. Nous verrons que l'autodestruction de la modernité, que le problème central de la philosophie adornienne, n'est rien d'autre qu'une répression somatique et politique du sujet. Cette autodestruction fonctionne d'une manière « paranoïaque », la biopolitique moderne considérant la nature humaine elle-même comme une menace pour l'humanité. Adorno n'était pas seulement au courant de certaines tendances de la modernité, sa pensée s'étant focalisée sur la production et la reproduction de la vie (au sens de « bios ») humaine. Il pensait que nous ne pouvions

¹ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, traduit par J. Gibelin (Paris : Gallimard, 1954), p. 156.

² C'est peut-être Walter Benjamin, un ami proche d'Adorno, qui est le plus radical à cet égard : « „Décrire le passé tel qu'il a été" voilà, d'après Ranke, la tâche de l'historien. C'est une définition toute chimérique. » W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire, » in *Écrits Français* (Gallimard : Paris, 1991), p. 342. Cf. aussi : W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1982), p. 1057.

par comprendre la politique moderne sans une vue panoramique et sans se focaliser sur l'auto-contrôle anonyme et disciplinaire de la société au lieu de nous limiter à la législation politique *stricto sensu*.

Il est vrai qu'en considérant la littérature croissante sur Adorno au cours des dernières décennies, nous pouvons parler d'un renouvellement d'intérêt pour sa philosophie. Même les philosophes aux États-Unis consacrent de plus en plus de livres à l'interprétation de sa pensée. Pourtant, une approche biopolitique manque encore dans la littérature secondaire. La seule exception est celle d'un article de Vanessa Lemm, paru en 2010 dans le *Journal of Power*.³ Il est hautement méritoire que l'attention de Lemm ait été attirée par la possibilité d'une interprétation biopolitique de la pensée adornienne. Dans son article, elle n'était pas en mesure de fournir une interprétation détaillée de la philosophie d'Adorno. Sa lecture reste donc incomplète et un peu hâtive.

Sous cet angle, le but de notre travail est double : nous voudrions proposer une lecture systématique et détaillée de la pensée biopolitique adornienne en vue de proposer une nouvelle lumière sur quelques points névralgiques de sa philosophie. L'autre objectif est de présenter Adorno comme un philosophe pertinent pour les discours biopolitiques contemporains. Le texte est composé de deux grandes parties et d'une conclusion. Dans la première partie (1–4. Chapitre) nous allons développer une analyse systématique de la pensée biopolitique en analysant le rôle d'Auschwitz dans sa pensée, son tournant vers la micro-politique, ses idées autour des mécanismes disciplinaires de la société qui contrôlent nos âmes et nos corps. La deuxième partie porte sur la question de savoir comment une telle analyse peut nous aider à réinterpréter la philosophie adornienne. Le cinquième chapitre est consacré au problème méta-éthique de la justification des revendications normatives d'une telle théorie critique de la biopolitique. Dans le sixième chapitre, nous analysons le rôle de l'art dans un monde morcelé en défendant la pensée adornienne de la critique selon laquelle il fut un philosophe conservateur qui a critiqué la culture populaire, vu de sa tour d'ivoire. Puis, dans le septième chapitre, nous nous posons la question de savoir si une pratique politique émancipatoire peut être possible selon Adorno et si oui,

³ V. LEMM, « Critical theory and affirmative biopolitics : Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer, » *Journal of Power* 3(1) : pp. 75–95.

comment on pourrait l'imaginer. Finalement, dans la partie conclusive, nous essayons de montrer la pertinence de la pensée adornienne de nos jours.

Il est un fait bien connu que les textes adorniens sont assez denses, ils sont écrits avec une grande concentration linguistique, mais aussi d'une manière libre de penser. Bien que cela demande aux lecteurs d'Adorno beaucoup de patience, il ne serait pas juste de dire qu'Adorno était une personne excentrique qui aurait aimé s'exprimer vaguement. Il était bien persuadé que l'écriture philosophique ne peut pas avoir les mêmes buts et les mêmes structures que l'écriture des sciences naturelles.⁴ Dans le présent travail nous essayons de reconstruire sa pensée d'une manière claire et attentive. Étant donné qu'il n'existe aucun texte spécifique adornien qui serait exclusivement consacré au problème de la biopolitique, nous serons amenés à travailler sur un grand nombre de textes, ce qui ne nous permet pas de proposer un « close reading » des textes. Nous cherchons les parties d'un puzzle, et nous espérons qu'en les unifiant nous pourrions trouver une théorie complexe, mais consistante, autour de la biopolitique. Même si nous ne sommes pas en mesure de traiter les problèmes philologiques dans le cadre de ce travail, nous tenterons néanmoins de rester le plus fidèle possible aux idées des textes. Cela nous demandera de travailler avec les textes allemands. Dans ce cas, nous citons la traduction française en ajoutant parfois les mots originaux si leurs significations ne sont pas identiques. Les deux grandes parties de textes ont des objectifs différents et doivent par conséquent suivre des chemins également différents. Dans les premiers quatre chapitres qui abordent la reconstruction de la pensée adornienne, nous allons essayer de rester le plus proche possible des textes adorniens. Dans la deuxième partie, nous nous demanderons quelles sont les conséquences de la diagnose adornienne de la biopolitique. Il est important de souligner qu'Adorno n'en était lui-même pas certain. En effet, il arrive que ses textes se contredisent les uns les autres. Il n'est donc pas étonnant que les lecteurs soient aussi en désaccord les uns avec les autres. Comme Jay M. Bernstein dans son livre *Disenchantment and Ethics* l'explique, la reconstruction des conséquences politiques de la pensée adornienne exige que nous allions parfois plus loin qu'Adorno ne l'a fait. En faisant cela, il nous faut de temps en temps opérer

⁴ Cf. Th. W. ADORNO, « Thesen über die Sprache des Philosophen, » in *Philosophische Frühschriften [GS I]*, pp. 366–374.

certains choix parmi les différentes possibilités que la philosophie adornienne nous offre.⁵

Bien que l'approche que nous poursuivons dans le présent travail soit assez originale, nous nous renvoyons plusieurs fois aux résultats courants de la littérature secondaire. Sans perdre de vue que notre but principal est la reconstruction de la pensée biopolitique d'Adorno, nous n'avons pas toujours la possibilité de clarifier d'une manière détaillée la relation entre notre lecture et les lectures concourantes. Pour ce faire, nous aurions besoin d'écrire un livre. Nous nous focalisons donc sur les interprétations qui sont principalement d'accord avec notre position en mentionnant surtout les pensées qui nous permettent d'expliquer les nôtres. Les auteurs que nous trouvons les plus importants à cet égard sont les suivants : James G. Finlayson, Fabian Freyenhagen, Roger Foster, John Holloway, Rahel Jaeggi, Christoph Menke, Brian O'Connor, Gerhard Schweppenhäuser, Yvonne Sherratt, Itay Snir, János Weiss et Albrecht Wellmer.

Avant de commencer notre analyse, il nous reste à définir ce que nous entendons par le mot « biopolitique ». Le concept a émergé au début de XXe siècle avec Rudolf Kjellén, premier auteur qui y a fait référence en 1920 dans son livre *Grundriß zu einem System der Politik*. Selon Kjellén, on peut traiter l'état national ethniquement homogène comme un organisme supra-individuel. Dans la première moitié du XXe siècle, on utilise la terminologie biopolitique afin de se référer à une position organistique de l'état.⁶ Au cours de cette période, c'est devenu une approche populaire de faire le lien entre la vie et la politique en disant que la société est un macrocosme qui fonctionne selon le même modèle que le microcosme de l'organisme humaine. À partir du livre de Kjellén, on peut penser aux textes suivants : *Zum Werden und Leben der Staaten* (1920) de Karl Binding, *Der Staat als lebendiger Organismus* (1920) de Eberhard Denert, *Staatsbiologie* (1920) de Jakob von Uexküll, *Der Staat, Ein Lebenswesen* (1926) de Edward Hahn ou *Bio-politics* (1938) de Morley Roberts.⁷

⁵ J. M. BERNSTEIN, *Adorno. Disenchantment and Ethics* (Cambridge University Press, 2001), p. 3.

⁶ Th. LEMKE, *Biopolitics : An Advanced Introduction*, traduit par Eric Frederick Trump (New York—London : New York University Press, 2011), pp. 9–15.

⁷ Cf. R. ESPOSITO, *Bíos : Biopolitics and Philosophy*, traduit par Timothy Campbell (University of Minnesota Press: Minneapolis—London, 2008), pp. 16–21.

Dans la deuxième moitié du XXe siècle, cette approche a perdu de sa popularité et le concept de biopolitique a commencé à avoir de nouvelles significations. On peut distinguer deux différents discours de la pensée biopolitique.⁸ D'un côté, dans les années '60 aux États-Unis, une nouvelle tendance émerge dans les sciences politiques. Les lecteurs essaient d'adapter la connaissance de la biologie et celui de la théorie évolutionnaire à la compréhension de la société. D'après cette vue, la constitution biologique du corps humain, ses intérêts évolutionnaires, et les lois de la nature esquissent des cadres anhistoriques pour l'analyse du comportement politique humain.⁹ Le deuxième concept de la biopolitique a une signification assez différente. Il fait son apparition dans les années '70. C'est Michel Foucault qui fut le premier philosophe à l'utiliser pendant ses cours dans la deuxième moitié du XXe siècle au Collège de France. Dans notre travail, nous utilisons le terme « biopolitique » dans un sens foucauldien. Il est donc nécessaire de clarifier sa signification. Pour ce faire, il est utile de nous tourner vers ses cours de 1975-76 intitulés *Il faut défendre la société* parce que la première fois qu'il utilise ce mot sera le 17 mars 1976, pendant son cours. Il l'introduit de la manière suivante :

Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIIIe siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une « biopolitique » de l'espèce humaine.

De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? Je vous le disais en deux mots tout à l'heure : il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. Ce sont ces processus-là de natalité, de mortalité, de longévité qui, justement dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques [...], ont constitué, je crois, les premiers objets de savoir et les premières cibles de contrôle de

⁸ L. T. LIESEN et M. B. WALSH, « The competing meanings of "biopolitics" in political science: Biological and postmodern approaches to politics, » *Politics and the Life Sciences*. 31/1 : pp. 2–15.

⁹ A. SOMIT et S. A. PETERSON, « Biopolitics after Three Decades – A Balance Sheet, » *British Journal of Political Science* 28/3 : pp. 559–571.

cette biopolitique. C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies.¹⁰

Sur ce point, les différences les plus radicales doivent déjà être claires entre la signification du mot biopolitique chez Foucault et celle des sciences politiques aux États-Unis. Selon Foucault, l'organisation biopolitique du pouvoir émerge dans une période spécifique de l'histoire humaine. Il ne s'intéresse pas aux lois éternelles et inchangeables du comportement humain, mais au contraire aux formes spécifique et historique de l'organisation du savoir et du pouvoir.

Le présent travail ne se focalise pas sur Foucault, il nous suffit donc dans le présent contexte de souligner les caractéristiques les plus importants de la biopolitique foucauldienne. La première chose qui doit être mentionnée ici, c'est que la biopolitique est « la manière dont on conduit la conduite ».¹¹ Nous devons être au courant que les mécanismes du pouvoir peuvent être changés de manière radicale. Afin d'être capable de l'analyser, il faut modifier l'échelle des analyses politiques et se tourner vers la micro-organisation du pouvoir. La biopolitique est toujours présente dans toutes les interactions humaines. Elle contrôle tous les aspects de la vie humaine sans prescrire aux individus d'une manière immédiate et directe comment ils doivent se comporter. Il s'agit d'un pouvoir raffiné qui influence l'identification des individus avec leurs désirs, leurs buts, leurs peurs.¹² Selon Foucault, il faut souligner le lien entre le système économique néolibéral et les nouvelles conditions de la subjectivation qui est responsable de l'émergence d'un nouveau sujet, celui de l'*homo oeconomicus*. Le comportement de l'*homo oeconomicus* est défini par la maximalisation du profit individuel, mais dans le cadre néolibéral ça ne signifie pas un comportement asocial. Bien au contraire. Afin de réaliser le « bien commun », il ne faut pas s'engager dans une pratique politique immédiate. Il suffit que l'individu ne cherche que son propre profit et cela conduit nécessairement au bien commun. Il faut donc redéfinir la

¹⁰ M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975–1976)*, édité par Mauro Bertani et Alessandro Fontana (Paris : Gallimard-Le Seuil, 1997), p. 216.

¹¹ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978–1979*, édité par Michel Senellart (Paris : Gallimard-Seuil, 2004), p. 192.

¹² V. LEMM et M. VATTER, „Introduction,” in *The Government of Life : Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (Fordham University Press, 2014), p. 4.

politique de l'état aussi. Les lois économiques sont les lois les plus importantes pour les politiciens. Il faut les respecter et laisser les individus chercher leurs propres intérêts.¹³

Au XVIII^e siècle, le tournant biopolitique du gouvernement signifie plusieurs changements politiques. Ce n'est pas seulement que la vie humaine avec tous ses domaines (comment et combien de fois on fait l'amour, quels médicaments on prend, etc.) qui devient le sujet de la gouvernance politique, c'est aussi l'art de gouverner qui subit des changements importants. Selon les analyses de Foucault, il faut parler d'un « gouvernement omniprésent, un gouvernement auquel rien n'échappe, un gouvernement qui obéit aux règles de droit et un gouvernement qui, pourtant, respecte la spécificité de l'économie [...] ».¹⁴ À partir du XVIII^e siècle, le gouvernement politique infériorise les lois économiques.¹⁵ Il n'est pas possible d'analyser le corps et l'âme humains en tant que tels, seulement en tant que des phénomènes politiques. Foucault parle du processus de la subjectivation qui est lié à l'intelligibilité des identités. Le rapport entre le soi avec lui-même renvoie aux questions politiques. La politique ne peut plus être considérée comme un rapport entre les citoyens en tant que sujets atomistiques et le gouvernant central. Foucault introduit donc un nouveau concept, celui de la gouvernementalité : « gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir, au sens le plus large du terme et pas simplement politique [...] on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible. »¹⁶ La gouvernementalité propose une nouvelle compréhension des relations politiques. Elle révèle la micro-organisation du pouvoir, elle montre comment le sujet émerge à travers des structures micro-politiques d'une société, comment les cadres épistémopolitiques des institutions et des discours forment l'autocompréhension de l'individu. La gouvernementalité s'interroge sur le fait de savoir comment une rationalité immanente du fonctionnement d'une société définit

¹³ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 284.

¹⁴ *Ibid.* 300.

¹⁵ M. SENELLART, „Course Context,” in *Cours au Collège de France, année 1977-78*, Michel Foucault, (Palgrave Macmillan), p. 496.

¹⁶ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, année 1981-1982*, édité par F. Gros (Paris : Gallimard-Le Seuil, 2001), p. 241.

l'intelligibilité du conduit d'un sujet. Il s'agit d'une dimension performative du fonctionnement de la société : les sujets se produisent en intériorisant les normes discursives d'une société, et en les introduisant les cadres stratégique-politiques de la société se perpétuent. La répétition des pratiques sociétales normalise et naturalise les normes épistémo-politiques de la société.

Quand l'analyse biopolitique se focalise sur les rapports de soi à soi, il ne s'agit pas des rapports qui auraient des règles éternelles, bien au contraire, les rapports de soi à soi sont fortement liés à l'analyse politique de la société. La société est immanente dans les désirs, attentes et peurs du sujet. La manière dont un sujet se comprend, et se forme, est fortement liée aux normes micro-politiques de la société. Un exemple éminent pour Foucault est celui de l'identité sexuelle qui est aussi un produit historique. Ses textes montrent comment une nouvelle intelligibilité des genres émerge dans la modernité. Il s'intéresse en outre à l'émergence des nouvelles identités et des nouvelles pratiques sexuelles. Il souligne que « [l]a sexualité, elle est exactement au carrefour du corps et de la population. Donc, elle relève de la discipline, mais elle relève aussi de la régularisation. »¹⁷ L'interconnectivité de la sexualité et de la politique est bien évidente de nos jours. La politique de natalité est en effet devenue un des problèmes les plus discutés dans les sociétés vieillissantes du Nord global. D'une part, les sociétés cherchent des moyens pour motiver les citoyens à avoir plus d'enfants afin de lutter contre le déficit démographique. D'autre part, nous avons une question de l'identité politique devenue centrale : que pense-t-on des lois des LGBTQIA+ ? Ce n'est seulement pas que les débats intrasociaux autour des minorités sexuelles sont devenus importants dans la formation des partis politiques, mais on peut aussi parler d'un « pinkwashing » des politiques chauvinistes. L'acceptation - ou la non-acceptation - des lois LGBTQIA+ est devenue un marqueur du « développement culturel » d'une société qui sert à justifier l'ethnisme politique.

La troisième considération qui mérite d'être mentionnée ici est celle de Paul B. Preciado qui en développant des analyses foucaaldiennes énonce que notre période doit être considérée comme une période pharmaco-pornographique. Selon Preciado, quand nous essayons de comprendre les structures économique-politiques actuelles,

¹⁷ M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 224.

nous devons faire une analyse somatopolitique et nous focaliser sur la manipulation du corps et sur le management technologique de la sexualité.¹⁸ Il pense que de nos jours la production (post-industrielle) est basée sur la sexualité pour deux raisons : premièrement, l'industrie sexuelle (la prostitution, le porno, etc.) est un des facteurs majeurs dans la production contemporaine du capital. Deuxièmement, la production pornographique sert de modèle pour la production industrielle en ce sens qu'elle propose une satisfaction immédiate pour le consommateur. Dans le quatrième chapitre du présent travail, nous allons voir qu'Adorno est d'accord avec Preciado en considérant la logique pornographique de l'industrie culturelle (*Kulturindustrie*) comme un modèle du management des besoins des individus. Il estime que l'industrie culturelle offre des satisfactions substitutives (*Ersatzbefriedigungen*) au consommateur. D'après Preciado, une telle approche exige que nous fassions la lumière sur la production, l'interprétation et la consommation des biocodes.¹⁹

La biopolitique fait référence à une nouvelle période de l'histoire humaine. Bien que les différents penseurs ne s'accordent pas pour déterminer quand cette période a réellement commencé, il semble néanmoins évident pour eux qu'Auschwitz joue un rôle important dans la pensée biopolitique. Il est vrai, même si ce n'est pas clair, qu'ils exemplifient le paradigme moderne de la biopolitique, comme pour Agamben,²⁰ ou *a contrario*, comme le soulignent Hardt et Negri, qu'il ne s'agit pas du contrepoint de la biopolitique. Auschwitz est un point névralgique de l'histoire biopolitique de l'humanité. Le nazisme est une idéologie raciste d'après laquelle l'hygiène du sang représente un but politique majeur. Elle fait une distinction entre la vie qui mérite d'être vécue et celle qui ne le mérite pas (*Lebensunwertes Leben*). Les interventions dites « eugéniques » de la politique du troisième Reich ont ainsi envisagé la « purification » de la société en exterminant tous ceux qui étaient considérés comme biologiquement ou psychologiquement anormaux, des handicapés aux homosexuels. Comme Roberto Esposito l'a démontré,²¹ l'objectif « thérapeutique » joue un rôle

¹⁸ B. P. PRECIADO, *Testo Junkie : Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era* (CUNY : 2013), pp. 24–25.

¹⁹ B. P. PRECIADO, *Testo Junkie*, op. cit., 125.

²⁰ G. AGAMBEN, « The Camp as Biopolitical Paradigm of the Modern, » in *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (Stanford University Press, 1998), pp. 119–181.

²¹ R. ESPOSITO, *Bíos : Biopolitics and Philosophy*, traduit par Timothy Campbell (University of Minnesota Press : Minneapolis—London, 2008), p. 115.

important dans l'idéologie naziste. Les interventions biologico-politiques des nazis avaient pour objectif de préserver le « bien-santé » de la race aryenne. Les questions qui se posent à la suite d'Auschwitz est donc : comment un tel événement fut possible ? S'agit-il d'une conclusion organique de la vie sociétale moderne ? Ou est-ce bien la fin d'une période historique ? Comment est-il possible d'éviter la répétition d'une telle catastrophe ?

Comment pourrions-nous résumer les éléments centraux de la biopolitique (post-foucauldienne) ? Le concept de la biopolitique représente un tournant radical dans notre compréhension de la politique qui introduit par ailleurs un nouveau vocabulaire pour comprendre la vie sociétale. Il fait la lumière sur le fait que la sphère du politique ne peut être limitée au rapport entre un individu atomistique et le gouvernement politique. Le sujet n'est pas préalablement donné, il émerge plutôt comme un corrélat des cadres épistémiques et politiques d'une société. La souveraine politique ne peut plus être envisagée comme quelque chose qui transcende la société, mais bien comme une rationalité immanente dans les institutions et pratiques disciplinaires d'une société. Il s'agit d'une norme de la subjectivation qui se crée performativement. La question de la gouvernementalité politique n'est donc rien d'autre qu'un ensemble de règles de la « conduite de la conduite », c'est-à-dire que les analyses politiques doivent se focaliser sur un tissu complexe de la société qui gouverne d'une manière médiatisée comment les sujets comprennent eux-mêmes quelle façon de vivre les favorise. La rationalité moderne est inséparablement interconnectée avec les normes de l'économie, celle-ci devenant un moment immanent dans l'organisation politique. Il s'agit donc d'une période particulière de l'histoire humaine, dans laquelle l'organisation politique se base sur les mécanismes de la production et de la reproduction de la vie humaine. Finalement, nous avons vu que le cataclysme historique d'Auschwitz est un événement clé pour les analyses biopolitiques. Une des questions les plus importantes est celle de trouver le lien entre la biopolitique moderne et celle du troisième Reich afin de retrouver la possibilité d'une vie propre.

La première partie du présent travail portera donc sur la question de savoir comment relire les textes adorningiens en prenant en considération quelques points des discours biopolitiques modernes. Le premier chapitre est intitulé « Mimésis de la mort » et est consacré à la question : Comment peut-on comprendre le problème

d'Auschwitz selon Adorno comme une indication des problèmes de la rationalité moderne ? Comme le titre « Micro-politique » le suggère, le deuxième chapitre se focalise sur le processus de la subjectivation en faisant la lumière sur le tournant micro-politique de la pensée adornienne. Dans le troisième chapitre - « L'idéal hygiénique » - nous nous intéressons à la question de savoir si Adorno comprend les interventions stratégiques de la société moderne à la vie biologique et psychologique. Quel est, selon lui, le rapport principal de soi à soi considéré comme une entité somatique et psychologique ? Finalement, le quatrième chapitre - « Sexualité et genres » - traite la question de la sexualité qui, d'après la philosophie adornienne, est un domaine paradigmatique de la biopolitique moderne.

I^{RE} PARTIE

UNE PENSEE BIOPOLITIQUE

CHAPITRE I

MIMESIS DE LA MORT

« Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. [...] In unserer Lebensnot [...] hat diese Wissenschaft nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins. »²²

(E. Husserl)

Il est irréfutable que la philosophie adornienne est une pensée engagée à la recherche de la possibilité des changements politiques. Comme Adorno l'énonce plusieurs fois,²³ le plus important dans la situation actuelle est d'éviter la répétition d'Auschwitz. Comme la *Dialectique négative* l'énonce, nous nous trouvons face à un nouvel impératif catégorique : « penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive ». ²⁴ À première vue, l'idée de cet impératif semble être un peu exagérée. S'il s'agit d'un impératif catégorique, cela signifie que l'évitement d'un deuxième Auschwitz émane aussi bien de la responsabilité d'un citoyen allemand que de celle d'un citoyen du Sud global. Beaucoup de lecteurs ont critiqué Adorno en le qualifiant de penseur eurocentrique.²⁵ Ce n'est pas seulement qu'il sous-estime la signification de tous les autres génocides de l'histoire humaine, et il y en avait malheureusement beaucoup, mais il va jusqu'à dire qu'Auschwitz est l'événement le plus important dans la vie morale de tous les habitants du monde. Il faut admettre que l'idée adornienne n'est de prime abord pas trop convaincante. Pourtant, nous pensons que les critiques ont tort et ne comprennent pas ce que le concept d'Auschwitz signifie dans la pensée adornienne. Il faut souligner le fait que, selon Adorno, le bombardement

²² E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (Springer : 1976), p. 4.

²³ Cf. aussi Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz, » in *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, p. 674 ; Th. W. ADORNO, « Die Kunst und die Künste, » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, p. 452 ; Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie (1968) [NS IV.15]*, p. 36.

²⁴ Th. W. ADORNO, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin et al. (Paris : Payot, 1978), p. 286.

²⁵ Cf. par exemple : « A la manière d'une monade leibnizienne, Adorno [...] est inébranlablement eurocentrique. » E. SAÏD, « Adorno : de l'être tardif, » in : *L'Ecole de Francfort : la Théorie Critique entre philosophie et sociologie*, édité par Miguel Abensour et Géraldine Muhlmann. Ou cf. aussi M. LÖWY, *Theodor W. Adorno, ou le pessimisme de la raison: À propos de Arno Münster, Adorno. Une introduction*, 13.05.2010. <http://www.preavis.org/breche-numerique/article2164.html>

atomique d'Hiroshima²⁶ ou la guerre du Vietnam²⁷ appartiennent au même paradigme que les camps de la mort nazis. En effet, peu de temps avant sa mort, le 25 avril 1968, dans son cours introductif à la sociologie, il a explicitement énoncé qu'Auschwitz n'est que le prototype d'un cataclysme historique qui ne cesse de se répéter.²⁸ Il est donc important de ne pas oublier que quand Adorno parle d'Auschwitz, il se réfère à un problème structurel du monde globalisé et pas seulement à l'extermination dans les camps de la mort.²⁹

En effet, comme Michael Rothberg l'avait déjà souligné³⁰ dans les années 40 quand Adorno a commencé à utiliser le terme de l'Auschwitz, ce camp particulier n'a pas même appartenu aux camps les plus connus. Le choix terminologique ne pouvait pas être évident pour lui. Il avait au moins deux raisons de prendre cette décision. Tout d'abord, en utilisant un nom concret, il pouvait concrètement faire référence à la souffrance humaine dans tous les camps possibles (dans le cinquième chapitre, nous discutons l'importance théorique de la souffrance dans les cadres de l'éthique adornienne). Deuxièmement, utiliser une métonymie peut potentiellement élargir l'horizon significatif. En évoquant « la politique nazie », il aurait été moins aisé pour Adorno de parler d'une tragédie générale de la modernité. Il serait encore plus discutable de considérer la guerre du Vietnam comme répétition de la politique nazie. Dans son texte intitulé *Zur Schlußszene des Faust*, Adorno interprète Auschwitz comme une situation limite (*Grenzsituation*) en proposant une inversion ironique du concept jaspersien.³¹ Quand la situation limite est quelque chose qui signifie une crise dans la compréhension individuelle du monde en faisant la lumière sur son existence limitée, l'expérience d'Auschwitz détruit la significativité du monde à l'échelle globale. Auschwitz est l'expérience métaphysique d'une période de l'histoire du

²⁶ « La régression s'est produite. La situer dans l'avenir après Auschwitz et Hiroshima est une piètre consolation pour ceux qui pensent que le pire est encore devant nous. » Th. W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique, » in *Modèles Critiques*, traduit par Marc Jimenew et Éliane Kaufholz (Paris : Payot, 1984), p. 285. Th. W. ADORNO, « Marginalien zu Theorie und Praxis, » in *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, p. 769.

²⁷ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung (1965/66) [NS IV.16]*, p. 35.

²⁸ Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., p. 36.

²⁹ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth. » *Soziologische Schriften II [GS IX]*, p. 15.

³⁰ M. ROTHBERG, « After Adorno : Culture in the Wake of Catastrophe » *New German Critique* 72, p. 55.

³¹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin—Heidelberg : Springer, 1960).

monde. Selon Adorno, dans la période contemporaine, ils représentent les missiles balistiques d'Hitler qui jouaient le même rôle révélateur pour la pensée, comme l'arrivée de Napoléon à Iéna. Dans la *Minima Moralia*, il en parle avec les mots suivants : « J'ai vu l'esprit du monde, non pas à cheval, mais sur les ailes d'une fusée et sans tête, et c'est là en même temps une réfutation de la philosophie de l'histoire de Hegel ».³² Nous sommes d'accord avec János Weiss, un lecteur d'Adorno, qui explique³³ qu'au moment où ce dernier trouve un fondement pour la pensée contemporaine dans l'expérience métaphysique d'Auschwitz, il est le phénomène de la mort qui devient le sujet central de sa philosophie. C'est le contexte dans lequel nous devons comprendre le concept de la mimésis de la mort (*Mimesis ans Tode*),³⁴ qui est lié à l'idée de la mort.³⁵ Ce qui intéresse Adorno, ce n'est pas seulement le nombre brut de victimes de la politique nazie, mais beaucoup plus comment les concepts de la mort et de la vie peuvent révéler le rapport de la culture à soi-même.

Afin de comprendre cette idée, il nous faut d'abord faire un pas en arrière et nous interroger sur les raisons pour lesquelles Adorno pense qu'Auschwitz peut être compris comme une réfutation de la philosophie de l'histoire de Hegel. Dans ses textes, nous trouvons deux définitions de l'histoire humaine. Selon la première, l'histoire est le processus de l'autocompréhension de l'esprit alors que selon la deuxième, l'histoire est un processus au cours duquel la liberté humaine augmente pour devenir complète. Pour Hegel, il ne s'agit pas de deux approches différentes de l'histoire. Au contraire, il estime que l'augmentation de la connaissance conceptuelle et celle de l'histoire ne sont que deux côtés d'une même pièce. D'après Adorno, la philosophie hégélienne a raison quand elle parle de la rationalisation et de la

³² Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [GS]*, pp. 50-54.

³³ J. WEISS, *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*, p. 73.

³⁴ Th. W. ADORNO et M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*, traduit par Élaiane Kaufholz (Paris : Gallimard, 2007), pp. 70-71.

³⁵ « Avec le massacre par l'administration de millions de personnes, la mort est devenue quelque chose qu'on n'avait encore jamais eu à redouter sous cette forme. Il n'y a plus aucune possibilité qu'elle surgisse dans l'expérience vécue des individus comme quelque chose qui soit en quelque façon en harmonie avec le cours de leur vie. L'individu se trouve dépossédé de la dernière chose qui lui restait et de la plus misérable. Le fait que dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire, doit nécessairement affecter aussi la façon de mourir de ceux qui échappèrent à la mesure. Le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur complète inanité, on les extermine littéralement. » *Dn*, pp. 283-284. Cf. aussi : J. WEISS, *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*, op. cit., pp. 74-75.

totalisation de l'organisation sociétale. En effet, ce qui rend ce constat « satanique »³⁶ aux yeux d'Adorno, c'est le fait que Hegel ait été au courant des tendances de la société avant même que ces signes n'aient émergé d'une manière manifeste. Pourtant, Hegel a tort de penser que la rationalisation de la société et la croissance de la liberté allaient de pair. Or, le processus de rationalisation n'a pas apporté plus de liberté humaine. Bien à contraire, nous nous retrouvons dans une situation dans laquelle notre liberté est radicalement diminuée.³⁷ Quand alors Adorno se réfère à une rationalisation dans la modernité, il ne pense pas qu'il s'agirait d'un processus téléologique, un développement nécessaire de l'histoire humaine. Il évoque plutôt un processus contingent et arbitraire. Il n'est pas possible de trouver les principes nécessaires qui formeraient a priori l'histoire humaine, ni la rationalisation ou la liberté, ni le développement des forces productives et des rapports de production n'exprimant pas l'essence de l'histoire. Cependant, au cours des siècles précédents, nous remarquons des changements tendancieux, une perte incessante de l'autonomie du sujet par rapport à sa propre vie, les individus ne pensant plus qu'ils sont les écrivains de leur histoire.

Mais comment peut-on soutenir ces deux thèses ? Comment pourrait-il être possible que d'un côté l'organisation de la société devienne plus rationnelle et que de l'autre nous trouvions une perte de la liberté ? Selon Adorno, la réponse à cette question repose sur le fait que la modernité a basé son organisation sociétale sur une forme de rationalité fausse et déficiente. Brian O'Connor, dans son excellente monographie,³⁸ montre que le concept de la rationalité ne représente pas dans le cadre de la pensée adornienne, les lois éternelles de la pensée humaine, mais plutôt des stratégies significatives d'une communauté qui sépare et organise les phénomènes et rende le monde intelligible. Il s'agit d'une connaissance discursive et intersubjective qui définit à la fois ce que signifie « visible » et « communicable » dans la vie humaine, mais aussi les perspectives selon lesquelles l'individu peut les interpréter. D'après Adorno, les sociétés modernes sont fondamentalement antinomiques, ses

³⁶ Th. W. ADORNO, « Aspekte, » in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie – Drei Studien zu Hegel*, (Frankfurt am Main, Suhrkamp), pp. 273–274.

³⁷ Cf. Th. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65) [NS].

³⁸ B. O'CONNOR, *Adorno's Negative Dialectic : Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. (Cambridge Mass.—London : The MIT Press, 2004), p. 13.

contradictions n'étant pas les éléments négligeables et éphémères de la société, mais plutôt les principes organisateurs des sociétés modernes. C'est notre connaissance discursive, notre pensée conceptuelle qui est intrinsèquement paradoxale. Comme Csaba Olay l'a souligné en analysant la critique épistémologique adornienne,³⁹ la critique de la rationalité moderne est intimement liée aux ambitions sociocritiques. Étant donné qu'il s'agit de l'idée principale de toute la philosophie adornienne, il nous semble important de rappeler les cadres méta-épistémologiques de sa pensée afin d'être en mesure de comprendre l'idée adornienne de la « mimésis de la mort ».

Dans la littérature récente sur la philosophie d'Adorno, nous trouvons de plus en plus d'analyses qui étudient son rapport avec la phénoménologie. Il est devenu clair qu'il s'agit d'un rapport productif et non pas d'une réfutation simple.⁴⁰ D'après le philosophe, il s'agit d'une découverte de la plus haute importance pour la philosophie husserlienne indiquant que la pensée philosophique ne peut se baser sur les abstractions conceptuelles du sujet bien qu'il n'ait pas réussi à surmonter complètement cette tradition.⁴¹ Adorno appelle cette tradition celle de la pensée identitaire/identificatoire (*Identitätsdenken*),⁴² et pense que l'objectif principal de cette manière de penser est d'éliminer toutes les particularités en les subsumant aux concepts abstraits. Ce qui motive cette philosophie c'est le désir de maîtriser la nature. Nous trouvons beaucoup de parallèles entre ce qu'Adorno veut dire et le livre tardif de Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Les deux penseurs sont en effet convaincus que notre organisation sociale est basée sur les abstractions conceptuelles qui nous rendent d'un côté plus enclins à manipuler le monde externe, mais qui de l'autre nous rend aveugle à la particularité concrète des phénomènes du monde de la vie. Commençons tout d'abord par les problèmes épistémologiques de ce paradigme, avant de nous pencher sur les conséquences socio-politiques.

³⁹ Cs. OLAY, « Regulázatlan tapasztalat : A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál, » in *Magyar Filozófiai Szemle* 55(4) : p. 60.

⁴⁰ Cf. par exemple B. O'CONNOR, *Adorno's Negative Dialectic*, op. cit., 99–164; R. FOSTER, *The Recovery of Experience* (New York : State University of New York Press, 2009), pp. 89–138 ; ou L. TENGELYI, « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie. » *Phänomenologische Forschungen* 2012 : pp. 47–65.

⁴¹ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 219.

⁴² Th. W. ADORNO, « Zu Subjekt und Objekt, » *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2.]*, pp. 750–752.

Afin de pouvoir critiquer la pensée identitaire, Adorno introduit le concept de non-identité pour montrer les points où la pensée identitaire devient violente dans le sens où elle ne reconnaît pas l'objet en tant que tel. Pourtant, il faut souligner que le concept de la non-identité doit être compris au moins sur trois niveaux. Il peut faire référence à la non-identité du concept et de l'objet, la non-identité d'un concept particulier et de l'ordre conceptuel ou la non-identité immanente du monde sociétal.

Comment pouvons-nous comprendre la non-identité entre l'objet et le concept ? Selon Adorno, la langue humaine ne reflète pas la structure métaphysique du monde en soi. Nos concepts sont les résultats plus ou moins contingents de nos interactions significatives. L'ordre conceptuel d'une communauté ne peut saisir entièrement l'objet de l'expérience. Il est en effet toujours limité par nos intérêts. Par ailleurs, il n'existe aucun point de vue, de nulle part. Le monde consiste en des entités particulières. Lorsque nous utilisons les concepts afin de les saisir, nous faisons preuve de violence envers la singularité de l'entité. L'idée adornienne de la « mimésis de la mort » est fortement liée à ce constat.⁴³ Adorno pense que l'administration bureaucratique-statistique du monde exige que nous privilégions les différences qualitatives aux différences quantitatives.⁴⁴ Il n'est pas possible, par exemple, de diriger une grande entreprise sans numériser les différents aspects de son fonctionnement, c'est-à-dire qu'il faut traiter les employés, leur productivité, leur potentiel en tant que données statistiques ce qui nous amène à une administration du monde aliéné, dans lequel les sujets envisagent tous les aspects de leur vie en tant qu'objets quantifiables. Les individus deviennent donc les fonctionnaires de leurs fonctions, une vie réussie n'étant rien d'autre qu'une vie avec des indicateurs statistiques agréables. Ce qui est perdu, c'est l'intelligibilité d'une vie particulière,⁴⁵ raison pour laquelle Adorno pense que l'expérience métaphysique montre la mort de

⁴³ « La raison qui supprime la mimésis, n'est pas simplement sa contrepartie. Elle est elle-même mimésis : mimésis de la mort. L'esprit subjectif qui fait perdre son âme à la nature ne domine cette nature privée d'âme qu'en imitant sa rigidité, lui aussi devenu âme qui perd son âme. L'imitation se met au service de la domination dans la mesure où l'homme devient anthropomorphe pour l'homme. Le schéma de la ruse d'Ulysse représente la domination de la nature au moyen d'une telle adéquation. Le renoncement, principe du scepticisme bourgeois, schéma extérieur de l'intériorisation du sacrifice, est déjà présent *in nuce* dans cette évaluation du rapport des forces qui fait dépendre par avance pour ainsi dire la survie de l'homme de l'acceptation de sa propre défaite et – virtuellement – de la mort. » DdLR, pp. 70–71.

⁴⁴ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., pp. 171–173.

⁴⁵ Th. W. ADORNO et M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung [GS III]*, p. 26.

la mort.⁴⁶ Là où l'intégration du sujet à la totalité sociétale devient tellement aigüe que l'individu perd presque toute capacité à résister à l'oppression sociétale, Adorno pense qu'il serait plus correct de parler du fonctionnement de l'individu que de sa vie. Étant donné que l'intégration sociétale sera le sujet majeur des chapitres prochains, revenons en à présent au deuxième niveau de la non-identité, celui entre un concept particulier et l'ordre des concepts.

C'est Yvonne Sherratt, dans son livre intitulé *Adorno's Positive Dialectics*, qui a consacré plusieurs pages à cette question.⁴⁷ D'après ses analyses, il existe deux critères conventionnels envers un ordre conceptuel : premièrement, il faut que cet ordre suive une structure pyramidale, c'est-à-dire qu'il se base sur la distinction claire entre les hyperonymes et les hyponymies ; deuxièmement, il est important que ces concepts nous permettent d'interagir avec le monde de manière efficace. Le rapport entre ces deux demandes n'est pas sans provoquer des tensions dans la mesure où il provoque des anomalies dans le système conceptuel. L'exemple donné par Sherratt est celui de l'ornithorynque qui est considéré comme un mammifère bien qu'il ponde des œufs. Mais nous pouvons également penser à la mathématique qui est considérée comme une science naturelle, bien qu'elle ne fasse pas l'objet de phénomènes observables de la nature. Nous pouvons également penser à la couleur noire qui n'est pas une couleur à proprement parler parce qu'elle ne reflète pas la lumière. Ou encore, à l'identité queer, considérée comme une des identités sexuelles bien qu'elle ne soit rien d'autre que la réfutation d'une taxonomie de ces identités. Selon Sherratt, l'une des tâches les plus importantes de la pensée non identitaire adornienne est de nous rendre critiques envers notre ordre conceptuel en soulignant les tensions similaires entre les concepts particuliers et l'ordre conceptuel.

Cependant, il existe une troisième forme de non-identité qui est beaucoup plus importante dans le présent contexte et qui n'est pas mentionnée par l'auteure : la non-

⁴⁶ « La métaphysique courante de la mort n'est rien d'autre que la consolation impuissante de la société pour ce que de par les transformations sociales, les hommes perdirent, pour ce qui autrefois dut leur rendre la mort supportable : le sentiment de son unité épique avec une vie bien remplie. [...] Pourtant, dans la société socialisée, dans le tissu inextricablement dense de l'immanence, les hommes ne ressentent plus la mort que comme quelque chose qui leur est extérieur et étranger, sans l'illusion de sa commensurabilité avec leur vie. [...] C'est une nouvelle horreur que celle de la mort dans les camps : depuis Auschwitz la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort. » Dn, pp. 289–290.

⁴⁷ S. YVONNE, *Adorno's Positive Dialectic* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), pp. 135–141.

identité immanente de la société.⁴⁸ Comme nous l'avons déjà signalé, d'après la philosophie d'Adorno, ce que nous trouvons au fondement de la modernité c'est une rationalité irrationnelle. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Adorno pense que nos interactions sociétales sont principalement irrationnelles, puisque nos actions ne mènent pas aux buts espérés. Au contraire, elles nous en éloignent. L'objectif de la modernité vise l'augmentation de la liberté humaine, la croissance de l'égalité entre les différents membres de la société, la sécurité existentielle pour tout le monde, etc. Pourtant, ce que nous constatons dans le monde, ce n'est pas la réalisation de ces objectifs, mais plutôt leur diminution. Adorno pense alors que nous devrions comprendre la société dans cette non-identité à soi, dans cette incapacité à agir en accord avec les objectifs envisagés. Ce que nous trouvons dans la société doit être compris dans cette ambiguïté essentielle : les produits de la culture industrielle sont démocratiques parce qu'ils sont accessibles pour presque tous les consommateurs, mais ils sont aussi antidémocratiques parce qu'ils aident la perpétuation de l'oppression sociale. Il y a aussi l'intérieur qui sert de résidu de l'intériorité humaine et qui représente une menace pour cette intériorité.⁴⁹

Adorno pense alors que la modernité est essentiellement antinomique en ajoutant que les antinomies ne sont pas des épiphénomènes contingents, mais qu'ils définissent la société moderne.⁵⁰ Comment pouvons-nous comprendre cet énoncé ? Selon Adorno, ce que les Lumières (*die Aufklärung*) ont promis à l'humanité c'était leur libération de la nature, la maîtrise de celle-ci et le contrôle sur ses forces. L'autocompréhension des Lumières est alors principalement négative dans le sens où elle est basée sur la négation de cette nature. Il est important de souligner que quand Adorno parle de la maîtrise de la nature, il ne pense pas seulement aux interventions telles que les régulations des rivières visant à éviter les inondations. Il utilise ce concept dans un sens beaucoup plus large. Comme nous l'avons déjà indiqué, Adorno - comme Hegel ou Marx auparavant - est un holiste sémantique, c'est-à-dire qu'il pense que la signification d'un concept ne peut être définie qu'en tant qu'élément du tissu significatif de la société, ce qui s'applique également au concept de la nature.

⁴⁸ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 26.

⁴⁹ Th. W. ADORNO, *Kierkegaard : Konstruktion des Ästhetischen [GS II]*, p. 70.

⁵⁰ Th. W. ADORNO, « Gesellschaft, » in *Soziologische Schriften I [GS VIII]*, p. 14.

Dans son texte intitulé *Die Idee der Naturgeschichte*, il insiste sur le fait⁵¹ que le concept de la « nature » est aussi un concept historique, ou en d'autres termes, que sa signification n'est pas fixée pour l'éternité, ce qui vient de son opposition dialectique contre le concept de la « civilisation moderne ». Il n'est possible de comprendre les Lumières ou la nature que dans cette opposition dialectique. Selon Adorno, il est donc important de prendre conscience que ce que nous considérons comme un fait sociétal est déjà pénétré par la nature, et *a contrario*, ce que nous considérons comme un fait naturel est déjà pénétré par la société. Dans le quatrième chapitre, nous analyserons le concept de la « nature des femmes » comme un exemple éminent de cette dialectique.⁵² Ce qui est vu comme la nature des femmes est en fait la création d'une société patriarcale.

Cette autocompréhension des Lumières qui se base sur la négation de la nature est principalement dépendante de la nature, parce que la source de sa légitimité est la lutte contre la nature. Pour Adorno, il s'agit d'une conséquence fondamentale : la signification de la nature ne peut être limitée, tous les phénomènes peuvent devenir des phénomènes naturels indésirables, inférieurs ou faibles. La société considère tous les groupes physiologiquement, biologiquement, nationalement ou socialement inférieurs comme s'ils représentaient une menace pour son bien-santé.⁵³ Il peut s'agir des homosexuels,⁵⁴ des personnes âgées,⁵⁵ des juifs ou encore des femmes. Dans la société contemporaine, personne ne peut se sentir en sécurité, la menace est toujours présente.⁵⁶ Adorno se rapproche ainsi très fort de la théorie de l'immunité biopolitique de Roberto Esposito qui estime que dans la modernité, le concept de l'immunité est devenu central dans les discours politiques, nos concepts ne pouvant être compris que dans leur connexion avec le concept de l'immunité.⁵⁷ Mais qu'est-ce que cela signifie ? D'après Esposito, les communautés politiques modernes façonnent leur identité en

⁵¹ Th. W. ADORNO, « Die Idee der Naturgeschichte, » in *Philosophische Frühschriften [GS I]*, pp. 354–355.

⁵² DdLR, p. 120.

⁵³ « [...] la volonté désespérée de détruire tout ce qui incarne la fascination de la nature, de ce qui est physiologiquement, biologiquement, nationalement, socialement plus faible, prouve la tentative du christianisme a échoué. » *Idem*.

⁵⁴ Th. W. ADORNO, « Sexualtabus und Recht heute, » in *Kulturkritik und Gesellschaft [GS X]*, pp. 543–544.

⁵⁵ « Assasiner des vieillards faisait partie des forfaits symboliques commis par les Nazis. » MM, p. 18.

⁵⁶ Th. W. ADORNO, « Gesellschaft, » *op. cit.*, p. 14.

⁵⁷ R. ESPOSITO, *Bios*, *op. cit.*, 9.

réfutant l'étranger menaçant. La communauté (*communitas*) est constituée de cette opposition (*co-immunitas*).⁵⁸ Dans la terminologie d'Esposito, le nazisme est une maladie auto-immune⁵⁹. Il identifie d'ailleurs un moment où la communauté reconnaît ses propres membres comme une menace à détruire. Cette autodestruction constitue un danger inhérent à la thanatopolitique moderne.

Dans cette même logique, Adorno analyse l'autodestruction de la civilisation moderne. La culture de cette civilisation est basée sur l'élimination de la nature, la société conservant cependant quelques vestiges de cette nature qui commence à se retourner contre elle. C'est ce que l'expérience d'Auschwitz nous révèle : une logique autodestructive de la biopolitique moderne. Il existe pourtant une différence importante entre Esposito et Adorno. La théorie d'Adorno semble en effet plus radicale. Alors qu'Esposito s'intéresse principalement aux rapports supra-individuels, Adorno reconnaît le danger thanatopolitique dans la dimension individuelle, dans le rapport de soi à soi. Dans les chapitres suivants, nous faisons la lumière sur la biopolitique « hygiénique » basée sur une logique de « l'autocastration du sujet ».

⁵⁸ T. CAMPBELL, « Translator's Introduction, » in *Bíos : Biopolitics and Philosophy*, Roberto Esposito (University of Minnesota Press : Minneapolis—London, 2008), p. xxxii.

⁵⁹ R. ESPOSITO, *Bíos*, op. cit., 116.

CHAPITRE II

MICRO-POLITIQUE

„L'histoire de cette « microphysique » du pouvoir punitif serait alors une généalogie [...] de l' « âme » moderne. Plutôt que de voir en cette âme les restes réactivés d'une idéologie, on y reconnaîtrait plutôt le corrélatif actuel d'une certaine technologie du pouvoir sur le corps. Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit — d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige [...] sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence.”

(Michel Foucault, *Surveiller et punir*)⁶⁰

Bien qu'Adorno ne cesse de souligner son intérêt pour les phénomènes politiques, il est rare qu'il consacre une de ses analyses aux questions classiques de la philosophie politique. En effet, il a explicitement énoncé son désintérêt pour de tels sujets. Dans la préface du livre *Stichworte*, il admet néanmoins qu'il pourrait apprécier une réforme de notre discours politique.⁶¹ Il a donc préféré profiter de son temps libre pour se pencher sur les activités du sujet⁶² ou sur la section astrologique du journal *Los Angeles Times*,⁶³ que traiter la question de l'avenir des démocraties parlementaires représentatives ou la difficulté de réaliser l'idée de la séparation des différents pouvoirs. La raison de cette exigence à redéfinir la sphère politique est le même problème que nous avons esquissé dans le chapitre précédent : ce qui est le plus problématique dans la modernité de la pensée adornienne, c'est la rationalité autodestructive et l'organisation du pouvoir qui demande l'autocastration du sujet.

Ce qui devient alors le sujet principal des analyses adorniennes, ce sont les questions : Comment pouvons-nous comprendre les interventions stratégiques de la société définissant la vie biologique, psychique, sociale d'un sujet ; Comment pouvons-nous révéler un champ du pouvoir qui est en arrière du processus de la subjectivation ; Comment pouvons-nous faire la lumière sur le fonctionnement de l'ordre discursif moderne ? Ce qui devient alors le plus important, c'est la micro-

⁶⁰ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir : Naissance de la prison* (Paris : Gallimard, 1975), p. 34.

⁶¹ Th. W. ADORNO, « Vorwort zur Stichworte, » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, pp. 597–598.

⁶² Th. W. ADORNO, « Freizeit, » in *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, pp. 645–655.

⁶³ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth, » *op. cit.*, pp. 7–120.

organisation du pouvoir avec toutes les pratiques disciplinaires de la société. La philosophie politique d'Adorno se tourne vers les prétendus épiphénomènes de la vie sociétale⁶⁴ qui impliquent également un changement méthodologique. Adorno favorise les analyses de modèles⁶⁵ qui représentent les cadres institutionnels de la subjectivation dans une constellation.

Rahel Jaeggi, dans sa lecture de la *Minima Moraliât*, a raison de nous rappeler⁶⁶ qu'Adorno met un terme à la tradition du libéralisme politique qui prétend une neutralité au regard des formes de vie humaine. Cette idée se base sur une distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Selon Adorno, cette distinction n'est que pure idéologie qui était douteuse même à l'époque où elle émergeait.⁶⁷ L'une des ambitions principales de la pensée adornienne est de faire la lumière sur de tels mécanismes invisibles à travers lesquels la domination des êtres humains sur les êtres humains intervient.⁶⁸ Toujours d'après Adorno, avec la modernité, une toute nouvelle structure de l'organisation sociétale fait son apparition. Elle sera radicalement modifiée par la signification du mot « société ».⁶⁹ Afin de souligner cet écart, le philosophe parle d'une société socialisée (*vergesellschaftete Gesellschaft*)⁷⁰ qui est le produit d'un processus intégrateur ayant pris le contrôle de la vie humaine. Cela démontre également un changement historique dans la structure politique. Dans la modernité, le pouvoir est un élément immanent des interactions sociales. Il perd son identifiabilité, personne ne possédant le pouvoir qui appartient à tous.

D'après Adorno, dans la modernité il n'est plus possible de parler de la personnalité humaine d'une manière immédiate. Il n'existe aucune sphère de la vie

⁶⁴ Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., p. 36.

⁶⁵ « L'exigence de rigueur sans système est l'exigence de modèles du penser. Ceux-ci n'ont pas seulement un caractère monadologique. Le modèle touche le spécifique et plus que le spécifique, sans le faire s'évanouir dans son concept générique plus général. Penser philosophiquement signifie penser en modèles [...] » Dn, p. 30.

⁶⁶ R. JAEGGI, « No Individual Can Resist : Minima Moralia as a Critique of Forms of Life, » *Constellations* 12(1) : p. 67.

⁶⁷ « Naguère, alors qu'il existait encore quelque chose comme une séparation entre profession et vie privée – ce qui a été dénoncé comme une aliénation bourgeoise, qu'on en viendrait maintenant presque à regretter – celui qui se servait de la vie privée pour parvenir à ses fins faisait figure de goujeat importun, que l'on considérait avec la plus grande méfiance. Aujourd'hui, c'est celui qui tient à sa vie privée, sans y laisser paraître de visée utilitaire, qui n'est pas dans la note et semble faire preuve d'arrogance. » MM, p. 20.

⁶⁸ ADORNO, « Gesellschaft, » op. cit. p. 14.

⁶⁹ *Ibid.* 9.

⁷⁰ *Ibid.* 14.

privée qui ne serait pas contaminée par la société. Même ce que nous appellerions la psyché humaine est devenue une superstructure (*Überbau*) des processus sociétaux.⁷¹ Il est bien évident qu'avec cet énoncé hyperbolique Adorno ne veut pas dire que la logique marxienne de la base matérielle et la superstructure pourraient donner une explication suffisante pour la constitution de la personnalité du sujet. Il s'agit beaucoup plus d'insister sur le fait que la constitution de la vie psychique est pré-conditionnée par les médiations sociétales. Ce qu'Adorno veut montrer, c'est que nous ne pouvons pas considérer l'individu comme une entité atomistique préalablement donnée.⁷² Le sujet est préconditionné par la société,⁷³ sa psyché ne peut être comprise que dans son rapport spécifique avec les discours sociétaux. Il n'existe aucune subjectivité dans son immédiateté pure.⁷⁴ Quand nous pensons à l'individu, il est indispensable que nous nous rappelions les mécanismes sociétaux se trouvant à l'arrière-plan de sa constitution. Une part importante de la philosophie adornienne consiste donc à déterminer quels sont les mécanismes disciplinaires de la société qui surveillent notre vie psychique.

Paradoxalement, la modernité, qui prit un contrôle important sur le mode de vie des individus, est aussi la période au cours de laquelle le culte de l'individualité émerge. D'après Adorno, ce dernier n'est qu'une attitude réactionnaire en réponse à un problème sérieux. La standardisation du mode de vie est bien réelle, mais il n'est pas possible de lutter contre elle en postulant uniquement dogmatiquement la signifiante de la particularité de vie humaine.⁷⁵ Une telle attitude n'aide ni à la compréhension ni à la révision des conditions sociétales. Bien au contraire, elle prétend qu'il est possible de récupérer la vie sans la subversion des structures du pouvoir. En le faisant, elle rend l'individu responsable de son bonheur, et par conséquent affirme de manière indirecte l'ordre sociétal.⁷⁶ Selon Adorno, la scène symbolique du culte de

⁷¹ Th. W. ADORNO, « Sexualtabus und Recht heute, » *op. cit.*, p. 536.

⁷² Th. W. ADORNO, « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, » in *Soziologische Schriften I [GS VIII]*, p. 54.

⁷³ *Ibid.* 48–49.

⁷⁴ ADORNO, « Gesellschaft, » *op. cit.*, p. 16.

⁷⁵ ADORNO, « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, » *op. cit.*, pp. 55–56.

⁷⁶ « Toute la philosophie de l'intériorité, avec le mépris qu'elle professe pour le monde, est l'ultime sublimation de la brutalité barbare qui revendique le plus de droits pour celui qui fut là le premier, et la priorité du soi est aussi mensongère que celle affichée par ceux qui se sentent chez eux n'importe où. [...] C'est seulement lorsque d'innombrables biens standardisés donnent l'illusion – au nom du profit – d'être uniques que se développe à titre d'antithèse, mais suivant les mêmes critères, l'idée que le non-

l'intériorité est celle de l'intérieur bourgeois où l'individu tente désespérément de masquer l'impossibilité d'une vie intérieure en le décorant avec des figurines en porcelaine représentant agneaux et pasteurs grecs avec une flûte. C'est à cette période que la culture du kitsch apparaît. L'individu qui ne parvient pas à se libérer d'une société oppressive essaie de se retrouver dans un autre monde en rassemblant autour de lui quelques éléments d'un bonheur imaginaire. Ce n'est pas seulement une idéalisation fausse de la vie antienne, ces phénomènes n'étant que les fétichismes dépourvus de leur contexte sémiotique, sans leur « monde ».

Il est vrai qu'Adorno éprouve beaucoup de sympathie pour la philosophie existentialiste, celle-ci réfutant l'idée qu'il serait possible de saisir complètement le monde grâce à notre conceptualité. Pourtant, il trouve que l'existentialisme reste insuffisant parce qu'il n'arrive pas à comprendre l'existence humaine dans sa situation socio-historique concrète. Selon lui, il s'agit d'une importante erreur de la tradition philosophique de l'existentialisme qu'il appelle la tradition d'intériorité (*Innerlichkeit*)⁷⁷ car elle suppose qu'il est possible d'analyser les lois anhistoriques de l'existence humaine.⁷⁸ Par ailleurs, Adorno réfute l'idée qu'il existerait des caractéristiques éternelles et *a priori* une existence humaine. Dans la *Dialectique négative*,⁷⁹ il illustre l'absurdité de cette idée en parlant de l'idée heideggérienne de l'« Être-vers-la-mort » (*Sein zum Tode*). D'après lui, l'idée selon laquelle les détenus de camps libres seraient capables d'une vie authentique est absurde. Il ne faut qu'une « marche d'avance » (*Vorlaufen*) vers la mort pour comprendre « la mienneté » (*Jemeinigkeit*) de leur vie et affirmer leurs choix contingents.⁸⁰ Dans la société socialisée, les options du comportement humain sont tellement limitées que l'individu n'est pas capable d'opérer ses propres choix de consommation (par exemple

reproductible représente l'authenticité véritable. [...] L'imposture de l'authenticité remonte à l'aveuglement bourgeois à l'égard du processus de l'échange. [...] L'inauthenticité de l'authentique vient de ce que, dans la société dominée par l'échange, elle doit prétendre être ce à quoi elle sert de caution, sans jamais pouvoir être cela. » MM, pp. 146–147.

⁷⁷ MM, p. 127.

⁷⁸ Th. W. ADORNO, « Versuch das Endspiel zu verstehen, » in *Noten zur Literatur [GS XI]*, p. 284.

⁷⁹ « Mort et histoire, surtout l'histoire collective de la catégorie de l'individu, forment une constellation. [...] On ne peut dépouiller la mort en tant que telle ou comme phénomène biologique premier de ses intrications historiques ; pour ce faire, l'individu qui porte l'expérience de la mort est bien trop catégorie historique. Dire que la mort est toujours la même est aussi abstrait que non-vrai ; la figure dans laquelle la conscience s'accommode de la mort varie avec toutes les conditions concrètes, avec la façon dont quelqu'un meurt, jusque dans la physis. » Dn, p. 290.

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967), § 46–53., pp. 235–269.

déterminer s'il préfère le Pepsi ou le Coca Cola). Ils ne peuvent par conséquent pas servir de fondement de l'existence autonome humaine.

Mais quels sont les processus concrets de la subjectivation ? Comment apparaît l'individu moderne ? D'après Adorno, l'exemple le plus éminent des institutions disciplinaires à travers le sujet émergé est celui de l'école.⁸¹ Il considère celle-ci comme le prototype de l'aliénation sociétale.⁸² En effet, à l'école, le professeur est à la fois celui qui connaît la vérité et celui qui possède le monopole de la violence. Il connaît ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, il décide quel comportement est approprié et celui qui ne l'est pas. Adorno estime qu'il est très important d'insister sur le fait que les sociétés libérales-bourgeoises délèguent la violence à des institutions spécifiques.⁸³ Bien que les citoyens ne soient pas fondamentalement d'accord avec l'exigence de cette violence, ils peuvent l'accepter pour autant qu'ils ne doivent pas immédiatement y participer. Ce qui garantit la légitimité des institutions de la violence c'est qu'elles semblent nécessaires à la stabilité de la société. Pour Adorno, l'école reste une institution de la violence même si à l'heure actuelle il n'est plus permis à l'enseignant de frapper les élèves. Nous sommes toutefois face à une forme de violence plus subtile et il serait éronné de penser qu'au sein des établissements scolaires, seul l'élève fait l'objet d'interventions disciplinaires. En effet, l'enseignant se trouve dans une situation encore moins libre : il ne peut baser ses décisions sur ses émotions qu'il ne peut d'ailleurs pas laisser transparaître, il doit éviter toute saute d'humeur, sa vie privée et ses convictions personnelles ne peuvent en aucun cas déteindre sur ses cours, il ne doit favoriser personne et être complètement rationnel, etc. L'école est donc

⁸¹ « Je parlais de la fonction d'autorité [disziplinäre Funktion]. [...] Même après l'interdiction des châtimens corporels, j'estime que ce complexe est déterminant compte tenu des tabous qui frappent le métier de pédagogue. Cette image présente le maître comme celui qui est physiquement le plus fort et qui bat le plus faible. » Th. W. ADORNO, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit, » in *Modèles Critiques*, traduit par Marc Jimenew et Éliane Kaufholz (Paris : Payot, 1984), pp. 194–195.

⁸² « Pour le développement de l'individu, l'école est pour ainsi dire le prototype de l'aliénation sociale. » Th. W. ADORNO. « Le métier d'enseignant frappé d'interdit, » op. cit., p. 200.

⁸³ « [...] il me paraît important que la force physique dont a besoin une société fondée sur la domination ne l'avoue à aucun prix dans la mesure où elle se veut bourgeoise et libérale. Le résultat est qu'on délègue la violence – un monsieur ne donne pas de coups – de même qu'on méprise l'enseignant qui fait ce dont on ne peut se passer, et dont on sait très bien que c'est mal, et qu'on déprécie doublement parce qu'on sait parfaitement qu'on attend cela de lui, et qu'on se trouve trop bien pour le faire soi-même. [...] Dans celui-ci reproduit, même de façon très atténuée, l'image du bourreau, elle-même très chargée d'affects. » Th. W. ADORNO, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit, » op. cit., p. 196.

l'endroit prototypique des institutions disciplinaires de la modernité, parce que l'oppression des individus y devient universelle.

Adorno évoque plusieurs fois la froideur (*Kälte*) telle une vertu principale du monde bourgeois.⁸⁴ Dans la *Dialectique négative*, il dit même qu'elle est le principe fondamental de la bourgeoisie.⁸⁵ Pour avoir du succès dans la société, le sujet doit apprendre à gérer ses émotions, aussi bien positives que négatives, de manière efficace. Comme Adorno le dit si bien, s'il veut prospérer dans la société, le sujet a besoin d'une âme bien disciplinée (*wohltrainierte Seele*).⁸⁶ Dans *La dialectique de la Raison*, il exprime qu'il est d'accord avec Tocqueville qui estime que les sociétés modernes envisagent surtout de contrôler l'âme des citoyens.⁸⁷ Il est important de souligner que ce pouvoir décentré, omniprésent et immanent de la société thématise de manière incessante les stratégies de conduire la vie et celles de gérer les émotions. Il faut prendre conscience d'une forme assez subtile du fonctionnement du pouvoir. Ce sont les discours de la société qui créent des attentes normatives auxquelles le sujet s'assujettit volontairement.⁸⁸ Une de ces formes d'induire des comportements est celle de l'horoscope. Adorno insiste sur le fait que c'est une des manières de surveiller et discipliner les citoyens, il fait partie de l'appareil du pouvoir.⁸⁹ Le langage de l'horoscope est amical, il ne fait que les suggestions et ne donne pas de commandes directes. Il prétend être la seule réponse aux désirs et besoins des individus préalablement existants,⁹⁰ mais il cache toutefois qu'il fait partie de la perpétuation de ses désirs. Ce que nous montre cet exemple, c'est la dimension performative du fonctionnement du pouvoir. La société est responsable de la création des besoins de l'individu qu'elle semble satisfaire.

⁸⁴ Th. W. ADORNO, « Aberglaube aus zweiter Hand, » in *Soziologische Schriften I [GS VIII]*, pp. 165–166. Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz, » *op. cit.*, p. 688. Th. W. ADORNO, « Marginalien zu Theorie und Praxis, » *op. cit.*, p. 777. M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁵ « [...] cette froideur qui est le principe fondamental de la subjectivité bourgeoise [...] sans lequel Auschwitz n'aurait pas été possible. » Dn, p. 284.

⁸⁶ M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 284.

⁸⁷ « De même que, selon Tocqueville, les républiques bourgeoises – à la différence des monarchies – ne violentent pas le corps, mais s'attaquent directement à l'âme, de même les châtiments qu'impose ce système attaquent l'âme. » DdlR, p. 245.

⁸⁸ Th. W. ADORNO, « Aberglaube aus zweiter Hand », *op. cit.*, p. 172.

⁸⁹ Th. W. ADORNO, « Aberglaube aus zweiter Hand », *op. cit.*, pp. 168–169.

⁹⁰ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth, » *op. cit.* p. 20.

Mais quelles sont les suggestions de l'horoscope ? Quelles sont les stratégies de vie d'un sujet intégré à la société socialisée ? Tout d'abord, l'horoscope semble mettre l'accent sur la distinction nette entre la vie privée et la sphère publique. Mais en le faisant, il ne fait que subordonner la vie privée au travail efficace. La tâche la plus importante de la vie privée devient alors de bien s'amuser, d'oublier le stress. Il est préférable que l'individu ne s'occupe pas des choses dites « sérieuses ». C'est alors que le culte des loisirs apparaît. D'après les analyses adorniennes, il s'agit de la caractéristique la plus importante des loisirs qui ne touche pas l'individu au niveau existentiel. Bien qu'ils soient importants pour l'individu, les loisirs ne sont pas là pour répondre aux questions profondes. Au contraire, ils mettent ces questions de côté.⁹¹ Adorno, dans son texte intitulé *Freizeit*, insiste sur le fait que le temps libre est devenu sa propre parodie, car il ne montre rien d'autre que l'intégration des sujets.⁹² Le temps libre est une sphère de consommation qui propose des activités organisées par la société. Adorno prend l'exemple des vacances à l'étranger. Il n'y a pas que les voyages à l'étranger qui soient devenus une activité fortement recommandée par la société, ce sont aussi les activités bien définies qui y sont proposées. Les individus se surveillent mutuellement pour savoir s'ils ont passé du temps d'une manière recommandée. Le sens que donne Adorno à la question suivante est très parlante : « Vous n'êtes donc pas allés en vacances ? » quand elle est posée à quelqu'un qui n'est pas suffisamment bronzé.⁹³ La couleur brune de peau est devenue un fétichisme qui ne sert qu'à démontrer que l'individu a passé de bonnes vacances. Selon Adorno, cet exemple met clairement en exergue comment le pouvoir et la subjectivation fonctionne dans la société moderne. La violence de la société n'est pas manifeste, il s'agit plutôt de petites doses de pression presque invisibles.

⁹¹ Th. W. ADORNO, « Temps libre, » *op. cit.*, p. 182..

⁹² « [...] le temps libre tend à devenir le contraire de ce qu'il est, c'est-à-dire sa propre caricature. En elle, se prolonge la non-liberté, dont la plupart des hommes non libres sont aussi peu conscients que de leur non-liberté même. » Th. W. ADORNO, « Temps libre, » *op. cit.*, p. 180.

⁹³ « La couleur brune de la peau, qui peut d'ailleurs être très jolie, est ce par quoi le fétichisme de la marchandise se transmet aux hommes eux-mêmes ; ils deviennent des fétiches. [...] Brunir est devenu une fin en soi [...]. Lorsque les employés reviennent de vacances sans avoir acquis la couleur obligatoire, ils peuvent être sûrs d'entendre cette question perfide : „Vous n'êtes donc pas allés en vacances ?" Le fétichisme qui prospère pendant le temps libre est, de plus, soumis au contrôle social. Que l'industrie des cosmétiques, avec sa publicité énorme et omniprésente, apporte sa contribution est naturel, tout autant que l'attitude complaisante des individus qui le refusent. » Th. W. ADORNO, « Temps libre, » *op. cit.*, pp. 182–183.

Mais revenons aux analyses adorniennes de l'horoscope afin de voir ce qui s'est passé avec les rapports intersubjectifs dans la société socialisée. Premièrement, il est très important pour l'individu d'avoir des amis avec qui il pourra passer son temps libre. Il est néanmoins étonnant que l'horoscope accorde beaucoup plus de sympathie aux amis nouveaux qu'aux anciens. Par ailleurs, l'horoscope parle toujours des amis au pluriel, ils sont substituables les uns aux autres. Toutefois, l'amitié suggérée n'est pas un rapport profond et particulier entre deux personnes. Il s'agit plutôt d'une fonction sociétale qui joue un rôle important dans la gestion de l'âme des individus. Les attentes normatives se trouvent également dans les rapports les plus intimes des individus. Ils auront une influence sur les couples : vont-ils se tenir la main – ou pas – dans la rue,⁹⁴ comment une proposition de rendez-vous sera-t-elle acceptée,⁹⁵ etc. Le concept de la famille est aussi idéalisé. Pour l'horoscope, il va de soi que tous ses lecteurs vivent au sein d'une famille nucléaire. La famille est un partenariat, les membres doivent s'entraider. C'est ainsi que les membres d'une famille vont se répartir les tâches en fonction des genres : la mère est toujours au service des autres alors que le père fournit la stabilité financière de la famille (nous nous pencherons de manière plus détaillée sur la compréhension adornienne de la performativité des genres dans le quatrième chapitre).

Il n'y a pas que les rapports intersubjectifs qui sont thématiques par l'horoscope, mais aussi le rapport de soi à soi. La tendance la plus marquante à cet égard est celle de proposer une autosurveillance, un autocontrôle. Les remarques comme « aujourd'hui vous pourriez être un peu plus fâché, il serait mieux d'éviter les débats » ou encore « aujourd'hui vous pourriez être victime d'intrigues sur votre lieu de travail, prenez patience » ne suggèrent pas au sujet de résister d'une manière active. Bien sûr, Adorno ne pense pas que les horoscopes soient écrits par des vicieux qui manipulent consciemment leurs lecteurs. Ces conseils peuvent être suggérés avec de bonnes

⁹⁴ Th. W. ADORNO, « Filmtransparente, » in : *Kulturkritik und Gesellschaft I* [GS X.1], p. 356.

⁹⁵ « La manière dont une jeune fille accepte un rendez-vous inévitable et s'en acquitte, le ton d'une voix au téléphone et dans la situation la plus intime, le choix des mots dans la conversation, voire toute la vie intérieure telle qu'elle est organisée par la psychanalyse vulgarisée témoigne d'une tentative faite par l'homme pour se transformer lui-même en appareil conforme jusque dans ses émotions profondes au modèle présenté par l'industrie culturelle. Les réactions les plus intimes des hommes envers eux-mêmes ont été à ce point réifiées, que l'idée de leur spécificité ne survit que dans sa forme la plus abstraite : pour eux, la personnalité ne signifie guère plus que des dents blanches, l'absence de taches de transpiration sous les bras et la non-émotivité. » DdIR, pp. 175–176.

intentions aussi et peuvent même être utiles au lecteur, mais ils perpétuent l'ordre sociétal.

Adorno pense que les horoscopes sont semblables aux autres produits de la culture industrielle (*Kulturindustrie*) quand ils rendent la différence entre les faits et les fictions de plus en plus ténues.⁹⁶ Cela montre encore une fois la dimension performative de la production sociétale. Les besoins, les souhaits naturels de l'individu sont en réalité les produits de la société. La culture industrielle crée les satisfactions substitutionnelles (*Ersatzbefriedigungen*)⁹⁷ et encourage les individus à devenir eux-mêmes, bien que cet « eux-mêmes » soit un idéal médiatisé par la société. Quant à l'industrie culturelle, elle devient de plus en plus influente et de plus en plus efficace dans la production, reproduction, surveillance (*disziplinieren*) des besoins humains.⁹⁸ La publicité et l'information y sont d'ailleurs fortement interconnectées. Ce qui sert l'individuation des sujets c'est principalement leur comportement consommateur qui crée une illusion fausse de la liberté. Dans la société moderne libérale on peut en effet devenir tout ce qu'on veut, cette idéologie aidant les individus à faire abstraction de leur impuissance politique et à renforcer leur intégration sociétale.⁹⁹ Adorno insiste sur le fait que l'influence de l'industrie culturelle n'aurait jamais pu être aussi forte sans l'occurrence des nouveaux médias, les produits de l'industrie moderne trouvant leur terrain de communication dans les émissions de radio, sur les écrans de télévision et de cinéma.

Avant que nous puissions entamer le chapitre suivant, nous devons encore répondre à une question importante. Si Adorno pense que la société socialise la structure des pouvoirs de manière anonyme, décentrée et omniprésente, pourquoi

⁹⁶ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth, » *op. cit.*, p. 34.

⁹⁷ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie. » In *Kulturkritik und Gesellschaft I [GS X.1]*, p. 345. Th. W. ADORNO, « Prolog zum Fernsehen, » In: *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, pp. 511 – 512.

⁹⁸ « Plus les positions de l'industrie culturelle se renforcent, plus elle peut agir brutalement envers les besoins des consommateurs, les susciter, les orienter, les discipliner, et aller jusqu'à abolir l'amusement : aucune limite n'est plus imposée à un progrès culturel de ce genre. Mais la tendance est immanente au principe même de l'amusement « éclairé » et bourgeois. Si le besoin d'amusement a été produit dans une large mesure par l'industrie qui utilisait le sujet d'une oeuvre pour la recommander aux masses, la reproduction d'une friandise pour vanter la chromolithographie et, inversement, l'image du pudding pour faire vendre la poudre de pudding, l'amusement lui, a toujours révélé combien il dépendait de la manipulation commerciale, du baratin du vendeur, du bonimenteur des foires. Mais l'affinité qui existait à l'origine entre les affaires et l'amusement apparaît dans les objectifs qui lui sont assignés : faire l'apologie de la société. S'amuser signifie être d'accord. » DdIR, p. 153.

⁹⁹ Th. W. ADORNO, « On the Fetish Character, » *op. cit.*, pp. 47–48.

pense-t-il qu'il existe un danger permanent de la répétition d'Auschwitz ? Il est bien évident que la société nazie avait un *Führer* puissant et des mécanismes du pouvoir assez transparents. Nous pouvons répondre à ce paradoxe apparent en nous rappelant trois choses. Premièrement, la production de l'industrie culturelle démolit les distinctions claires entre la fiction et la réalité, ce qui induit une quasi-réalité esthétique qui est également un aspect important de la propagande nazie. Deuxièmement, l'industrie culturelle provoque l'affaiblissement de la capacité de résistance morale, intellectuelle ou politique de l'individu. Finalement, nous avons une similitude profonde entre la biopolitique nazie et celle de l'industrie culturelle qui est basée sur la surveillance des émotions, leur répression et l'autocontrôle incessant de l'individu. Afin de faire la lumière de manière encore plus claire sur la biopolitique moderne, le chapitre suivant étudiera l'idée adornienne de l' « idéal hygiénique. »

CHAPITRE III

L'IDEAL HYGIENIQUE

Das Kultur-Über-Ich hat seine Ideale ausgebildet und erhebt seine Forderungen. [...] auch bei den sogenannt normalen Menschen läßt sich die Beherrschung des Es nicht über bestimmte Grenzen steigern. Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich. [...] Wie gewaltig muß das Kulturhindernis der Aggression sein, wenn die Abwehr derselben ebenso unglücklich machen kann wie die Aggression selbst!

(Sigmund Freud: Das Unbehagen in Kultur)¹⁰⁰

Dans la littérature récente sur la philosophie d'Adorno, les auteurs mettent de plus en plus l'accent sur son intérêt pour la pensée de Freud. Nous pensons notamment au livre de Yvonne Sherratt intitulé *Adorno's Positive Dialectic*¹⁰¹, à celui de Wolfgang Bock intitulé *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse*,¹⁰² ou encore à celui édité par Christine Kirchhoff et Falko Schmeider : *Freud und Adorno: Zur Urgeschichte der Moderne*.¹⁰³ Nous estimons que cette manière de lire la pensée adornienne est vraiment importante puisqu'elle peut montrer les directions importantes qu'elle prend et qui ne sont pas accessibles aux lecteurs marxistes orthodoxes. En effet, Adorno lui-même admet dans le texte *Die revidierte Psychologie* qu'au cours de la période historique des camps de concentration, le concept de la castration est beaucoup plus révélateur que celui de la concurrence.¹⁰⁴ Mais qu'est-ce que cela signifie ?

Comme nous l'avons déjà évoqué à la fin du premier chapitre, il existe un parallèle structurel entre la philosophie d'Esposito et celle d'Adorno. En effet, les deux penseurs parlent d'une logique autodestructive de la politique moderne. Esposito pense que ce potentiel autodestructif se manifeste dans le nazisme où la logique thanatopolitique de la biopolitique moderne arrive à son point limite et se transforme en un désordre auto-immun qui exige l'annihilation des membres de la communauté afin de préserver son bien-être. Du point de vue adornien, on peut radicaliser cet

¹⁰⁰ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-unbehagen-in-der-kultur-922/8>

¹⁰¹ S. YVONNE, *Adorno's Positive Dialectic* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).

¹⁰² W. BOCK : *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse* (Wiesbaden : Springer, 2018).

¹⁰³ C. KIRCHHOFF et F. SCHMIEDER, « Freud und Adorno: Zur Urgeschichte der Moderne, » *Literaturforschung Band 19.*, März 2014.

¹⁰⁴ Th. W. ADORNO, « Die revidierte Psychoanalyse. » In : *Soziologische Schriften I [GS VIII]*, p. 32.

énoncé en soulignant que la biopolitique moderne est toujours suivie d'une logique autodestructive, le fondement de la société moderne étant l'autocastration des individus. Pour justifier cette idée, Adorno ne se focalise pas sur l'échelle de la communauté, mais plutôt sur l'échelle individuelle en se tournant vers l'individu et son rapport de soi à soi parce qu'il pense que la biopolitique moderne se manifeste principalement dans l'autosurveillance de l'individu, dans son contrôle sur ses propres inclinations somatiques et psychiques et peuvent, seulement après, être extrapolées au niveau politique de la communauté. Auschwitz et les cataclysmes historiques similaires sont donc en fait les manifestations extrêmes de la biopolitique. Dans ce cas, ce que nous voyons, ce sont les interventions politiques qui suivent le même modèle que le rapport du sujet à soi-même.

Selon Adorno, la rationalité moderne introduit une nouvelle politique corporelle (*body politic*)¹⁰⁵ qui présente une menace pour la vie propre de l'organisme individuel. Nous avons déjà vu que le comportement rationnel annonce une demande de maîtriser la nature ou le concept de la « nature » doit être compris d'une façon dialectique. Il n'a aucune référence déterminée, tous les phénomènes pouvant être considérés comme naturels et susceptibles de menacer l'ordre sociétal. Ce qui pose problème selon Adorno, c'est que l'autocompréhension du sujet moderne commence par la prise de conscience qu'il fait aussi partie de la nature. L'individu s'aliène de ses propres pulsions psychiques et dispositions corporelles. Il constitue son identité par leur répression.¹⁰⁶ Sa subjectivation se réalise à travers la répression de ses inclinations, qui ne sont pas d'accord avec les normes socio-culturelles.

¹⁰⁵ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth, » *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁶ « Aussitôt que l'homme se sépare de la conscience qu'il a d'être lui-même nature, toutes les fins pour lesquelles il se maintient en vie, le progrès social, le développement de toutes les forces matérielles et spirituelles, voire la conscience elle-même, sont réduites à néant et l'intronisation du moyen comme fin qui, dans le capitalisme avancé, apparaît ouvertement comme une insanité, est déjà perceptible dans la préhistoire de la subjectivité. La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation, n'est rien d'autre que cette part de vie – en fonction de laquelle se définissent uniquement les efforts de la conservation de soi – ce qui doit justement être conservé. L'absurdité du capitalisme autoritaire qui, par sa manière de satisfaire les besoins, rend impossible [...] la satisfaction des besoins et tend à la destruction de l'humanité – cette absurdité est préformée de façon exemplaire dans le héros qui se soustrait au sacrifice en se sacrifiant. » DdLR, p. 68.

Ce n'est pas par hasard que pour la pensée adornienne ce soit Ulysse qui illustre le prototype du sujet moderne bourgeois avant la lettre.¹⁰⁷ Adorno estime que c'est dans ce personnage que l'on retrouve déjà la dialectique des Lumières.¹⁰⁸ La rationalité sous-jacente de cette dialectique implique la réfutation instantanée de la satisfaction des désirs qui hantent le sujet moderne, ils sont toujours là en tant que promesse, mais ne peuvent jamais être réalisés. Le sujet moderne doit par conséquent maîtriser ses désirs et inclinations afin de les satisfaire.¹⁰⁹ Ulysse et un héros qui est paradigmatique à cet égard : il abandonne ses désirs premiers mais les surveille pour être en mesure de survivre dans le monde. Dans cette épopée il est déjà explicitement formulé que les tentations représentent un danger pour le sujet, ils constituent une menace. La scène la plus parlante pour Adorno est celle dans laquelle Ulysse décide de demander à ses marins de l'attacher au mât du navire afin de pouvoir entendre le chant des sirènes sans être tenté de les rejoindre. Celui qui entend leur chant devient impuissant et perd sa capacité de prendre des décisions en toute autonomie. En abandonnant volontairement celle-ci, Ulysse peut résister aux sirènes : en étant attaché il est en effet incapable de bouger.¹¹⁰ Bien sûr, Ulysse a pris la bonne décision dans le sens où il a entendu le chant sans complètement perdre le contrôle. Adorno lit néanmoins cette histoire de façon métaphorique : dans le monde, les sirènes ne sont pas aussi facilement identifiables que dans l'épopée d'Ulysse, elles sont plutôt là sous forme de spectres qui hantent la vie du sujet. C'est précisément la raison pour laquelle le sujet prend rarement le risque de quitter le mât auquel il est attaché, se retrouvant alors dans une situation où la possibilité de satisfaire ses désirs est toujours là, mais il ne doit jamais l'utiliser.

¹⁰⁷ « [...] le héros des aventures [Ulysse] apparaît comme le prototype [*Urbild*] de l'individu bourgeois dont la notion prend son origine dans cette affirmation de soi cohérente à laquelle le héros vagabond fournit son modèle préhistorique. » DdIR, p. 58.

¹⁰⁸ « En fait, c'est l'*Odyssée* tout entière qui apporte un témoignage de la dialectique de la Raison [*Aufklärung*]. [...] Les origines de la raison du libéralisme, de l'esprit bourgeois sont en réalité beaucoup plus lointaines que ne l'admettent les historiciens selon lesquels la notion de bourgeois n'apparaît qu'à la fin de la féodalité médiévale. » DdIR, pp. 58–60.

¹⁰⁹ « La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation, n'est rien d'autre que cette part de vie [...] ce qui doit justement être conservé. L'absurdité du capitalisme autoritaire qui, par sa manière de satisfaire les besoins, rend impossible [...] la satisfaction des besoins et tend à la destruction de l'humanité [...] » DdIR, p. 68.

¹¹⁰ DdIR, pp. 72–73.

Adorno parle alors de l'autocastration du sujet dans ce sens métaphorique. Elle est nettement liée au concept de « l'idéal hygiénique » soulignant que celui qu'il évoque est plus strict que l'esthétique,¹¹¹ parce que ce que l'ascète espère c'est un résultat positif : le perfectionnement de l'âme à travers la souffrance du corps. L'idéal hygiénique moderne bourgeois est une stratégie répressive et hostile envers chaque changement potentiel. Adorno analyse cette stratégie biopolitique sur deux niveaux : celui de l'âme et celui du corps. Commençons d'abord par celui de l'âme.

Le chapitre précédent nous a déjà montré que pour Adorno les mécanismes disciplinaires du pouvoir moderne sont surtout basés sur la surveillance de l'âme. La froideur est devenue la vertu la plus importante, c'est-à-dire que la société met un accent particulier sur la capacité de l'individu à réprimer ses réactions affectives-émotives. Ce que la société demande, c'est une âme bien disciplinée (*wohltrainierte Seele*). Pour donner un exemple concret, Adorno raconte l'histoire des funérailles d'une grand-mère. Sa petite fille décrit fièrement la grandiosité de la cérémonie mais souligne que seul le comportement de son père n'était pas impeccable : il avait quelques larmes sous les yeux. « A pity that daddy lost control » dit-elle.¹¹² Il s'agit d'une parabole hyperbolique, il n'est pas exact que tous les aspects de la vie humaine soient à ce point réprimés. Ce que Adorno veut dire c'est que les tendances sociétales prennent de plus en plus cette direction.

Pour comprendre ce phénomène, Adorno revient sur la terminologie freudienne et pense que ce que nous constatons c'est la socialisation de l'économie des instincts (*Tiebökonomie*).¹¹³ Adorno n'accepte pas sans critique la théorie freudienne, mais il estime qu'elle est susceptible d'ouvrir un chemin qui permettrait une meilleure compréhension et une meilleure critique de la société. Adorno est naturellement bien au fait que la psychanalyse freudienne remplissait aussi des fonctions normalisatrices,

¹¹¹ Th. W. ADORNO, « Sexualtabus und Recht heute, » op. cit., p. 539.

¹¹² « Dans le monde civilisé, le deuil devient une blessure, un sentimentalisme asocial qui prouve qu'on n'a toujours pas réussi à imposer aux hommes un comportement visant des finalités précises. C'est pourquoi le deuil est gâché plus que toute autre chose, transformé consciemment en formalité sociale [...]. Dans les maisons funéraires et le crématorium où le mort est transformé en cendres aisément transportables, en propriété encombrante, il est en effet mal venu de se laisser aller et la jeune fille qui décevrait fièrement l'enterrement de première classe de sa grand-mère en ajoutant : „a pity that daddy lost control”, parce que son père versa quelques larmes, exprime parfaitement la situation actuelle. » DdIR, p. 227.

¹¹³ Th. W. ADORNO, « Prolog zum Fernsehen, » op. cit., p. 508.

c'est-à-dire dont l'objectif était de resocialiser les individus dits anormaux. Pourtant, selon le philosophe, la psychanalyse freudienne a manqué la perspective « meurtrière » du médecin (*mit dem Tode verschworenen Medizinerblick*) qui est, selon lui, devenu le courant dominant dans la psychanalyse après Freud.¹¹⁴ Il pense ainsi que la théorie freudienne peut nous aider à développer une lecture synchronique, interpréter les pathologies psychologiques en tant que phénomènes sociétaux et comprendre la société en se référant aux maladies mentales.¹¹⁵

Bien qu'au cours de sa vie, la théorie freudienne de la psyché humaine ait fait l'objet de plusieurs changements, Freud a principalement une vision tripartite de la psyché humaine dont la structure se compose du Ça, du Moi et du Surmoi (*Es/Ich/Über-Ich*). Alors que la sphère du Ça est un lieu chaotique des impulsions pulsionnelles, une station pré-morale qui envisage la satisfaction immédiate des désirs libidinaux, le Surmoi reconnaît les normes intériorisées de la société et est chargé de réprimer les inclinations du Ça. La médiation entre les deux sphères est la tâche du Moi. Les inclinations pulsionnelles libidinales sont caractérisées par le principe de plaisir (*Lustprinzip*) alors que le Moi, qui opère selon le principe de la réalité (*Realitätsprinzip*) responsable de trouver une harmonie entre les inclinations intérieures de l'individu, est la réalité sociétale. Que les inclinations pulsionnelles (*Triebregungen*) ne peuvent jamais être complètement réprimées constituent une idée centrale de la théorie freudienne. Adorno est largement d'accord avec cela. D'après lui, la raison pour laquelle la société a néanmoins réussi la répression totale des inclinations pulsionnelles,¹¹⁶ est que l'industrie culturelle médiatique leur fournit des satisfactions substitutionnelles (*Ersatzbefriedigungen*).¹¹⁷ De cette manière, elle peut stabiliser la réglementation des impulsions. Adorno parle d'un fonctionnement

¹¹⁴ Th. W. ADORNO, « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, » op. cit., pp. 62–63.

¹¹⁵ « La dialectique ne saurait accepter tels quels des concepts comme „sain” et „malade”, ni même les concepts de rationnel et d'irrationnel qui leur sont apparentés. 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. Maintenant comme, au Moyen Âge, 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. 71.

¹¹⁶ Th. W. ADORNO, « Prolog zum Fernsehen, » op. cit., p. 508.

¹¹⁷ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie, » op. cit., p. 345.

pornographique de la société à cet égard, parce que selon lui la répression de la sexualité est la répression la plus transparente dans la société. Nous approfondirons la sexualité dans le prochain chapitre. Ce qui est important ici, c'est l'idée selon laquelle l'idéal hygiénique réprime les inclinations de l'individu. Pour cela, il trouve les moyens de les pseudo-satisfaire comme cet exemple évident qui est celui des programmes sanglants diffusés à la télévision à travers lesquels l'individu trouve un moyen de libérer son agressivité.

L'idéal hygiénique ne se limite cependant pas à la réglementation de la psyché, il concerne aussi le corps. Selon Adorno, dans les sociétés modernes, nous trouvons un rapport pathologique du soi à son propre corps.¹¹⁸ Il s'agit d'une relation amour-haine (*Haßliebe*), qui réfute et souhaite le corporel.¹¹⁹ La culture est hostile à tout ce qui ne peut pas faire l'objet d'un contrôle rationnel telle que l'odeur corporelle.¹²⁰ La propreté et la salubrité sont des vertus centrales de la société,¹²¹ parce qu'un corps sain est phénoménologiquement invisible, il fait ce que l'individu demande. Adorno nous rappelle le nombre croissant de groupes civils qui s'organisent autour des différentes pratiques du bien-être. Il émerge un culte du sport¹²² et celui des corps « en forme ».¹²³ La salubrité devient elle-même un produit fétichistique faisant partie de la logique du marché capitaliste. Mais pas uniquement. Le bien-être devient aussi une partie intégrante de la construction de l'identité individuelle. L'individu met l'accent sur sa présentation en tant que personne qui fait attention à son bien-être. Mais est-ce vraiment problématique ? Est-ce un vrai problème que les individus soient au courant de ce qu'ils font avec leur corps ?

¹¹⁸ « Je rappellerai à ce propos le rapport faussé et pathologique au corps, qu'Horkheimer et moi avons décrit dans la *Dialectique de la Raison*. » Th. W. ADORNO, « Éduquer après Auschwitz, » in *Modèles Critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz (Payot : Paris : 1984), p. 211.

¹¹⁹ « L'amour-haine envers le corps imprègne toute la civilisation moderne. Le corps est raillé et rejeté comme la part inférieure et assertive de l'homme et en même temps objet de désir comme ce qui est défendu, réifié, aliéné. Seule la civilisation connaît le corps comme objet de possession, ce n'est qu'avec la civilisation qu'il a été séparé de l'esprit – quintessence du pouvoir et du commandement, comme chose, chose morte, un "corpus". Dans ce dénigrement pratiqué par l'homme à l'égard de son propre corps, la nature se venge de ce que l'homme l'a réduite à l'état d'objet de la domination, de matière brute. » DdIR, p. 251.

¹²⁰ Th. W. ADORNO, « The Stars Down to Earth, » op. cit., p. 39 et p. 75.

¹²¹ Ibid., p. 75.

¹²² Th. W. ADORNO, « Gesellschaft, » op. cit., p. 18.

¹²³ M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., 170.

Afin de répondre à cette question, il peut être utile de jeter un coup d'œil sur le chapitre « *Gesundheit zum Tode* » de la *Minima Moralia*. Étant donné qu'il s'agit d'un résumé relativement complet de la pensée biopolitique adornienne, nous estimons qu'il est préférable de le citer un peu plus en longueur :

Santé mortelle. – [...] Les exigences imposées à la libido de l'individu qui se comporte sainement de corps et d'esprit sont telles qu'on n'y peut satisfaire qu'au prix de la mutilation la plus profonde, au prix d'une intériorisation de la castration [...]. Le *regular guy* et la *popular girl* doivent non seulement refouler leurs désirs et certains souvenirs, mais encore, en plus, tous les symptômes qui, à l'époque bourgeoise, résultaient du refoulement. [...] Les soupçons que nous a donnés la psychanalyse, avant qu'elle ne se transforme elle-même en un élément d'hygiène, se trouvent confirmés : là où tout semble clair et bien net, il y a des étrons cachés. [...] Le diagnostic de la maladie des gens en bonne santé ne peut être fait que sur le plan de l'objectivité, en prenant la mesure de l'écart existant 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*). Mais les traces de la maladie finissent par la trahir : on dirait que le grain de leur peau est marqué d'un motif régulier qui vise au mimétisme avec la matière inorganique. Il ne s'en faut pas de beaucoup que leur vivacité alerte et leurs forces débordantes ne les fassent prendre pour des cadavres bien préparés auxquels on a caché la nouvelle de leur décès encore incomplet eu égard à des considérations de politique démographique. Sur le fond de bonne santé régnante, il y a la mort.¹²⁴

Le titre « *Gesundheit zum Tode* » est un renversement ironique de l'œuvre de Kierkegaard *Krankheit zum Tode*. Dans ce texte, il énonce que ce ne sont pas les maladies du corps qui sont mortelles puisqu'elles disparaissent soit par la guérison, soit par la mort corporelle. Les maladies de l'âme, comme l'incroyance, ne disparaissent cependant jamais. L'argumentation d'Adorno est dans une certaine mesure similaire à celle de Kierkegaard. Toutefois, alors que Kierkegaard parle de l'idée fausse de la maladie, Adorno parle quant à lui de l'idée fausse de la santé. Selon lui, le culte de la salubrité et de la répression des inclinations ne permet pas une vie florissante. L'idéal hygiénique est basé sur une compréhension limitée de la vie humaine. Il s'intéresse à la *zoé* et pas au *bios*. Ce malentendu peut amener aux « eugéniques », il suffit pour cela de penser au nazisme.¹²⁵ L'idéal hygiénique est une

¹²⁴ MM, pp. 55–57.

¹²⁵ « Cette idéologie devient l'exaltation aveugle de la vie aveugle, à laquelle se voue la même pratique qui assujettit tout ce qui est vivant. » DdIR, p. 59.

stratégie négative qui repose sur l'annihilation de tout ce qui peut être menaçant pour la vie biologique. Adorno parle d'une logique paranoïde selon laquelle l'individu lui-même devient dangereux pour sa propre vie. Le nazisme représente, d'après lui, le point extrême de cette logique. Toutes les inclinations pulsionnelles qui n'auraient pu être réalisées dans la société trouvent un point extérieur sur lequel ils peuvent être canalisés. Il s'agit d'une projection paranoïaque, la société projetant toutes les inclinations réprimées à certaines minorités comme les minorités sexuelles, les juifs narcissiques, etc.¹²⁶ Il faut souligner que l'idéal hygiénique est vicieux dans des cataclysmes semblables à Auschwitz, mais aussi en période « pacifique ». Il suffit de nous rappeler que les inclinations pulsionnelles réprimées peuvent mener à des maladies psychosomatiques, ou à la dépression. Dans le chapitre suivant, nous nous tournerons vers la sexualité afin de préciser notre compréhension de la répression sociale, parce que selon Adorno, la sexualité est l'exemple le plus parlant du fonctionnement de la société.

¹²⁶ « Les impulsions que le sujet n'admet pas comme les siennes, et qui sont pourtant bien à lui, sont attribuées à l'objet : à la victime potentielle. Le paranoïaque n'est pas libre de son choix, il obéit aux lois de sa maladie. Dans le fascisme, ce comportement est investi par la politique, l'objet de la maladie est déterminé suivant des critères basés sur la réalité, le système hallucinatoire devient norme rationnelle dans le monde, en dévier signifie tomber dans la névrose. [...] La conversion imaginaire du monde ambiant en un système diabolique qui a permis aux mêmes impulsions sexuelles réprimées par le genre humain de survivre et de prévaloir – chez les individus et chez les nations. De tout temps l'assassin aveugle a vu dans la victime le persécuteur contre lequel il devait désespérément se défendre, et les régimes les plus puissants ont toujours considéré le voisin plus faible comme une menace intolérable avant de l'assaillir. La rationalisation fut une ruse inévitable. Celui qui a été choisi comme ennemi est déjà perçu comme tel. Cette altération du sujet à distinguer, dans le matériel de cette projection, la part qui lui revient en propre et celle qui revient à autrui. » DdIR, pp. 195–196.

CHAPITRE IV

SEXUALITE ET GENRES

Plaisir et pouvoir ne s'annulent pas ; ils ne se retournent pas l'un contre l'autre ; ils se poursuivent, se chevauchent et se relancent. Ils s'enchaînent selon des mécanismes complexes et positifs d'excitation et d'incitation.

(Foucault : Histoire de la sexualité. La volonté de savoir)¹²⁷

Il n'est pas étonnant que les lecteurs féministes d'Adorno ne soient pas d'accord avec le statut de sa pensée étant donné que le discours féministe est lui-même relativement hétérogène. Selon Andrew Hewitt, par exemple, *La dialectique de la raison* peut être critiquée parce qu'elle propose une homogénéisation fautive des femmes. Par ailleurs, elle subordonne la question de l'émancipation des femmes à la question d'émancipation universelle, c'est-à-dire l'émancipation des hommes.¹²⁸ Par contre, Marcel Stoetzler va aussi situer la pensée non identitaire adornienne dans la théorie queer, qui est tout sauf une théorie qui universalise les genres.¹²⁹ Il montre ainsi la complexité de la question, que quelques auteurs, comme Kate Soper dans son *Adorno, le féminisme et la promesse utopique* qui écrit sur la même page, d'une part que la théorie adornienne peut constituer une source pour le renouvellement radical du féminisme¹³⁰ et d'autre part qu'Adorno n'avait malheureusement pas une compréhension profonde du concept du genre.¹³¹ Les deux positions semblent être relativement inconsistantes, sauf si on pense que le renouvellement du féminisme soit possible sans le concept du genre, mais cela serait, selon nous, absurde. Dans le présent chapitre, nous ne souhaitons pas développer une lecture féministe d'Adorno, notre

¹²⁷ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir* (Paris : Éditions Gallimard, 1998), pp. 66–67.

¹²⁸ A. HEWITT, « A Feminine Dialectic of Enlightenment ? Horkheimer and Adorno Revisited, » *New German Critique* 1992 (Spring—Summer) : p. 151.

¹²⁹ M. STOETZLER, « Adorno, Non-identity, Sexuality, » in *Negativity & Revolution. Adorno and Political Activism*, édité par John Holloway, Fernand Matamoros & Sergio Tischler (Pluto Press : London, 2009), pp. 103–121.

¹³⁰ « Les thèses d'Adorno font figure aussi bien de critique potentielle de certaines tendances contemporaines de la théorie féministe, que de ressource pour renouveler des perspectives plus radicales du féminisme » K. SOPER, « Adorno, le féminisme et la promesse utopique, » *Tumultes*, 2004(11), p. 50.

¹³¹ « Néanmoins, la discussion de ces problèmes par Adorno et par d'autres membres de l'École de Francfort semble, à bien des égards, androcentrique, peu sensible au concept de genre, et trop centrée sur l'expérience occidentale. » *Idem*.

objectif étant plutôt de montrer quelques liens entre la pensée biopolitique adornienne et sa philosophie concernant les sexes, la sexualité et les genres. Ces deux sujets sont fortement interconnectés dans ses textes. En effet, il pense que l'exemple de la biopolitique répressive la plus parlante est celle de la sexualité.

Il nous faut tout d'abord souligner que bien qu'Adorno n'utilise pas le mot, il était au courant du phénomène de la performativité des genres. C'est peut-être Judith Butler et son livre *Gender Trouble*, qui est le plus connu dans ce contexte. Rappelons brièvement quelques thèses de Butler, parce que comme nous l'avons vu, elles peuvent nous aider à comprendre la pensée adornienne. Dans ce livre, Butler exhorte au renouvellement du discours féministe en se référant à l'expérience de groupes marginalisés comme les femmes trans- ou bisexuelles.¹³² Selon l'auteur, quand le féminisme insiste sur la possibilité d'une séparation nette du concept du genre et celui du sexe afin d'émanciper la « femme » comme un sujet social, il perpétue sans critique une pensée binaire qui se base sur la distinction entre l'homme et la femme ou celle entre l'hétérosexuel et l'homosexuel. Quand le féminisme accepte l'idée qu'il existe une différence pré-discursive, naturelle et préalablement donnée entre les femmes et les hommes, sur laquelle les genres comme conventions arbitraires de la socialité peuvent être construits, il affirme l'idée d'une binarité fixe. D'après Butler, les catégories comme le corps, le genre, le sexe ou la sexualité ne peuvent être isolés de la société, la source de leur intelligibilité sont des pratiques sémantiques itératives de la société.¹³³ Le corps est inséparable des normes régulatrices sociétales qui définissent leur matérialisation, et la signification de cette matérialisation.¹³⁴ Cela crée une structure complexe des discours, laquelle implique différentes possibilités de la subjectivation.

Nous pensons qu'il est possible d'établir un lien entre les idées de Butler et celles d'Adorno qui avait une compréhension de la performativité des genres, réfutant même qu'il existe « la nature des femmes ».¹³⁵ En d'autres mots, il pense que ce que nous considérons comme la nature des femmes n'est rien d'autre qu'un produit de la

¹³² J. BUTLER, *Gender Trouble* (London—New York : Routledge, 1999), p. viii.

¹³³ Ibid., pp. 175–176.

¹³⁴ J. BUTLER, *Bodies That Matter* (London—New York : Routledge, 2011), p. xii.

¹³⁵ « L'homme en tant que dominateur refuse à la femme l'honneur d'exister comme individu. La femme prise individuellement est un exemple social de l'espèce, représentante de son sexe et c'est pourquoi, entièrement conquise par la logique masculine, elle représente la nature, le substrat d'une subordination sans fin au plan conceptuel, d'une soumission sans fin dans la réalité. La femme en tant qu'être prétendument naturel est un produit de l'histoire qui la dénature. » DdLR, p. 120.

société patriarcale.¹³⁶ Toutes les caractéristiques attribuées à la nature des femmes, comme la sensibilité intuitive, l'affectivité, la capacité généreuse de l'auto-subordination à la volonté des autres, ne sont que les stratégies de conduites encouragées par la société. Selon Adorno, la société ne laisse aucun autre choix aux femmes de réaliser leurs intérêts qu'en manipulant les hommes de manière invisible. En effet, les femmes ne peuvent atteindre leurs buts immédiatement. Pour ce faire, elles doivent passer par les hommes en les manipulant de façon rusée. D'après Adorno, la société n'accepte pas les mêmes comportements si ceux-ci sont adoptés par les femmes. Un homme qui a des buts clairs et fait des sacrifices afin de les atteindre est considéré comme quelqu'un qui a des ambitions alors que si une femme se conduit de la même manière, elle sera considérée comme une personne autoritaire et tyrannique.¹³⁷ Adorno admet donc que Freud n'avait pas vraiment tort quand il a évoqué l'envie de pénis chez les femmes. En fait, les femmes désirent quelque chose qui est rendu possible par le pénis : la possibilité d'une vie plus autonome.¹³⁸ Les femmes ne sont pas autorisées à décider de leur propre vie, leur identité étant toujours définie par une narrative masculine. L'« envie du pénis » est alors une envie de position symbolique dans la société et non pas le désir d'avoir l'organe sexuel des hommes, même si dans les discours phallocentriques de la société patriarcale, les deux (l'organe et le statut social) sont toujours interconnectés comme les analyses d'Irigaray l'ont démontré. Dans les sociétés modernes, le phallus a alors une signification symbolique, les individus de la société recevant leurs positions en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec lui. Adorno parle avec beaucoup de sarcasme des hommes en smoking avec un verre de whisky, ces personnages représentant le modèle de cette construction du pouvoir.¹³⁹

¹³⁶ « Le caractère féminin et l'idéal de féminité suivant lequel il a été modelé sont les produits de la société masculine. [...] Le caractère féminin est le négatif de la domination. » MM, pp. 92–93.

¹³⁷ Dans le texte *Das Schema der Massenkultur* Adorno insiste sur le fait que les femmes qui expliquent des désirs sexuels sont appelées « vamps » dans la société patriarcale. M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 342.

¹³⁸ « Si la théorie psychanalytique selon laquelle les femmes ressentent leur constitution physique comme le résultat d'une castration est juste, c'est que, dans leur névrose, elles pressentent la vérité. La femme qui s'éprouve comme une blessure lorsqu'elle saigne, sait plus d'elle-même que celle qui s' imagine être une fleur parce que cela convient à son mari. » MM, p. 93.

¹³⁹ « Il y a lieu de se défier de certaines poses affichant la virilité, qu'il s'agisse de celle des autres ou de la sienne propre. Ces attitudes expriment l'indépendance, l'assurance du commandement et une connivence tacite entre hommes. [...] L'archétype est l'homme séduisant qui, tard le soir et en smoking, rentre seul chez lui dans sa garçonnière, allume son éclairage indirect et se sert un *whisky and soda*. Le

Il est néanmoins irréfutable que la contrainte de s'adapter aux normes des genres puisse être inconfortable pour les hommes, aussi il exige un autocontrôle important. Il n'est toutefois pas exact qu'hommes et femmes devraient faire des sacrifices similaires pour l'obtention d'avantages identiques. En matière de sexualité, Adorno nous rappelle par exemple que les femmes ont seulement deux choix : soit d'être considérées comme des prostituées, soit comme des femmes frigides.¹⁴⁰ Si elles appartiennent au second groupe, elles ne pourront pas avoir de désirs sexuels, elles sont bien plus élevées spirituellement que cela. Les femmes qui recherchent une vie sexuelle active seront quant à elles considérées comme des prostituées et ne seront pas vraiment appréciées. Même l'acte de mariage est une institution patriarcale connectée à l'occupation de la vie et de la main-d'œuvre des femmes.¹⁴¹ Selon l'ordre de la société, ce sont les femmes qui doivent s'occuper du ménage, la tâche la plus importante de la femme étant d'aider son homme dans sa lutte pour la prospérité financière de la famille. Selon Adorno cette structure est toujours présente bien qu'à l'heure actuelle les femmes travaillent également. L'émancipation des femmes, dit Adorno, exige bien plus que cela.¹⁴²

Adorno montre que le média et l'industrie culturelle jouent un rôle important dans la définition et la reproduction des rôles des genres. Les individus apprennent les normes, les valeurs et les interventions stratégiques à travers ces émissions, choses

bruissement pétillant, soigneusement enregistré, de l'eau gazeuse dit ce que ne dit pas son rictus hautain : à savoir qu'il méprise tout ce qui ne sent pas le tabac, le cuir et l'*aftershave* [...]. » MM, pp. 42–43.

¹⁴⁰ « La prostituée et l'épouse sont les pôles opposés de l'auto-aliénation de la femme dans le monde patriarcal : l'épouse trahit le plaisir au nom de l'organisation stable de la vie et de la propriété, tandis que la prostituée, secrètement alliée à l'épouse, soumet encore à une relation de propriété ce que les droits de propriété de la femme ont laissé libre : elle vend le plaisir. » DdIR, p. 86.

¹⁴¹ « 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 [...] » MM, p. 28.

¹⁴² « Et la société traditionnelle qui se maintient a en même temps fait dévier l'émancipation de la femme. Il n'est pas de symptôme plus frappant du déclin du mouvement ouvrier que son absence d'intérêt pour cette question. En laissant les femmes accéder à toutes les activités surveillées, on a permis tacitement que se prolonge leur déshumanisation. Dans la grande entreprise, elles continuent d'être ce qu'elles furent dans la famille, des objets. Il ne faut pas penser seulement à leurs pauvres journées de travail professionnel et à leur vie au foyer où subsistent absurdement en circuit clos les conditions du travail domestique qui s'ajoutent à celles du travail industriel – il faut aussi penser à elles-mêmes. Au lieu de résoudre la question féminine, la société masculine a élargi son propre principe et l'a généralisé si bien que les victimes ne sont plus du tout en mesure de poser les questions les concernant. Pour peu qu'on leur concède une certaine abondance de marchandises, elles acceptent leur sort avec enthousiasme, abandonnent aux hommes le soin de penser, condamnent dans toute réflexion le manquement à l'idéal féminin propagé par l'industrie culturelle et se sentent en général très bien dans la non-liberté qui est à leurs yeux l'accomplissement réservé à leur sexe. » MM, p. 90.

importantes pour la construction de leur identité du genre et sa représentation dans la société. Il s'agit de la manière dont ils apprennent comment ils doivent penser à leur corps, comment ils peuvent le manipuler pour se rapprocher de l'idéal sociétal, quelles sont les pratiques auxquelles ils doivent avoir recours pour avoir un corps désirable : par exemple suivre un régime pour les femmes ou se muscler pour les hommes. Ce sont les médias qui présentent le corps idéal et normalisent la beauté. Adorno met l'accent sur le fait que les corps « beaux » dans les films ne montrent aucune diversité substantive, les spectateurs retrouvant toujours des corps similaires.¹⁴³ Il est bien évident que cela nous ramène aux numéraux biais implicites. Ce n'est pas seulement le corps, mais aussi leur intérêt qui est déterminé par la société. Adorno parle des stéréotypes bien connus. Alors que, par exemple, les hommes présentent leur masculinité à travers une adoration des voitures, les femmes vont s'intéresser à leur beauté.¹⁴⁴ Bien qu'il s'agisse de stéréotypes ridicules, cela ne signifie pas pour autant qu'ils puissent être moins toxiques.

D'après Adorno, bien que les tabous autour de la sexualité soient apparemment libérés, parce que - par exemple - il n'est plus scandaleux à l'heure actuelle que les célibataires puissent avoir une vie sexuelle, les exigences normatives sociétales ne se voient pas diminuées, bien au contraire. La vie sexuelle saine (*healthy sex life*) est devenue une partie de la gestion de la santé au cours de la période moderne de la biopolitique. C'est l'un des mécanismes somatiques et psychiques surveillé par l'idéal hygiénique.¹⁴⁵ Selon Adorno, le résultat n'est rien d'autre que la déssexualisation

¹⁴³ « La production du sexuel en série organise automatiquement sa répression. Par son ubiquité, la *star* de cinéma dont on est supposé s'éprendre [*den man sich verlieben soll*] n'est au départ qu'une copie d'elle-même. Chaque voix de ténor résonne comme un disque de Caruso et les visages au naturel des jeunes filles du Texas ressemblent déjà aux modèles célèbres conformes au standard créé à Hollywood. » DdlR, 149.

¹⁴⁴ Horkheimer—Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pp. 319–320.

¹⁴⁵ « Les discours sur les interdits sexuels [Sexualtabus] ont quelque chose d'anachronique à une époque où une jeune fille quelque peu indépendante matériellement de ses parents a son ami ; où les media associés à la publicité ne cessent de stimuler sexuellement, au grand scandale de la réaction, et où ce que l'on appelle en Amérique *healthy sex life* fait pour ainsi dire partie de l'hygiène physique et psychique. Selon la joie formule des sociologues Wolfenstein et Leites, on y voit une sorte de morale du plaisir, *fun morality*. [...] Tout ce qu'on peut répondre, c'est que la libération sexuelle n'est qu'apparente dans la société actuelle. Il lui est arrivé ce à quoi la sociologie applique son expression préférée : l'intégration ; tout comme la société bourgeoise maîtrisa la menace du prolétariat en l'intégrant. La société rationalisée, qui repose sur la domination de la nature intérieure et extérieure, et réprime le principe de plaisir latent, nuisible à l'éthique du travail et au principe de domination même, n'a plus besoin des règles patriarcales de continence, de virginité, de chasteté. Au contraire, le sexe, suscité et réprimé, orienté et exploité sous les formes innombrables de l'industrie matérielle et culturelle est absorbé, institutionnalisé, administré par la société – pour mieux le manipuler. » Th. W. ADORNO,

de la sexualité. Le rapport sexuel perd en spontanéité, il devient une pratique corporelle planifiée et disciplinée. L'expérience sexuelle appartient, d'après Adorno, à des expériences rares, qui peuvent motiver l'individu de s'abandonner de lui-même, de s'immerger dans l'autrui.¹⁴⁶ Une autre expérience semblable est l'expérience esthétique. Ses expériences ne peuvent être saisies par le savoir discursif, elles surpassent la conceptualité. Le sujet ne peut les contrôler. Dans ce sens, pouvons-nous entendre l'énoncé adornien selon lequel la sexualité n'a pas d'éthique ?¹⁴⁷ Bien sûr, mais cela ne signifie pas pour autant que des enfants soient molestés et traités comme des esclaves sexuels *anything goes*. Ces actes ne sont pas des actes sexuels proprement dits dans la pensée adornienne, parce que les individus ne sont pas dans une position symétrique, ils ne sont pas mutuellement autonomes.

Adorno trouve assez problématique que les discours autour de la sexualité soient manifestement centrés sur les rapports génitaux. Non seulement cela limite la possibilité de découvrir les autres nombreuses sources du plaisir, mais cela renforce aussi la tendance de la mécanisation de la sexualité.¹⁴⁸ En se référant à la théorie freudienne, Adorno réfute que les rapports génitaux soient la forme originale ou naturelle de la sexualité.¹⁴⁹ Sur ce point, nous pourrions peut-être attendre qu'Adorno aille dans une direction de l'acceptation des relations non hétérosexuelles. Or, ce n'est pas forcément le cas. Il considère par exemple l'homosexualité comme une pathologie

« Tabous sexuels, et droit, aujourd'hui, » in *Modèles Critiques*, traduit par Marc Jimenew et Éliane Kaufholz (Paris : Payot, 1984), p. 79.

¹⁴⁶ « C'est une belle utopie sexuelle de ne pas être soi-même : négation du principe du moi. Celle-ci fait vaciller cette constante de la société bourgeoise au sens le plus large, qui a toujours visé l'intégration, c'est-à-dire l'exigence d'une identité. [...] Ce qui n'est qu'identique à soi-même ignore le bonheur. » Ibid., p. 82.

¹⁴⁷ « Premier et unique principe de l'éthique sexuelle : celui qui se fait accusateur a toujours tort. » MM, 47.

¹⁴⁸ « De même que les pulsions primaires, dans la mesure où elles ne se réalisent pas sur le plan génital, ont une fonction quasiment vaine, comme si elles appartenaient à un stade qui ne connaît pas encore le plaisir, du même la génitalité, débarrassée de toutes les pulsions primaires taxées de perversités, est-elle pauvre, émoussée, réduite à presque rien. D'un point de vue psycho-dynamique, il faudrait sans doute voir dans la déssexualisation de sexualité la forme du sexe génital sous laquelle celui-ci devient un puissant générateur de tabous, et où les pulsions primaires sont inhibées ou extirpées. [...] Dans cette focalisation génitale sur le moi, et sur l'autre, tout aussi repliée sur soi, et que la mode n'a pas hasard qualifiée de partenaire, il y a du narcissisme. L'énergie libidinale est transférée sur la puissance qui la domine, et qui par conséquent la mystifie. » Th. W. ADORNO, « Tabous sexuels et droit, aujourd'hui, » *op. cit.*, p. 82.

¹⁴⁹ « Selon la théorie freudienne, la forme dominante de sexualité admise par la civilisation, la sexualité génitale, n'est pas originelle, comme on se plaît tant à le croire, mais elle est le résultat d'une intégration. Sous la contrainte de l'adaptation sociale, les pulsions primaires de l'enfant, régies par la famille, s'unifient aux fins sociales de la reproduction. » Idem.

civilisatrice dans le développement de la personnalité qui est le produit d'une culture narcissique. Dans ce cadre, l'homosexualité n'est plus que le rapport amoureux de soi à soi qui ne reconnaît pas l'altérité. Néanmoins, dans les textes tardifs, nous pouvons noter un léger changement. Dans l'article de 1963 intitulé *Sexualtabus und Recht heute*, il maintient une certaine distance avec l'interprétation pathologisante freudienne. On ne peut clairement déterminer s'il l'accepte ou pas. Dans ce texte, il explique que même s'il est vrai que l'homosexualité est une maladie mentale, cela ne justifie pas la pénalisation des rapports homosexuels. Bien au contraire. S'il s'agit d'une aberration psychologique, c'est d'autant plus grave si l'homosexuel subit encore plus de répression.¹⁵⁰ Adorno admet également qu'on ne peut pas parler d'une sexualité « normale » en l'isolant des processus de médiation sociale.¹⁵¹ Les codes psychiques et somatiques, les stratégies de comportement qui caractérisent la sexualité normale sont aussi les produits des mécanismes sociaux donateurs de sens. Par rapport à la criminalisation de l'homosexualité, il est en outre important de souligner qu'elle montre, dans le régime biopolitique moderne, une interconnexion entre la non-salubrité et la pénalisation légale.

L'industrie culturelle joue un rôle important dans la production et la reproduction des normes sexuelles. Même si la plupart des produits industriels ne doivent pas explicitement représenter la sexualité, elle est néanmoins toujours présente. Selon Adorno, il ne s'agit pas d'un paradoxe.¹⁵² Là où l'interdiction est présente, le désir de la contredire apparaît aussi.¹⁵³ L'industrie culturelle ne cesse alors de thématiser la sexualité d'une manière pornographique et prude.¹⁵⁴ D'après Adorno,

¹⁵⁰ « L'abominable paragraphe sur les homosexuels a pu survivre dans l'Allemagne libérée. [...] Il n'y a en fait rien à dire contre ce paragraphe lui-même, il suffit d'en rappeler le caractère ignominieux. [...] Lorsque l'interdit social frappant l'homosexualité est plus faible, par exemple dans certaines sociétés fermées et aristocratiques, les homosexuels paraissent moins névrosés, caractériellement moins attents qu'une Allemagne. » Ibid., p. 88.

¹⁵¹ Th. W. ADORNO, « Die revidierte Psychoanalyse, » *op. cit.*, p. 29.

¹⁵² « Leur offrir quelque chose et les en priver en même temps : c'est tout un. C'est ce qui se passe dans les films érotiques : précisément parce que le coit ne peut jamais être montré, tout tourne autour de lui. » DdIR, p. 150.

¹⁵³ Th. W. ADORNO, « Die revidierte Psychoanalyse, » *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁴ « L'industrie culturelle ne sublime pas, elle réprime. En exposant sans cesse l'objet du désir, le sein dans le sweater et le torse nu du héros athlétique, elle ne fait qu'exciter le plaisir préliminaire non sublimé que l'habitude de la privation a depuis longtemps réduit au masochisme. Il n'y a pas de situation érotique qui, à l'allusion et à l'excitation, ne joigne l'avertissement très net qu'il faudrait ne pas aller plus loin. Le code Hays ne fait que confirmer le rituel déjà instauré par l'industrie culturelle : le supplice de Tantale. Les œuvres d'art sont ascétiques et sans pudeur, l'industrie culturelle est pornographique et prude. Elle réduit l'amour à la romance et après une telle réduction, bien des choses sont permises,

il s'agit d'un contrôle normalisateur des inclinations sexuelles qui intervient à travers les plaisirs substitutionnels fournis par les films. C'est une neutralisation de la sexualité qui modère les passions. La sexualité dans la biopolitique moderne devient une forme de sport.¹⁵⁵ Adorno pense que ça ne réduit pas la répression des inclinations sexuelles. Nous trouvons plutôt une répression plus forte, mais plus subtile. La pornographie omniprésente évoque des désirs sexuels qui ne toutefois fournir qu'une pseudo-satisfaction.¹⁵⁶ Ces plaisirs sont contrôlés, standardisés et facilement disponibles, mais ils n'apportent pas à l'individu la même satisfaction que l'acte sexuel proprement dit et ne se basent pas sur l'interconnexion chiasmique des partenaires. La pornographie a une logique masturbatrice lorsque la sexualité exige une pluralité irréductible. La production industrielle moderne est pornographique, pourrait dire Adorno avec Paul B. Preciado, parce que son objectif repose sur la satisfaction instantanée des plaisirs.¹⁵⁷

Comment pouvons-nous alors résumer l'interprétation adornienne de la biopolitique moderne ? Selon Adorno, dans la période biopolitique moderne, la précondition de la subjectivation est la répression des inclinations somatiques et psychiques. L'autocontrôle du sujet se base sur une distinction entre les inclinations maitrisables, donc normales, et les non-maitrisables, donc pathologiques. L'idéal hygiénique qui prétend aider le sujet à préserver son capital santé ne fait que le préparer à sa destruction. Selon Adorno, la production capitaliste moderne est pénétrée par une logique pornographique qui fournit les plaisirs facilement achetables à l'individu, mais ces plaisirs ne sont plus que des plaisirs substitutionnels qui renforcent le narcissisme de l'individu. Par ailleurs, l'industrie culturelle est responsable de la production et reproduction des codes somatopolitiques qui définissent l'intelligibilité et la représentabilité des genres.

Ce ne sont pas seulement les inclinations sexuelles qui sont réprimées mais seulement une partie que la société moderne exige des individus. Selon Adorno, la

même le libertinage comme spécialité commerciale à petites doses avec une étiquette signalant que le sujet est „osé” [*„daring”*]. » DdIR, pp. 148–149.

¹⁵⁵ Th. W. ADORNO, « Sexualtabus und Recht heute, » op. cit., p. 535.

¹⁵⁶ « L'industrie culturelle ne cesse de frustrer ses consommateurs de cela même qu'elle leur a promis. Ce chèque sur le plaisir que sont l'action et la présentation d'un spectacle est prorogé indéfiniment : la promesse à laquelle se réduit finalement celui-ci n'est que dérision et illusion : on n'en viendra jamais au fait et l'invité devra se contenter de la lecture de la carte présentant le menu. » DdIR, 148.

¹⁵⁷ Beatriz P. PRECIADO, *Testo Junkie*, op. cit., pp. 38–39.

valeur principale de la société moderne est celle de la froideur, la capacité de l'individu à réprimer ses propres impulsions affectives et émotives. La modernité introduit alors un programme de gestion de l'âme bien particulier qu'Adorno a analysé en se tournant vers l'horoscope, qui est un exemple paradigmatique de fonctionnement nouveau du pouvoir, qui ne semble que faire des suggestions à l'individu sur sa manière de vivre. Adorno pense ainsi que nous devons élargir la sphère du politique et nous focaliser sur les micro-mécanismes de la société qui manifestent une nouvelle forme de pouvoir omniprésente, décentralisée et anonyme.

2^E PARTIE

VERS UNE POLITIQUE EMANCIPATRICE

CHAPITRE V

LE PROBLEME DE LA NORMATIVITE

« I would prefer not to. »
(Herman Melville : *Bartleby*)¹⁵⁸

Il est bien évident qu'Adorno fut insatisfait des mécanismes biopolitiques de la société qu'il a moralement critiqué. Toutefois, ce qui ne va pas de soi, c'est la question de savoir si on peut distinguer les actions moralement justes et injustes et comment on peut justifier cette distinction. Il est important de se rappeler que ce qui est refusé par Adorno ne sont pas les actions particulières des individus en tant que telles,¹⁵⁹ mais plutôt le fonctionnement du pouvoir dans la société.¹⁶⁰ Puisque les possibilités individuelles d'agir sont bien délimitées, l'individu ne peut se comporter d'une manière impeccable, la possibilité d'une vie juste étant bloquée par la société.¹⁶¹

Adorno en parle tout d'abord très explicitement dans le livre *Minima Moralia*¹⁶² et, par la suite, en 1963, en abordant cette question dans son cours universitaire sur les problèmes de la philosophie morale, il insiste sur l'impossibilité de découvrir les principes moraux dans la société existante. Le titre *Minima Moralia* est une allusion ironique très parlante à *Magna Moralia* qui fut faussement attribuée à Aristote. Le changement d'adjectif montre que la philosophie morale ne peut plus avoir que des exigences relativement modestes. La conscience de l'individu est devenue une partie intégrante d'un système faux qui ne permet pas aux individus d'avoir accès au concept de « bien ». ¹⁶³ Dans une telle situation, explique Adorno dans son tout premier cours universitaire sur la philosophie morale, aucune action ne peut

¹⁵⁸ H. MELVILLE, *Bartleby, The Scrivener : A Story of Wall-Street* (Harper Collins e-books : 2009).

¹⁵⁹ Th. W. ADORNO, « Fernsehen als Ideologie, » in *Kulturkritik und Gesellschaft II* [GS X.2], p. 524.

¹⁶⁰ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie, » op. cit., pp. 342–343.

¹⁶¹ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 84.

¹⁶² « Le triste savoir dont j'offre ici quelques fragments à celui qui est mon ami concerne un domaine qui, il y a maintenant bien longtemps, était reconnu comme le domaine propre de la philosophie ; mais depuis que cette dernière s'est vue transformée en pure et simple méthodologie, il est voué au mépris intellectuel, à l'arbitraire sentencieux et, pour finir à l'oubli : il s'agit de la doctrine de la juste vie (*das richtige Leben*). Ce qui jadis méritait pour les philosophes de s'appeler la vie est devenue une affaire privée et non relève plus finalement que de la consommation, et comme tel, tout cela est à la remorque du processus de la production matérielle, dépourvue d'autonomie et de substance propre. » MM, 9.

¹⁶³ Th. W. ADORNO, « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, » op. cit., p. 364.

immédiatement réaliser le bien. En effet, il n'existe aucun manuel qui puisse orienter positivement le comportement individuel.¹⁶⁴ Cela doit être le point de départ pour tous les discours autour de la moralité.¹⁶⁵ Il faut bien constater notre incapacité de dire ce qu'il faut faire. Même les vertus sociétales ont perdu de leur pertinence puisqu'elles sont responsables du cataclysme historique d'Auschwitz qui ne se serait jamais produits si des vices tels que la froideur n'existaient pas.¹⁶⁶ D'après Adorno, la société moderne se caractérise à la fois par une rigueur disciplinaire et une amoralité complète.¹⁶⁷ C'est en fait le fonctionnement de la normativité dans la société moderne qui est fortement problématique,¹⁶⁸ mais, si c'est vrai, il pose aussi des problèmes en termes de théorie critique. Habermas a critiqué Adorno¹⁶⁹ pour sa position qui lui semblait être inconsistante par la présence d'énoncés normatifs alors même qu'il admette ne pas connaître le concept de « bien ». S'il n'y a pas de savoir possible de « bien », comment peut-on savoir ce qu'est le mal ? La critique d'Habermas va encore plus loin en posant la question suivante : s'il n'y a aucune conscience intacte de la société socialisée, s'il n'existe pas une seule conscience qui a réussi à résister à la société, même la conscience d'Adorno doit être « infectée ».¹⁷⁰ La position épistémologique qui lui permettrait de procéder aux analyses critiques de la société n'est alors pas clair.

Il n'est donc pas surprenant que la philosophie morale d'Adorno ne fut pas au centre des débats académiques pendant des décennies. Premièrement, la critique d'Habermas semblait très convaincante et forte. Deuxièmement, jusqu'à la publication de cours universitaires sur la philosophie morale, aucun texte d'Adorno ne traitait de façon explicite la question de la moralité. Troisièmement, au cours des événements de

¹⁶⁴ Th. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie* (1963) [NS], p. 9.

¹⁶⁵ Ibid. 30.

¹⁶⁶ Ibid. 33.

¹⁶⁷ « La deuxième digression concerne Kant, Sade et Nietzsche qui ont conduit la Raison [*die Aufklärung*] jusqu'à la limite de ses implications. Elle montre comment l'assujettissement de tout ce qui est naturel au sujet despotique aboutit finalement à la domination de l'objectivité et de la nature aveugle. Cette tendance nivelle toutes les antinomies de la pensée bourgeoise, surtout celle entre la rigueur morale et l'amoralité absolue. » DdIR, p. 18.

¹⁶⁸ Th. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 22.

¹⁶⁹ J. HABERMAS, « Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung : Horkheimer und Adorno, » in *Der philosophische Diskurs der Moderne : Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985) p. 135 et pp. 153–157.

¹⁷⁰ Th. W. ADORNO, « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit, » in *Kulturkritik und Gesellschaft II* [GS X.2], pp. 555–571.

1968, le comportement d'Adorno, qui a appelé la police afin d'évacuer des étudiants de l'université, a incité à la remise en question des conséquences de sa philosophie pratique. En outre, et quatrièmement, ce n'est pas seulement la philosophie morale d'Adorno, mais bien sa pensée entière qui fut beaucoup moins discutée après sa mort. La vision selon laquelle sa pensée est pleine de contradictions immanentes est devenue populaire. Par ailleurs, celles-ci ne peuvent être surmontées, la philosophie d'Adorno nous amenant à des apories inévitables où, avec les mots de Lukács, Adorno s'est installé au Grand Hôtel de l'Abîme.¹⁷¹

Nous pensons que le problème fondamental peut être bien clarifié en se rappelant deux énoncés bien connus d'Adorno. Le premier est celui qui se trouve dans la *Minima Moralia* : « Il ne peut y avoir de vraie vie [richtiges Leben] dans un monde qui ne l'est pas [im falschen] »,¹⁷² le second étant celui du fameux impératif catégorique de la *Dialectique négative* : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. »¹⁷³ *Prima facie*, selon le premier énoncé, il n'est pas possible de se comporter d'une manière moralement juste, bien que le deuxième énoncé nous appelle à le faire. Si on accepte le principe kantien selon lequel il n'y a pas de responsabilité morale si l'acteur ne peut choisir de faire ce qui est bien, on se retrouve dans une triste impasse. Nous sommes coupables de ne pas faire le bien, bien que nous ne puissions pas le faire.

Au vu de cela, nous ne parvenons pas à comprendre pourquoi Adorno fut motivé à écrire un troisième grand livre après la *Dialectique négative* et la *Théorie esthétique* sur la philosophie morale. Pourtant, Rolf Tiedemann, un ancien disciple d'Adorno qui a édité ses œuvres complètes auprès de la maison d'édition Suhrkamp, nous informe que c'était bien le cas, même si sa mort subite ne lui a pas permis l'accomplissement de ce plan.¹⁷⁴ Il subsiste néanmoins un mystère : quel aurait été le contenu de ce livre, puisque – comme le signale Thomas Schröder, l'éditeur du cours

¹⁷¹ Gy. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans : Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* (Darmstadt—Neuwied : Hermann Luchterhand Verlag, 1984), p. 16.

¹⁷² MM, p. 36.

¹⁷³ Dn, p. 286.

¹⁷⁴ R. TIEDEMANN, « Editorisches Nachwort, » in *Ästhetische Theorie*, Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997), p. 535.

d'Adorno sur la philosophie morale – ce n'est pas seulement la mort qui a fait obstacle à la rédaction d'un tel livre, mais aussi la philosophie adornienne elle-même.¹⁷⁵

Malgré toutes ces difficultés, au cours des années '90, il y eut un tournant dans la réception d'Adorno. Depuis lors, de plus en plus d'articles et de livres sont consacrés à la philosophie morale et politique adornienne, pas seulement en allemand, mais aussi en anglais.¹⁷⁶ Nous ne sommes pas en mesure de faire la lumière sur toutes les raisons complexes de ce changement d'intérêt, raison pour laquelle nous nous contenterons de souligner que nous ne sommes pas seuls quand nous essayons de défendre la philosophie pratique d'Adorno. Dans les pages qui suivent, nous tenterons de reconstruire la philosophie morale d'Adorno en renvoyant aux quelques publications récentes sur le sujet. Néanmoins, il faut avant tout rappeler, comme Gerhard Schweppenhäuser l'a fait dans l'introduction de son livre *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*,¹⁷⁷ que la reconstruction de l'éthique normative adornienne nous demande de la construire parce qu'elle n'existe pas sous une forme manifeste.¹⁷⁸ Il nous faut d'abord rechercher les petits fragments dans les textes différents qui concernent ce sujet. Reconstruire et construire restent deux étapes différentes, même si nous admettons le principe herméneutique selon lequel elles ne peuvent être strictement séparées les unes des autres.

On ne peut nier qu'Adorno fut convaincu que la philosophie n'est pas capable de surpasser les antagonismes de la société. Il est aussi vrai qu'Adorno n'a cessé de souligner le fait que l'individu moderne ne connaissait pas le concept véritable de « bien ». Il s'avère donc impossible d'établir un programme philosophique qui envisage de nous renseigner d'une manière positive sur ce qu'il y aurait lieu de faire. Pourtant, ce n'est pas une raison pour nier la possibilité de toutes les revendications normatives. La possibilité d'une critique de la société en tant que critique immanente,

¹⁷⁵ Th. SCHRÖDER, « Editorische Nachbemerung, » in *Probleme der Moralphilosophie : 1963*, Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996), p. 305.

¹⁷⁶ En dehors des auteurs déjà mentionnés (Bernstein, Finlayson, Freyenhagen, Schweppenhäuser, Snir) nous pouvons penser ici à M. KNOLL, *Theodor W. Adorno : Ethik als erste Philosophie* ou à Ch. MENKE, « Genealogie und Kritik : Zwei Formen ethischer Moralbefragung, » in *Nietzscheforschung : Jahrbuch der Nietzsche Gesellschaft*, 5/6(2000) : pp. 209–226. Pour la réception allemande cf.

G. SCHWEPPENHÄUSER, *Ethik nach Auschwitz : Adornos negative Moralphilosophie*. (Wiesbaden : Springer, 2016.), pp. 1–8 ; et pour celle d'anglaise cf. I. SNIR, « The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy, » *Continental Philosophical Review* 43/3 : p. 408.

¹⁷⁷ G. SCHWEPPENHÄUSER, « Ethik nach Auschwitz, » op. cit., p. 17.

¹⁷⁸ *Idem*.

une négation déterminée (*bestimmte Negation*) reste toujours ouverte. La critique immanente, par exemple, ne requiert pas de concepts transcendants comme celui de « bien ». Elle est épistémologiquement beaucoup plus modeste. Il est possible de souligner les inconsistances d'une société sans se référer à des concepts transcendants cette société. Il suffit de montrer que la société qui tente de se présenter comme une totalité bien organisée ne parvient pas à atteindre ses objectifs. Elle s'en éloigne effectivement de plus en plus. Si la société cherche à se justifier elle-même en proclamant la libération de l'individu, la réalisation de l'égalité entre les êtres humains etc., nous sommes en droit de la critiquer en montrant qu'il y a de moins en moins de liberté, d'égalité etc. en son sein. Si l'action ne conduit pas à la réalisation des buts de la société, si en effet elle conduit aux conséquences contradictoires, il est possible de montrer que la société est irrationnelle. De cette manière, Adorno pourrait bien répondre à la critique d'Habermas.

Pourtant, il faut reconnaître qu'une telle position, avec sa modestie épistémologique, peut être insuffisante pour Adorno. Que se passerait-il si la société fonctionnait de manière rationnelle en vue d'atteindre ses objectifs, si ces derniers n'étaient pas acceptables ? En effet, que se passerait-il si une société se fixait comme objectif de torturer cruellement autant de bébés que possible ? Si la société trouve les moyens effectifs pour atteindre cet objectif, une critique immanente ne pourrait rien dire, bien qu'il soit impossible d'accepter une telle société. En envisageant des scénarios similaires, Fabian Freyenhagen, dans un livre récent sur la philosophie morale d'Adorno, soutient la thèse selon laquelle, malgré qu'il soit vrai qu'Adorno ait recours à la critique immanente comme moyen de critiquer la société, cela ne signifie pas pour autant qu'il estime la critique immanente soit suffisante. Dans son livre *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Freyenhagen parle d'une philosophie morale adornienne qui se base sur une double négativité. Bien que l'individu moderne ne connaisse pas le « bien », cela ne signifie pas pour autant qu'il ne connaisse pas le « mal ». En effet, l'individu moderne ne cesse de ressentir le mal. Lorsque pour être motivé d'éviter le mal, il ne faut pas renvoyer au concept de bien, il est possible de baser une philosophie morale seulement sur cette négativité. Or, personne n'a besoin de savoir ce qu'est le bien pour prendre conscience que torturer les bébés n'est pas acceptable et tout faire pour éviter que ces petits fassent l'objet

d'une torture. La négativité double se base alors sur l'expérience de mal, sur la douleur, sur la peine (première négativité), et en reconnaissant ce mal elle nous demande de lutter contre celui-ci, d'empêcher qu'il arrive ou, s'il est déjà arrivé, de le diminuer (deuxième négativité).

La dialectique négative d'Adorno diffère de la dialectique hégélienne, bien que le principe de négativité soit important pour les deux philosophes. Ils le regardent comme quelque chose qui joue un rôle important dans notre pensée. La différence la plus importante entre ces deux concepts de la dialectique est celle du résultat de la négation double. La négation de négation est quelque chose qui nous amène à une synthèse, à une positivité qui contienne tous les éléments précédents. Chez Adorno ce n'est pas forcément le cas. Au préalable, nous ne savons pas quel est le résultat de la négation.¹⁷⁹ Il est possible que la négation de négation ne réalise pas de bien, il est bien possible que nier le mal ne conduise pas au bien. La négation double ne garantit donc pas l'occurrence de la société démocratique et émancipée. Elle peut pourtant nous aider à atteindre quelques objectifs minimaux. Rappelons-nous que l'impératif catégorique de la *Dialectique négative* opère aussi avec une négativité double qui nous demande d'empêcher qu'Auschwitz (le mal) ne se répète.

Après avoir expliqué l'idée de la négation double, Freyenhagen se tourne vers la question de notre responsabilité morale. Il pense qu'il faut tout d'abord établir une distinction entre la responsabilité collective de l'humanité en tant qu'acteur collectif et la responsabilité de l'individu. D'après lui, l'impératif catégorique est imposé à l'humanité, c'est notre responsabilité collective de ne pas permettre une répétition d'Auschwitz, l'individu seul ne pouvant rien faire pour l'en empêcher. Pourtant, l'individu est capable de minimiser sa contribution au mal. Bien qu'il ne puisse pas conduire une vie « juste », il lui est possible de réduire le mal, de chercher la manière de vivre qui soit la moins mauvaise. Selon Freyenhagen, la philosophie morale d'Adorno amène à une moralité déontique sur l'échelle de la société ainsi qu'à une moralité utilitaire sur l'échelle de l'individu. Malgré ses mérites, nous trouvons la lecture de Freyenhagen assez problématique. Premièrement, intégrer la société en tant qu'acteur collectif a d'importantes conséquences métaphysiques. Dû au manque

¹⁷⁹ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über negative Dialektik*, op. cit., p. 25.

d'évidences textuelles, nous n'avons pas de raisons déterminantes de le faire. Deuxièmement, Adorno ne dit pas que le sujet de l'impératif catégorique est l'humanité (*humanity – Menschheit*), bien au contraire, il parle d'êtres humains (*human beings – Menschen*).¹⁸⁰ L'interprétation de Freyenhagen n'est pas donc fidèle au texte. Troisièmement, la société est pour Adorno un système délirant (*Verblendungszusammenhang*).¹⁸¹ Il utilise ce mot pour souligner qu'elle n'est pas transparente, l'individu dans la société ne pouvant jamais évaluer quelles seront les conséquences de ce qu'il va faire. Au vu de cela, l'interprétation de Freyenhagen perd de sa pertinence. Si l'individu manque tous les moyens d'envisager les conséquences de son comportement, il ne peut en être tenu responsable. Quatrièmement, comme nous l'avons déjà expliqué, Adorno refuse la pensée identitaire (*Identitätsdenken*), précisément parce qu'elle réduit les différences qualitatives aux différences quantitatives. Il n'est donc pas vraisemblable qu'il y ait beaucoup de sympathie envers l'utilitarisme. Même Freyenhagen reconnaît ce fait !¹⁸²

Nous pensons par conséquent que tout en maintenant l'idée de la négation double, il serait préférable que nous suivions un autre chemin similaire à celui de Jay M. Bernstein.¹⁸³ Selon Bernstein, la pensée adornienne opère avec un mouvement double : afin de montrer les limites discursives de la société, elle cherche de phénomènes qui nous attirent, qui nous amènent à penser, mais qui ne peuvent être réduits à la conceptualité abstraite. Comme nous allons le voir dans le deuxième chapitre, un exemple éminent d'une telle expérience est l'expérience esthétique, mais la souffrance d'autrui a une structure similaire. De quoi s'agit-il ? Adorno est persuadé que l'expérience véritable ne réduit pas l'objet à la conceptualité, qu'elle est capable de faire justice à la particularité de l'objet.¹⁸⁴ Le sujet doit être ouvert pour reconsidérer tout ce qu'il a pensé auparavant.¹⁸⁵ Si la pensée identitaire cherche à réduire toutes les particularités d'une conceptualité abstraite, l'individu connaît des expériences qui ne se laissent pas réduire à des concepts. Ces expériences, comme l'expérience

¹⁸⁰ F. FREYENHAGEN, *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013) p. 138.

¹⁸¹ Par exemple : Th. W. ADORNO, « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit, » *op. cit.*, p. 567.

¹⁸² F. FREYENHAGEN, *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸³ J. M. BERNSTEIN, « Introduction, » in *The Culture Industry : Selected essays on mass culture*, Theodor W. Adorno (London—New York : Routledge, 1991), pp. 19–20.

¹⁸⁴ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 123.

esthétique, l'expérience d'autrui qui souffre, l'expérience sexuelle, nous demandent de nous éloigner du savoir discursif et nous rendent capables de critiquer la rationalité réductive de la modernité.

Dans ce sens, Adorno est assez proche de Levinas,¹⁸⁶ de Patočka¹⁸⁷ ou de Hans Jonas,¹⁸⁸ dans la mesure où il admet qu'il doit exister une expérience pré-conceptuelle sur laquelle toute notre conceptualité est basée, rendant l'éthique et la normativité possible.¹⁸⁹ L'expérience de la souffrance d'autrui nous fait réagir d'une manière affective et émotive, elle évoque l'instinct pré-conceptuel de la compassion (*Mitleid*) qui est la base de la significativité du monde. Bien que les mécanismes disciplinaires nous rendent de plus en plus froid, c'est-à-dire de moins en moins capable de ressentir la compassion, Jay M. Bernstein pense que, selon la philosophie adornienne, nous pouvons parfois vivre cette expérience.¹⁹⁰ Ce qui est dangereux, c'est le fait que la société devienne une socialité socialisée, ou en d'autres termes, que la médiation sociétale soit là quasi partout. Dans un monde médiatisé, il y a moins de chance pour que l'individu n'éprouve pas de compassion parce qu'il rencontre la souffrance qui est déjà conceptualisée, qui fait déjà partie des discours sociétaux.¹⁹¹ Cette médiation rend l'individu incapable d'éprouver des expériences transformatives qui pourraient l'aider à s'éloigner de la conceptualité de la société.¹⁹² Étant donné que cette expérience transformative est à la source de cette significativité du monde qui nous permet de comprendre le « il faut » ainsi que les valeurs morales, en manquant cette significativité qui devient vide, le sujet se trouve au milieu de la rationalité irrationnelle dans laquelle il ne parvient pas à atteindre les objectifs qui pourraient

¹⁸⁶ « Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques - avant-propos des mangues - il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification. » E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris : Livre de Poche, 2004), p. 6.

¹⁸⁷ Cf. par exemple J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Éditions Verdier : 1999.) ou E. EVINK, « Surrender and Subjectivity : Merleau-Ponty and Patočka on Intersubjectivity, » *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 5(1) : pp. 13–28.

¹⁸⁸ H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Traduit par J. Greisch. (Paris : Cerf, 1992), p. 180.

¹⁸⁹ DdIR, pp. 110–113.

¹⁹⁰ J. M. BERNSTEIN, „Ethical Modernism,” in *Adorno : Disenchantment and Ethics* (Cambridge University Press, 2001), pp. 415–456.

¹⁹¹ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über negative Dialektik*, op. cit., p. 158.

¹⁹² Th. W. ADORNO, « Marginalien zu Theorie und Praxis, » op. cit., p. 777.

rendre les actions de l'individu raisonnables. En d'autres termes, le manque de l'expérience transformatif entraîne le nihilisme contemporain.

C'est la raison pour laquelle Adorno exige plusieurs fois l'expression de la souffrance, une des tâches les plus importantes de la philosophie.¹⁹³ Adorno pense que la question de la vie juste ne peut être posée immédiatement en tant que telle. Au préalable, il faut faire la lumière sur la souffrance dans le monde contemporain pour ensuite la nier.¹⁹⁴ La tâche de la philosophie est de dévoiler le phénomène de la souffrance, en mettant de côté toutes les idéologies qui la rende invisible.¹⁹⁵ Dans son article, *Wozu noch Philosophie*, Adorno dit que jusqu'au dernier moment de la souffrance, de la peur et de la menace dans le monde, nous avons besoin de la philosophie,¹⁹⁶ celle-ci étant un moyen important de résister contre la répression de la société.¹⁹⁷ C'est ce qui explique le changement de perspective dans les analyses politiques, qui demande une investigation du micro-pouvoir. Adorno s'intéresse au processus de la subjectivation qui blesse l'individu qui souhaite révéler ses blessures en se référant à la théorie psychologique de Freud, parce qu'il est persuadé que cette terminologie peut l'aider à comprendre la frustration de la psychodynamique de l'individu. Dans la littérature récente, Christoph Menke et Itay Snir ont souligné le rôle fondamental des instincts psychologiques de l'individu dans la philosophie morale adornienne.¹⁹⁸

¹⁹³ « Une solitude intangible est pour l'intellectuel la seule attitude où il puisse encore faire acte de solidarité. Dès qu'on rentre dans le jeu [*Mitmachen*], dès qu'on se montre humain dans les contacts et dans l'intérêt qu'on témoigne aux autres, on ne fait que camoufler une acceptation tacite de l'inhumain. Il faut être du côté des souffrances des hommes ; mais chaque pas que l'on fait du côté de leurs joies est un pas vers un durcissement de la souffrance. » MM, p. 22.

Et aussi : « Du fait que l'histoire en corrélation avec une théorie unifiée, comme quelque chose pouvant être construit, n'est pas le bien, mais l'horreur, le penser est en fait un élément négatif. L'espoir d'une amélioration des conditions, dans la mesure où il n'est pas une simple illusion, se fonde moins sur l'assurance garantissant ces conditions stables et définitives que justement sur le manque de respect pour ce qui est si solidement fondé dans la souffrance générale. » DdIR, pp. 240–241.

¹⁹⁴ « Lorsque vous posez des questions concernant les finalités de la société émancipée, on vous répond : épanouissement des possibilités humaines ou richesse de la vie. A la question inévitable et illégitime correspond une réponse aussi inévitable dans son arrogante assurance : elle nous rappelle l'idéal social-démocrate de la personnalité prônée par les naturalistes barbus des années quatre-vingt-dix, soucieux de se donner du bon temps. La vraie tendresse serait dans la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus jamais faim. » MM, p. 147.

¹⁹⁵ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 158.

¹⁹⁶ Th. W. ADORNO, « Wozu noch Philosophie, » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [GS X.2]*, p. 470.

¹⁹⁷ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über negative Dialektik*, op. cit., pp. 148–149.

¹⁹⁸ I. SNIR, « The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy, » op. cit., pp. 209–226.

Pour résumer, nous avons vu qu'Adorno n'avait pas ambition d'établir un système de la philosophie morale. Il était persuadé que la situation de la société existante ne le permettait pas. Mais bien que nous ne connaissions pas le bien, nous connaissons le mal. Et la négation du mal est une obligation normative. La réponse d'Adorno à la critique d'Habermas est donc la suivante : il est vrai que je ne connais pas le concept du bien, et il est vrai aussi que même ma conscience est déterminée par la société dans une certaine mesure, mais l'expérience de la souffrance est une expérience pré-conceptuelle, elle ne fait donc pas partie de la rationalité moderne. La souffrance me permet de retrouver une normativité bien plus fondamentale que les normes de la société. Il s'agit d'une norme pré-conceptuelle qui peut être le fondement de la culture et la moralité sociétale (*Sittlichkeit*). Auschwitz nous impose un impératif catégorique étant que ce qui se passe à Auschwitz c'est la souffrance nue. Dans les deux prochains chapitres, nous nous poserons la question de savoir comment on peut lutter contre l'occurrence de la souffrance. Dans le sixième chapitre, nous nous tournerons vers les arts afin de déterminer s'ils peuvent jouer un rôle positif dans la lutte contre une société répressive avant de tenter, dans le septième chapitre, de trouver les autres moyens d'une politique émancipatrice.

CHAPITRE VI

L'ART, EST-IL MORT ?

„Nur in der Kunst hat die bürgerliche Gesellschaft die Verwirklichung ihrer eigenen Ideale geduldet und sie als allgemeine Forderung ernst genommen. Was in der Tatsächlichkeit als Utopie, Phantasterei, Umsturz gilt, ist dort gestattet. In der Kunst hat die affirmative Kultur die vergessenen Wahrheiten gezeigt, über die im Alltag die Realitätsgerechtigkeit triumphiert. Das Medium der Schönheit entgiftet die Wahrheit und rückt sie ab von der Gegenwart. Was in der Kunst geschieht, verpflichtet zu nichts.“

(Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*)¹⁹⁹

Il n'existe aucune question à laquelle Adorno se serait plus profondément intéressé que celle de la pertinence de l'art dans la société contemporaine. Il fallait se demander si les arts peuvent survivre à l'émergence de l'industrie culturelle, et si oui, comment ? Comment peut-on évaluer le rôle de l'art en tant que partie intégrante de la culture bourgeoise dans les cataclysmes historiques ? Qu'est-ce que la réponse esthétique à des problèmes politiques ? Est-il possible que l'art soit mort ? Quand Adorno pose les questions similaires, ce qu'il veut savoir ce n'est pas s'il existera encore des œuvres artistiques ; il n'a pas le moindre doute sur le fait que la production artistique ne disparaîtra pas. La mort de l'art signifie quelque chose d'autre, comme c'était également le cas chez Hegel²⁰⁰ et Danto.²⁰¹ Dans le pire des cas, il existera, tel un fétichisme, l'industrie culturelle ayant besoin d'œuvres artistiques et des personnages excentriques qui les produisent. La question qui s'avère beaucoup plus intéressante est de savoir si l'art peut se renouveler ; si l'art peut encore être une des formes d'expression adéquates de la situation sociohistorique de l'existence humaine. Il est donc bien clair qu'en parlant de la mort de l'art il reste bien plus proche de Hegel que de Danto, parce qu'il ne pense pas que la création artistique puisse être analysée dans son autonomie pure. Avant de chercher la réponse à la question de la mort de l'art, il peut s'avérer important de clarifier la distinction adornienne entre un produit de la

¹⁹⁹ H. MARCUSE, « Über den affirmativen Charakter der Kultur, » in *Kultur und Gesellschaft I* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1999), p. 112.

²⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989), p. 23.

²⁰¹ A. C. DANTO, *After the End of Art* (Princeton University Press : 1998).

« culture de masse » et une œuvre d'art, parce que Adorno a été fort critiqué pour son snobisme.

Il est assez évident qu'une distinction entre une forme dite « authentique » de l'art et une forme fétichiste de « culture de masse » semble assez élitiste. Selon Adorno, si l'art existe en tant qu'expression véritable d'une culture, il doit être démocratique et émancipatoire. D'un autre côté, la culture de masse renforce la répression sociale de l'individu. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Après Bourdieu,²⁰² nous savons pertinemment que la connaissance de l'art est un privilège social. Il faut en effet avoir beaucoup de capital culturel pour être capable d'apprécier une œuvre d'art. L'art aide l'asymétrie du pouvoir à se perpétuer en renforçant la classe plus élevée. Il n'y a pas grand monde qui dispose de suffisamment de capital culturel qui lui permette d'interpréter une peinture de Malevitch. Néanmoins, presque tout le monde dispose de suffisamment de capital culturel pour comprendre *Les Simpsons*. Adorno était parfaitement au courant de cela, mais ce n'est pas la véritable question. Il est irréfutable que le système universitaire des États-Unis aide à renforcer les inégalités entre les riches et les pauvres. Pourtant, ce n'est pas l'université en tant que telle qui est antidémocratique, mais plutôt son accès. Le cas de l'art est similaire. Adorno ne pense pas que le public de l'art serait *a priori* limité. En effet, tout le monde est potentiellement capable de le comprendre, pour autant que la société lui fournisse une connaissance suffisante. Par ailleurs, l'art joue un rôle important dans l'autonomisation de l'individu, lui permettant de s'éloigner de la significativité de la culture, de la déconstruire et de la critiquer. Il rend ce qui va de soi visible en le remettant en question. Il est vrai que la culture de masse exige moins de capital culturel, mais la production des produits de la culture industrielle est interconnectée avec la production économique inégalitaire. Il suffit de nous rappeler le fameux cas du t-shirt « féministe » portant le slogan « This is what a feminist looks like » qui a coûté 45 livres, alors que les ouvrières féminines qui l'ont produit n'ont gagné que 62 centimes par heure.²⁰³ Par ailleurs, le produit de la culture industrielle est beaucoup plus accessible parce qu'il ne frustre pas beaucoup l'horizon des attentes du

²⁰² P. BOURDIEU, *La distinction : Critique sociale du jugement* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1979).

²⁰³ *Feminist T-shirts worn by politicians allegedly made in sweatshop conditions*, *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2014/nov/02/fawcett-society-feminist-t-shirts-allegedly-sweatshop-conditions>

consommateur. Il renforce le tissu de la significativité culturelle préalable.²⁰⁴ Les produits de la culture de masse font une promesse fausse : ils montrent la possibilité du bonheur, qui n'est pas vraiment accessible pour les individus, et en le faisant, ils l'empêchent de devenir autonome, renforçant ainsi la répression sociétale.²⁰⁵

En quoi consiste donc la crise de l'art ? Adorno s'intéresse principalement à la crise immanente de l'art et non aux faits extérieurs comme la diminution du nombre de personnes qui sont assez cultivées pour être en mesure d'interpréter une œuvre d'art. La crise immanente de l'art concerne l'expérience métaphysique d'Auschwitz. C'est en 1949 qu'il en parlera pour la première fois dans son article *Kulturkritik und Gesellschaft* en énonçant qu'« [...] écrire un poème après Auschwitz est barbare [...] ».²⁰⁶ À l'époque, il n'est pas clair pour lui non plus quel devrait être le rôle de l'art après un tel cataclysme historique, il n'a pas encore une réponse bien élaborée. Dix ans plus tard, en 1959, dans le texte *Zur Schlußszene des Faust*, il revient sur cette question,²⁰⁷ sans toutefois la clarifier. C'est en 1961, dans l'article *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, qu'il devient clair qu'il existe une forme d'expression artistique qui réussit à exprimer l'expérience post-Auschwitz : il apprécie beaucoup *l'Endgame* parce qu'il pense que le drame de Beckett a trouvé la forme adéquate pour parler de l'expérience historique de l'existence humaine.²⁰⁸ En 1962, dans son essai intitulé *Engagement*, il évoque une situation paradoxale concernant l'art qui montre qu'il ne pense pas que ce dernier soit mort. En fait, bien que l'art se trouve dans une situation impossible, Adorno insiste sur sa nécessité. Il pense en effet que jusqu'au moment où la souffrance humaine disparaître du monde, l'art a la tâche importante d'exprimer cette souffrance.²⁰⁹ Cela devient la réponse définitive d'Adorno à la crise de l'art : l'art doit révéler la souffrance. Il en parle en 1963 dans son cours universitaire sur le

²⁰⁴ Th. W. ADORNO, « On the fetish character, » *op. cit.*, 55.

²⁰⁵ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie, » *op. cit.*, 345.

²⁰⁶ Th. W. ADORNO, *Prismes. Critique de la culture et de la société* (Paris : Payot, 2003), p. 26.

²⁰⁷ Th. W. ADORNO, « Zur Schlußszene des Faust, » in *Noten zur Literatur [GS XI]*, p. 129.

²⁰⁸ Th. W. ADORNO, « Versuch das Endspiel zu verstehen, » *op. cit.*, p. 311.

²⁰⁹ Th. W. ADORNO, « Engagement, » in *Noten zur Literatur [GS XI]*, pp. 422–423.

concept et problèmes de la métaphysique,²¹⁰ dans la *Dialectique négative*, paru en 1966,²¹¹ ainsi que dans son livre posthume, la *Théorie esthétique*.²¹²

Il est important de souligner que l'expression de la souffrance n'est pas seulement une perspective moralisatrice selon laquelle l'art doit compenser la perte du passé. Ce n'est pas à nos morts que nous devons le consacrer, mais bien au présent et à l'avenir. L'ouvrage d'art en tant qu'expression de la souffrance peut nous éloigner de notre rationalité, de notre savoir conceptuel. La souffrance est quelque chose qui ne peut être réduit aux concepts, qui montre que l'abstraction conceptuelle qui subsume tous les phénomènes sous les concepts ne rend pas justice à la particularité non-conceptuelle. Ce qui est spécifique pour l'art, c'est qu'il nous permet de critiquer la connaissance discursive en nous montrant que la particularité est réprimée par notre conceptualité. Quand Adorno parle de la situation post-auschwitzienne de l'art, il ne limite pas cette période historique aux événements de *Troisième Reich*. Nous avons déjà vu dans le premier chapitre qu'il utilise le mot « Auschwitz » comme une métonymie pour se référer à une période historique beaucoup plus générale. Par conséquent, les lectures qui essaient de comprendre les dilemmes adorniennes concernant l'art en tant que réflexion à la Shoah ont tort.²¹³

Ce qui est problématique pour Adorno ce n'est pas la question du comment on peut thématiser la vie humaine dans les camps de la mort. Bien qu'il trouve cette question intéressante, Adorno ne se focalise pas sur ce problème esthétique, la crise de l'art étant bien plus radicale. Il s'agit en effet beaucoup plus d'un problème de la forme

²¹⁰ Th. W. ADORNO, *Metaphysik : Begriff und Probleme [NS IV.14]*, pp. 172–174.

²¹¹ « La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. » Dn, p. 284.

²¹² « La souffrance est étrangère à celle-ci [à la connaissance rationnelle], elle peut la définir en la subsumant en faire un moyen d'apaisement, mais elle ne peut guère l'exprimer par son expérience : cela qualifierait d'irrationnelle. La souffrance, réduite à son concept, demeure muette et sans conséquences, on peut l'observer dans l'Allemagne post-hitlérienne. [...] L'obscurcissement du monde rationalise l'irrationalité de l'art ; monde radicalement assombri. Ce que les ennemis de l'art nouveau, avec un instinct plus juste que ses apologistes anxieux, appellent sa négativité, est la substance même de ce que la culture établie a refoulé. Le refoulement attire. Dans le plaisir du refoulé l'art reçoit en même temps le malheur, le principe refoulant, au lieu de se contenter de protester en vain. En exprimant le malheur par l'identification, il anticipe sa perte de puissance. C'est cela, et non la photographie du malheur ou la fausse béatitude, qui circonscrit la position d'un art actuel authentique vis-à-vis de l'objectivité devenue ténèbres. Toute autre attitude se convainc, par son caractère douceâtre, de sa propre fausseté. » Te, pp. 32-33.

²¹³ Par exemple : M. ELAINE, « Re-reading Adorno : The 'after-Auschwitz' Aporia, » *Forum* 2(2016) : pp. 1–18.

d'expression artistique que d'un problème de contenu, même s'il n'est pas possible de séparer mécaniquement la forme et le contenu d'un ouvrage artistique. Afin de comprendre cela, il peut être utile de se rappeler la tradition hégélo-lukácsienne de la philosophie de l'art. Selon cette tradition, il faut regarder l'art comme quelque chose qui est en communication avec la société, les ouvrages d'art n'étant pas les créations d'un génie qui serait indépendant des discours sociétaux. Les conditions sociohistoriques sont des parties constitutives de l'ouvrage artistique. Même le concept d'art est un concept historique, il subit des changements importants au cours de l'histoire humaine.²¹⁴ Il s'agit d'une pratique sociétale à travers laquelle une culture spécifique (ou l'esprit objectif chez Hegel)²¹⁵ se comprend. Ainsi, si la culture qui produit l'art subit des changements radicaux, l'art ne peut rester le même. Le changement de la culture ne se traduit pas ici par des changements locaux et superficiels, mais par la transformation de la structure de l'expérience humaine, de la relation entre l'être humain et le monde.

Lukács a développé une telle théorie dans son livre *Die Theorie des Romans*. Adorno n'avait que 16 ans quand il lut ce livre, qui a profondément influencé sa pensée, pour la première fois.²¹⁶ *La théorie du roman* développe une méthode spécifique d'analyse de l'art. Peter Szondi, un chercheur en littérature très proche de l'école de Francfort appelle cette méthode « l'analyse historique de la sémantique de forme » (*historische Formsemantik*)²¹⁷ selon laquelle chaque période sociohistorique crée une épistémè bien spécifique, une certaine manière de penser et de représenter le monde. Les cadres discursifs déterminent la structure de la constitution de l'expérience humaine, ce qui influence également la forme des ouvrages artistiques. L'exemple de

²¹⁴ « L'art puise son concept dans la constellation de moments qui se transforment historiquement et se ferme ainsi à la définition. [...] La définition de ce qu'est l'art est toujours donnée à l'avance par ce qu'il fut autrefois, mais n'est légitimée que par ce qu'il est devenu, ouvert à ce qu'il veut être et pourra peut-être devenir. Tandis qu'il faut maintenir sa différence par rapport à la simple emprise, celle-là cependant se modifie en soi qualitativement. Bien des œuvres, telles les représentations culturelles, se métamorphosent en art à travers l'histoire alors qu'elles n'en étaient pas, et beaucoup d'œuvres d'art n'en sont plus. [...] L'art ne peut être interprété que par la loi de son mouvement, non par des invariants. Il se détermine dans le rapport à ce qu'il n'est pas. Ce qu'il y a en lui de spécifiquement artistique doit être déduit, relativement au contenu, de son *autre*. » Te, pp. 10–11.

²¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, op. cit., p. 28.

²¹⁶ S. MÜLLER-DOOHM, *Adorno : A Biography*, traduit par Rodney Livingstone (Cambridge : Polity Press, 2005), p. 36.

²¹⁷ P. SZONDI, « Theorie des modernen Dramas (1880-1950), » in *Schriften I* (Suhrkamp Verlag : Berlin, 2011), pp. 9–148.

Lukács est celui du chœur dramatique. Lorsque l'individu se trouve dans une société individualisée, lorsqu'il se trouve dans la condition de « sans-abri transcendantal » (*transzendente Obdachlosigkeit*), le chœur dramatique perd sa pertinence. Selon Lukács, l'incroyable popularité du roman dans la modernité a des raisons semblables parce que la forme de roman reflète sur l'expérience moderne de l'individu solitaire qui cherche la significativité de sa vie et du monde.²¹⁸

L'histoire est par conséquent immanente à l'art et l'art est déterminé par les conditions sociohistoriques. Il est important de souligner que pour Adorno cela ne signifie pas que les œuvres d'art ne soient pas singuliers et particuliers. Il parle d'un caractère double de l'art (*Doppelcharakter der Kunst*) qui est à la fois hétéronome et autonome.²¹⁹ Il est possible de surmonter ce paradoxe. Adorno reconnaît que les ouvrages d'art ont besoin de la réalité empirique, mais seulement afin de la nier.²²⁰ La liberté de l'art qui garantit la singularité d'ouvrage artistique consiste en le fait que l'ouvrage d'art est capable de subvertir les règles des discours sociétaux. Cela montre qu'il existe une possibilité profonde de l'engagement de l'art, qui est beaucoup plus générale qu'un message politique. Afin de mieux comprendre cela, il est utile de revenir un moment sur Lukács.

Ce qu'Adorno trouve particulièrement intéressant dans *La théorie du roman*, c'est la question : comment pouvons-nous comprendre l'art d'un point de vue moral ? L'intention originale de Lukács fut d'écrire une monographie sur Dostoïevski. Ce que nous connaissons comme le texte de *La théorie du roman* aurait dû être une introduction à cette monographie. Lukács voulait écrire dans une forme dialogique, mais il a finalement décidé d'abandonner cette idée.²²¹ Pourtant, comme Ottó Hévízi – un des lecteurs du livre – l'a démontré, il est toutefois possible de trouver quelques

²¹⁸ Gy. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, op. cit., p. 32.

²¹⁹ « Le caractère ambigu [*der Doppelcharakter*] de l'art comme autonome et comme fait social se répercute constamment sur le champ de son autonomie. [...] Les couches fondamentales de l'expérience qui motivent l'art sont apparentées au monde matériel devant lequel elles refluent subitement. Les antagonismes non résolus de la réalité s'impriment à nouveau dans les œuvres d'art comme problèmes immanents de leur forme. C'est cela, et non la trame des moments objectifs, qui définit le rapport de l'art à la société. [...] La liberté des œuvres d'art, dont se glorifie leur conscience de soi et sans laquelle ces œuvres n'existeraient pas, se trouve être la ruse de leur raison. Tous leurs éléments les enchaînent à ce qu'elles ont la chance de survoler, et à ce dans quoi, elles menacent à tout moment de sombrer à nouveau. [...] L'art est pour soi et ne l'est pas : il manque son autonomie mais non pas ce qui lui est hétérogène. » Te, pp. 16–17.

²²⁰ Th. W. ADORNO, « Die Kunst und die Künste, » op. cit., p. 448.

²²¹ Gy. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, op. cit., pp. 5–6.

ruines de ce dialogue parce qu'il existe dans ce livre une tension cachée entre deux positions différentes concernant la légitimité morale de l'art.²²² Selon la première, ce dernier joue un rôle important dans les sociétés modernes, parce que l'ouvrage artistique est une totalité complète, c'est-à-dire un complexe parfait de significativité (*Sinnzusammenhang*) et en tant que tel, l'art nous promet que la totalité peut aussi être réalisée dans notre monde sociétal. Dans ce sens, l'art nous exhorte à transformer la société. Cependant, cette promesse semble être relativement suspecte. S'il est une totalité complète, l'art peut aussi renforcer la dépolitisation des individus parce qu'il montre que la totalité est déjà là. Il ne faut contempler l'art que pour atteindre le bonheur humain (cette idée est parallèle à la critique marcusienne que nous avons brièvement abordée dans la devise du chapitre et qui parle du caractère affirmatif de l'art).²²³

Pourquoi ces pensées sont-elles si importantes pour Adorno ? Comme nous l'avons déjà constaté, la crise post-auschwitzienne de l'art consiste en un problème de forme, l'art devant trouver une forme adéquate pour exprimer la souffrance. Dans cette situation, il faut reconsidérer l'idée esthétique selon laquelle un ouvrage artistique doit être une totalité. Dans la *Minima Moralia*, Adorno admet que : « La mission actuelle de l'art est d'introduire le chaos dans l'ordre. »²²⁴ Selon Adorno, il est possible d'écrire des chefs-d'œuvre après Auschwitz. Brecht,²²⁵ Beckett²²⁶ ou Celan l'ont d'ailleurs fait. Pourtant, une période de l'art est finie, les œuvres d'art doivent trouver une nouvelle forme. La forme paradigmatique de l'expression artistique fut le roman dans la modernité qui a cherché une totalité raisonnable de la significativité du monde. Une telle demande est cependant devenue illusoire, les revendications de la prochaine forme artistique ne pouvant être similaires. Bien sûr, avec l'évolution des formes

²²² Cf. O. HEVIZI, « Kísértethistóriák : Bolyongás Lukács 'Regényelmélet'-ében » *Holmi* 2007(9) : pp. 1183–1199.

²²³ Th. W. ADORNO, « Die Kunst und die Künste, » *op. cit.*, pp. 448–449.

²²⁴ MM, 207.

²²⁵ « Brecht, qui dans la situation de l'époque avait encore à faire avec la politique, et non pas avec son succédané, dit un jour à peur près ceci : s'il était sincère avec lui-même, le théâtre l'intéressait au fond davantage que la transformation du monde. Un tel avenu constituerait le meilleur correctif pour un théâtre qui, aujourd'hui, se confond avec la réalité, comme les *happenings* mis en scène par certains activistes interfèrent apparence esthétique et réalité. À qui ne voudrait pas être en reste par rapport à cet aveu volontaire et audacieux de Brecht, tout ce qui aujourd'hui se présente le plus souvent comme *praxis* apparaît suspect, dépourvu de talent. » Th. W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique, » *op. cit.*, p. 293.

²²⁶ Th. W. ADORNO, « Versuch das Endspeil zu verstehen, » *op. cit.*

artistiques, les stratégies de l'interprétation de l'art doivent changer aussi. L'art n'est plus là pour devenir un sujet de la contemplation. Si tel était le cas, il pourrait trouver une mission importante dans les sociétés post-auschwitziennes : exprimer la souffrance afin de subvertir la rationalité moderne. Dans ce sens, la création des œuvres d'art peut être une pratique éthique et politique. Dans le chapitre suivant, nous nous poserons la question de savoir s'il existe d'autres pratiques émancipatrices selon la philosophie adornienne.

CHAPITRE VII

UNE POLITIQUE DE LA NON-IDENTITE

The people is one. [...] The multitude, by contrast, is not unified but remains plural and multiple. This is why, according to the dominant tradition of political philosophy, the people can rule as a sovereign power and the multitude cannot. The multitude is composed of a set of singularities- and by singularity here we mean a social subject whose difference cannot be reduced to sameness, a difference that remains different. [...] The multitude, designates an active social subject, which acts on the basis of what the singularities share in common. [...] The multitude is an internally different, multiple social subject whose constitution and action is based not on identity or unity (or, much less, indifference) but on what it has in common.

(Michael Hardt et Antonio Negri : *Multitude*)²²⁷

Adorno n'a jamais développé une théorie bien élaborée de la pratique politique. Selon lui, il est même possible qu'il n'existe aucun moyen efficace de résister à la répression biopolitique de la société. Il fut sceptique envers la politique actionniste. Il a même demandé à la police d'intervenir quand les étudiants ont occupé les salles de l'université en 1968. D'après Adorno, toutes les théories politiques qui envisagent de lutter contre la totalité répressive en l'échangeant avec une autre totalité, une totalité « plus juste », restent emprisonnées dans une fausse manière de penser, dans la pensée identitaire qui est responsable de la répression sociétale moderne. Adorno nous suggère de trouver un autre chemin de la négativité. La politique démocratique doit abandonner l'idée d'une totalité bien ordonnée. Il faut plutôt apprécier la particularité irréductible. La politique émancipatrice ne peut favoriser l'universel envers le particulier. Bien au contraire, il faut baser notre pratique politique sur la différence, sur la non-identité. Dans ce sens, il est possible de reconstruire une politique radicale et émancipatrice qui a gardé sa pertinence jusqu'à l'heure actuelle.²²⁸ Un exemple éminent pour illustrer cela est le livre intitulé *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*, paru en 2009 et édité par John Holloway, Fernando Matamoros et Sergio Tischler. Il s'agit d'une collection d'ouvrages politiques écrits par des penseurs - qui ne sont pas forcément des spécialistes de la philosophie adornienne -, mais qui y

²²⁷ M. HARDT et A. NEGRI, *Multitude : War and Democracy in the Age of Empire* (New York : The Penguin Press, 2004), pp. 99-100.

²²⁸ A. WILDING, « Pied pipers and polymaths : Adorno's Critique of Praxisism, » in *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*, édité par John Holloway, Fernando Metamoros et Sergio Tischler (London : Pluto Press, 2009), p. 36.

trouvent toutefois une source d'inspiration.²²⁹ Dans ce chapitre nous poursuivons un objectif similaire, celui de défendre la thèse selon laquelle la reconstruction des textes politiques d'Adorno nous permet de retrouver la possibilité d'une pratique politique émancipatrice. Afin de le montrer, il serait utile de commencer avec une citation de la *Minima Moralia* qui traite la question de la société émancipée. Depuis que ces idées sont d'une grande importance quand il s'agit de comprendre la pensée politique adornienne, nous voudrions citer un passage un peu plus long :

L'utopie abstraite n'a que trop facilement tendance à s'accorder avec les penchants les plus retors de la société. Tous les hommes se ressemblent : c'est justement ce que cette dernière ne demande qu'à entendre. Pour elle, 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. [...] Et pourtant, une société émancipée ne serait pas un État unitaire, mais la réalisation de l'universel dans la réconciliation des différences. Aussi une politique qu'intéresserait encore sérieusement une telle société devrait-elle éviter de propager – même en tant qu'idée – la notion d'égalité abstraite des hommes. [...] Si l'on assure à un Noir qu'il est parfaitement identique au Blanc alors que ce n'est évidemment pas le cas, on lui fait tort une fois de plus, sans se l'avouer. On l'humilie amicalement en lui appliquant des critères par rapport auxquels la pression des systèmes ne peut que le placer en état d'infériorité : être à la hauteur de ces systèmes serait d'ailleurs d'un mérite douteux. Les partisans de la tolérance unitaire ont toujours tendance à s'opposer à tout groupe qui ne s'adapte plus [...]. Le *melting pot* avait été instauré par un capitalisme industriel effréné. L'idée de s'y trouver pris évoque le martyr, non la démocratie.²³⁰

Il est donc évident que la pensée politique ne peut se baser sur l'identité abstraite des individus. Seule une société qui ne traite pas la différence et la particularité des citoyens comme une menace à éliminer afin de garantir la stabilité du gouvernement, mais qui cherche à les apprécier et à les réconcilier, peut être considérée comme une société démocratique. La gouvernance qui pense à réaliser l'égalité des êtres humains en les traitant comme des atomes abstraits ne fait que perpétuer les inégalités existantes. Il faut baser notre politique sur la situation réelle et être sensible aux asymétries qui composent le tissu du pouvoir. C'est pour cette raison qu'Adorno, dans

²²⁹ J. HOLLOWAY, F. MATAMOROS, S. TISCHLER (éds.), *Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism* (London : Pluto Press, 2009). Zs. KAPELNER, « Negativitás és politikai cselekvés Žižeknél és Adornónál, » *Elpis*, 2018(1) : pp. 95–106.

²³⁰ MM, pp. 99–100.

une conférence universitaire en 1968, énonce que la pratique politique ne peut avoir qu'un seul principe, celui de la solidarité.²³¹ Dans ce contexte, il pense que nous pouvons envisager la relation entre la mère et son enfant comme un exemple utopique pour toutes les relations humaines.²³² Cette relation montre qu'il est possible d'accepter et d'apprécier autrui, pas seulement pour sa différence, mais bien en raison de sa particularité. D'après Adorno, seule une société qui se base sur la solidarité, est capable de construire une multitude qui ne diminue pas la particularité de ses citoyens. Il est important de souligner que la communauté démocratique n'est pas une masse (*Masse*) anonyme et homogène, mais une multitude qui donne lieu pour une hétérogénéité immanente.²³³ Pour Adorno, l'acteur politique est donc le particulier, le non identitaire.

Cette idée est importante si on cherche la possibilité d'une pratique politique émancipatrice. Il s'agit d'une idée populaire de la politique de gauche, même de nos jours (on peut penser ici par exemple à Nancy Fraser, Chantal Mouffe ou à Ernesto Laclau) selon laquelle la politique doit être populiste dans le sens où elle doit créer une communauté politique unitaire. Cet acteur collectif est le peuple qui est victime de la répression biopolitique.²³⁴ Selon cette vue, la politique émancipatrice doit donc créer la communauté du peuple en tant que communauté symbolique afin de faciliter les changements politiques.

Il est important de souligner que la position tenue par Adorno est exactement contraire à cela. Il pense en effet que la répression biopolitique représente un tissu complexe qui ne peut être réduit à une logique binaire, celui des victimes et des bénéficiaires. Il existe une pluralité des répressions qui sont interconnectées les unes avec les autres. Nous ne trouvons pas de micro-mécanismes et d'idéologies semblables quand nous regardons la répression des femmes, des noirs ou des minorités sexuelles. La répression biopolitique ne peut être réduite à la distinction entre les amis et les ennemis parce que nous sommes à la fois des victimes et des bénéficiaires de la société.

²³¹ Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., p. 78.

²³² « L'ordre collectiviste à la montée duquel on assiste n'est qu'une caricature de la société sans classe : la liquidation de l'individu bourgeois à laquelle il procède, c'est aussi celle de l'utopie que nourrissait l'amour maternel. » MM, p. 19.

²³³ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie, » op. cit., p. 345.

²³⁴ Zs. KAPÉLNER, *Populizmus és a nép mítosza*, 20.04.2018, <https://merce.hu/2018/04/20/populizmus-es-a-nep-mitosza/>

Or, un homme noir se trouve dans une situation ambiguë : il est favorisé par la patriarchie mais en même temps défavorisé par sa couleur de peau. Pour Adorno, il est très important, dans l'éducation des individus, de les amener à une autoréflexivité.²³⁵ Il faut en effet que l'individu puisse comprendre sa situation complexe dans la société, qu'il sache quels mécanismes sociaux définissent sa position en tant qu'acteur de la société. Il doit savoir comment se passent les processus de la subjectivation dans la biopolitique moderne afin d'être en mesure d'y résister. Seul un savoir critique va lui permettre de dévoiler les institutions disciplinaires, les vertus propagées par la société comme la froideur, etc. C'est un individu réflexif qui peut lutter effectivement contre la répression dans la société.²³⁶ Ici, Adorno se trouve assez proche de Foucault et de son idée concernant le « souci de soi ». Une réflexivité critique qui est soutenue par Adorno n'est pas seulement un moyen important d'élargir la liberté de l'individu, elle lui permet aussi de prendre conscience de la souffrance des autres. Cette réflexivité renforce donc la politique de la solidarité. Bien que le fonctionnement de la biopolitique moderne donne lieu à une structure complexe et hétérogène de la répression, la politique de la solidarité peut néanmoins être une force de la résistance. Elle ne crée pas un acteur collectif, celui de peuple, elle n'envisage pas d'effacer les différences existantes entre les individus afin de les unir dans une totalité abstraite qui réduit la complexité du pouvoir à une binarité. Pourtant, lorsque l'individu devient capable de se comprendre en tant que non-identité, en tant que quelque chose qui souffre sous la répression biopolitique, la possibilité de la pratique politique émancipatrice émerge.

Malgré les parallèles entre elles, la politique de la différence et la politique de la non-identité adornienne ne disent pas la même chose. Bien que la différence en tant que non-identité est importante pour Adorno, il ne pense pas qu'il serait possible de postuler seulement la différence en tant que telle, pas plus qu'il ne soit possible dans la politique d'affirmer immédiatement la différence. Il faut réaliser une pratique

²³⁵ « Ce qui est nécessaire, c'est que le sujet fasse retour sur lui-même. Il faut mettre en évidence les mécanismes qui produisent les hommes capables de telles actions, il faut leur montrer ces mécanismes et tenter d'empêcher qu'ils redeviennent ainsi en éveillant chez chacun la conscience de ces mécanismes. [...] Une éducation n'aurait de sens que si elle aboutissait à une réflexion critique sur soi. » Th. W. ADORNO, « Éduquer après Auschwitz, » *op. cit.*, p. 207.

²³⁶ « Si quelque chose peut aider à lutter contre la froideur qui est à l'origine de la catastrophe, c'est la connaissance de tout ce qui la conditionne effectivement et la tentative de prendre les devants sur le plan individuel pour agir contre ces conditions. » *Ibid.*, p. 217.

dialectique afin de libérer les individus. Leur particularité ne reste pas intacte, la subjectivation étant à la fois l'intégration de l'individu, son identification avec la normativité répressive de la société. Il faut donc avant tout libérer la différence en se focalisant sur les pratiques sociétales qui ne permettent pas à l'individu de vivre une vie autonome, qui uniformisent sa vie.²³⁷ Il faut dévoiler les mécanismes de la société qui « font mal » à l'individu.²³⁸ C'est une différence importante. Lorsque la politique de la non-identité se tourne vers les différentes formes de la répression, parce qu'elle pense que la société répressive ne nous permet pas de nous référer à la différence immédiatement, la politique de la différence pense qu'il est possible de trouver une nouvelle forme de vie. Selon cette politique il est possible, ici et maintenant, de définir positivement une société démocratique.²³⁹ Selon Adorno, il faut commencer d'une manière négative en se débarrassant de la biopolitique répressive pour retrouver la possibilité de former positivement des revendications politiques.²⁴⁰

La politique adornienne n'est autre qu'une politique de la résistance.²⁴¹ Les actions politiques doivent avoir pour objectif la destruction du pouvoir, ou du moins son affaiblissement.²⁴² Une vie de résistance n'est pas la même qu'une vie « juste », mais elle est sa condition *sine qua non*. James Gordon Finlayson, dans son article *Adorno On the Ethical and The Ineffable* parle des trois vertus qui sont importantes dans la pensée adornienne bien qu'Adorno ne les mentionne pas explicitement.²⁴³ Il s'agit de la maturité (*Mündigkeit*), de la modestie (la capacité d'individu de reconnaître ses limites) et de la chaleur de l'âme, d'un cœur ouvert à la souffrance des autres.²⁴⁴ Ce n'est pas uniquement le fait que Finlayson ait raison d'insister sur ces trois vertus, nous pouvons y ajouter qu'Adorno parle de manière très explicite de trois vertus

²³⁷ Th. W. ADORNO, « Gesellschaft, » *op. cit.*, p. 19.

²³⁸ Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, *op. cit.*, pp. 65-66.

²³⁹ J. HOLLOWAY, F. MATAMOROS, S. TISCHLER, « Negativity and Revolution : Adorno and Political Activism, » in *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism* (London : Pluto Press, 2009), pp. 5-6.

²⁴⁰ J. HOLLOWAY, « Negative and Positive Autonomism : Or Why Adorno ? Part 2, » in *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*, édité par John Holloway, Fernando Metamoras et Sergio Tischler (London : Pluto Press, 2009), p. 98.

²⁴¹ J. HOLLOWAY, F. MATAMOROS, S. TISCHLER, « Negativity and Revolution : Adorno and Political Activism », *op. cit.*, p. 8.

²⁴² Th. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*, *op. cit.*, pp. 248-249.

²⁴³ J. G. FINLAYSON, *Adorno on The Ethical and The Ineffable*. Manuscript. users.sussex.ac.uk/~jgf21/research/AEI.rtf

²⁴⁴ *Ibid.*, 7-9.

identiques : la maturité,²⁴⁵ l'autoréflexivité²⁴⁶ et la solidarité.²⁴⁷ Toutefois, ces dernières ne sont pas pour Adorno des vertus positives en ce sens qu'elles ne réalisent pas le bien immédiatement. Elles sont par conséquent davantage des vertus négatives, les vertus de la résistance qui peuvent préparer la société à l'émergence du bien. Fabian Freyenhagen a critiqué ce point de vue dans son article *Adorno's Ethics Without the Ineffable* parce qu'il estime qu'il ne serait pas possible de parler des vertus anhistoriques d'après la philosophie adornienne. Il est pourtant clair que ces vertus négatives ne définissent pas des normes anhistoriques du comportement humain.²⁴⁸ Elles ne sont applicables qu'ici et maintenant, dans ce contexte sociohistorique spécifique, quand la biopolitique répressive ne nous permet plus que la résistance.

Selon Adorno, l'éducation est un point clé sans lequel ces vertus ne pourraient pas émerger. Dans l'article *Tabus über dem Lehrberuf*, il souligne qu'elle est l'école qui est principalement responsable de la « débarbarisation » (*Entbarbarisierung*) de l'humanité.²⁴⁹ Afin d'atteindre cet objectif, il faut démocratiser l'éducation, les différents participants de l'éducation (les professeurs et les élèves) devant se considérer les uns les autres comme des partenaires. L'école n'est pas là pour enseigner les informations mortes qui se trouvent dans les encyclopédies, elle est beaucoup plus que cela. C'est en effet un forum social qui permet des interactions entre les êtres humains afin qu'ils puissent être en mesure de communiquer leurs peurs, leurs incertitudes, leurs émotions. Il faut reconsidérer le rôle de l'école. Au lieu de montrer aux élèves comment ils peuvent réprimer leurs émotions et devenir froid, l'école doit leur montrer comment trouver un moyen de les communiquer aux autres. Le professeur doit montrer un exemple positif. Bien qu'il soit tenu d'être conséquent et juste, il ne doit cacher ni son humanité ni sa fragilité. La tâche la plus importante de l'éducation n'est pas de demander aux élèves de mémoriser une importante quantité d'informations incontestables, mais plutôt de les encourager à poser des questions et

²⁴⁵ Th. W. ADORNO « Kritik. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II* [GS X.2], p. 785. Th. W. ADORNO, « Wozu noch Philosophie, » *op. cit.*, p. 470. Th. W. ADORNO, « Freizeit, » *op. cit.*, p. 655. Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie, » *op. cit.*, p. 345.

²⁴⁶ Th. W. ADORNO, « Kritik, » *op. cit.*, p. 785. Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz, » *op. cit.*, p. 676.

²⁴⁷ Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, *op. cit.*, p. 78. et MM, pp. 48–49.

²⁴⁸ F. FREYENHAGEN, « Adorno's Ethics Without the Ineffable, » *Critical Theory of the Contemporary*, 2011(155) : pp. 127–149.

²⁴⁹ Th. W. ADORNO, « Tabus über dem Lehrberuf, » In *Kulturkritik und Gesellschaft* [GS X], pp. 672–673.

exprimer ses remarques critiques. Selon Adorno, c'est la réflexivité critique qui est la précondition la plus importante d'une démocratie. Sans une culture de la critique, il n'existe aucune société démocratique.²⁵⁰ La réflexivité critique réclame un certain degré de maturité,²⁵¹ une faculté de l'individu à se poser ses propres questions et à trouver ses propres réponses, une capacité de ne pas affirmer tout ce qui lui a été suggéré par la société.²⁵²

Bien que l'éducation du système scolaire soit un facteur important dans la démocratisation de la société, il ne suffit pas à lui seul, et certainement pas à la campagne. Il est important de prendre conscience que les élèves des grandes villes ont accès à des opportunités différentes que celles dont disposent les élèves résidant à la campagne. Adorno souligne qu'il faut être bien au courant des différentes asymétries du pouvoir afin de récompenser ceux qui ne se trouvent pas dans une situation favorable. La pratique politique doit être sensible au contexte concret dans la société. Dans ce cas, la politique de la solidarité nous encourage à aider les élèves qui n'ont pas la possibilité de bénéficier d'une éducation de haut niveau. Adorno suggère, par exemple, de créer un groupe des bénévoles parmi les citoyens des grandes villes qui seraient disposés à consacrer ne fut-ce qu'une partie de leur temps libre à voyager pour y dispenser gratuitement certains cours gratuits aux enfants des campagnes.²⁵³ Adorno insiste sur le fait que dans les sociétés modernes, les individus sans capital de connaissance ne peuvent pas avoir une existence stable. Par ailleurs, Adorno espère que de telles pratiques de solidarité peuvent donner un bon exemple et encourager les gens à s'organiser pour lutter contre d'autres formes du fonctionnement discriminatoire de la société.

²⁵⁰ Th. W. ADORNO, « Kritik », *op. cit.*, p. 785.

²⁵¹ Th. W. ADORNO, « Résumé über Kulturindustrie », *op. cit.*, p. 345.

²⁵² Th. W. ADORNO, « Vorlesung über Negative Dialektik », *op. cit.*, p. 157.

²⁵³ « Et le système normal de l'école primaire qui pose souvent nombre de problèmes [das normale, auf dem Land vielfach sehr problematische Volksschulsystem] ne suffit pas à modifier cet état des choses. Je verrais bien toute une série de possibilités. L'une d'entre elles serait – et j'improvise – de prévoir des émissions de télévision qui tiennent compte des points névralgiques de cet état des consciences. Puis, j'imaginerais bien la formation de groupes mobiles d'éducation, composés de volontaires, qui se rendraient à la campagne, et que dans des discussions, des cours, et un enseignement complémentaire, les lacunes les plus dangereuses soient comblées. Je n'ignore pas que tels individus auront du mal à se faire aimer. Mais il se formera néanmoins un petit cercle autour d'eux qui suivra, et c'est de là que tout pourrait partir. » Th. W. ADORNO, « Éduquer après Auschwitz », *op. cit.*, p. 210.

Ce qui est important ici, c'est le fait qu'Adorno parle des organisations de base (*grassroot organisations*). Il ne relève pas de la responsabilité de l'état d'établir une société démocratique, mais bien de celle de chaque citoyen. Bien qu'il soit important que les règlements centraux ne contredisent pas des principes de la démocratie, celle-ci ne vient pas « du haut », c'est-à-dire de l'état, mais des citoyens eux-mêmes qui doivent travailler pour une société juste, en étant responsables les uns des autres. Il faut que les citoyens contrôlent le fonctionnement démocratique de l'état. On ne peut en effet attendre de celui-ci qu'il réalise la démocratie. Il est donc indispensable que le citoyen d'une société démocratique agisse face aux inégalités constatées. Pourtant, la pratique politique émancipatoire n'est, selon Adorno, pas une pratique paternaliste. Nous ne devons pas prendre des décisions à la place de ceux qui sont moins privilégiés et ne sont donc pas « capables » de le faire. L'objectif de la pratique politique est d'aider les individus à surmonter leur déficit d'autonomie. La pratique émancipatoire renforce l'autonomisation de défavorisés en leur donnant les moyens nécessaires pour une réflexivité critique et une stabilité financière. Adorno suggère que de telles interventions visent à informer les citoyens sur le fonctionnement des médias qui peuvent s'avérer dangereux si les consommateurs ne sont pas en mesure de comprendre leurs messages.²⁵⁴ La compétence, que nous appelons « media literacy », c'est-à-dire la compétence de participer à la consommation et à la production d'un média de manière consciente, était déjà une compétence importante dans la période d'Adorno. Sans celle-ci, les citoyens peuvent en effet facilement être victimes de manipulation. La politique de la solidarité est une politique qui s'organise au niveau local : les citoyens sont en interactions les uns avec les autres, ils coopèrent afin de réaliser une pratique émancipatrice.²⁵⁵ Il s'agit d'un réseau décentralisé avec les acteurs autonomes et solidaires qui s'organisent volontairement pour surmonter les inégalités.

Mais que peut offrir la philosophie à cette pratique politique de la solidarité ? Adorno refuse catégoriquement que la philosophie serait capable de surmonter les antagonismes dans la société et qui pourrait donner une esquisse de la société

²⁵⁴ Th. W. ADORNO, « Fernsehen als Ideologie, » *op. cit.*, pp. 530–531.

²⁵⁵ D. ZADNIKAR, « Adorno and Post-Vanguardism, » in *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*, édité par John Holloway, Fernando Metamoras et Sergio Tischler, (London : Pluto Press, 2009), p. 84.

démocratique. Selon lui, la théorie ne doit pas proposer les idées qui transcendent la société existante. Ce n'est même pas possible.²⁵⁶ La « conscience révolutionnaire » n'est qu'une fiction fausse. Théorie et pratique forment une unité dialectique, c'est-à-dire une unité avec des tensions irréductibles.²⁵⁷ C'est la pratique qui est une source d'énergie (*Kraftquelle*) pour la théorie,²⁵⁸ ce qui signifie qu'aucune théorie ne peut dépasser la pratique. La réflexion politique est comme la chouette célèbre de Minerve, elle « ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit ». ²⁵⁹ La tâche de la réflexion n'est pas de déterminer la politique de l'avenir, mais de comprendre ce qui s'est passé dans le passé et ce qui se passe au présent. Ce n'est pas la théorie qui doit introduire la nouveauté radicale dans la société, mais la pratique politique. Les philosophes ne sont pas des porteurs du savoir seul. Les acteurs individuels sont responsables du renouvellement de l'ordre institutionnel de la société. C'est la pratique qui est la source du savoir politique dans le sens où le savoir politique est toujours *in statu nascendi*, il n'est jamais préalablement donné.

Cela ne signifie pas pour autant que la philosophie soit inutile. Elle peut en effet contribuer à la démocratisation de la société en renforçant l'autonomie des individus en les encourageant à être plus attentifs, plus critiques. La philosophie reste toujours un moyen important de la résistance politique,²⁶⁰ elle joue le rôle de facilitateur. Adorno pense que même ses propres œuvres comme les « Studien über Autorität und Familie », la « Authoritarian Personality » ou la « Dialektik der Aufklärung » ont eu une influence sur la société, bien qu'il n'eût pas des objectifs immédiatement politiques lorsqu'il a écrit ses textes.²⁶¹ Réaliser une société

²⁵⁶ A. R. BONNET, « Antagonism and difference : Negative dialectics and Poststructuralism in view of the critique of modern capitalism, » in *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*, édité par John Holloway, Fernando Metamoras et Sergio Tischler (London : Pluto Press, 2009), p. 45.

²⁵⁷ « Le dogme de l'unité de la *praxis*, contrairement à la doctrine à laquelle il se réfère, est non dialectique : il se contente d'usurper son identité là où seule la contradiction a quelque chance de devenir féconde. Alors que la théorie ne saurait être abstraite de l'ensemble du processus social, elle trouve en lui-même aussi son autonomie ; elle n'est pas seulement un moyen de la totalité, mais aussi un moment ; sinon elle ne serait jamais en mesure de résister à la contrainte de cette totalité. Le rapport de la théorie à la *praxis*, après que les deux se soient éloignées l'une de l'autre, c'est le renversement qualitatif, pas le passage, et encore moins la subordination. Elles sont dans un rapport de polarité. » Th. W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique, » *op. cit.*, p. 295.

²⁵⁸ Th. W. ADORNO, « Marginalien zu Theorie und Praxis, » *op. cit.*, p. 782.

²⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (Paris : Vrin, 1975), p. 59.

²⁶⁰ Th. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 148.

²⁶¹ « Dans les dernières décennies, les études sur l'*Autorité et la famille*, la *Personnalité autoritaire* ainsi que la *Dialectique de la Raison*, avec sa théorie très souvent hétérodoxe de la domination, furent

émancipatrice relève de la responsabilité de la pratique politique, mais la théorie politique peut sensibiliser les individus aux injustices sociétales en les tenant plus au courant de la manière dont fonctionne le régime biopolitique contemporain. Pourtant, ce n'est pas à la philosophie de décider comment il faut vivre, bien qu'elle puisse dévoiler la souffrance dans la société existante. C'est la pratique politique qui se base sur la non-identité et sur la solidarité qui peut nous aider à trouver les réponses positives. Il s'agit d'une auto-organisation des individus qui s'organisent de base et qui consacrent la pratique politique à l'autonomisation des victimes de la répression sociétale.

écrites sans visée pratique et exercèrent sans doute néanmoins quelque influence pratique. » Th. W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique, » *op. cit.*, p. 295.

CONCLUSION

L'objectif du présent travail était de proposer une réinterprétation de la pensée adornienne selon le point de vue de la biopolitique post-foucaldienne. Même si Vanessa Lemme a déjà signalé la possibilité d'une telle lecture, une telle approche fait toujours défaut aujourd'hui. Nous pouvons distinguer deux apports principaux d'une relecture biopolitique : d'un côté il est désormais possible de formuler de nouvelles réponses aux critiques de la pensée adornienne; d'un autre côté, une telle relecture peut contribuer à la compréhension contemporaine de la biopolitique. Afin d'évaluer le succès de notre démarche, il convient, tout d'abord, de revenir sur les principaux points de notre cheminement.

Le point central de l'introduction était de fournir une définition du concept de la biopolitique. Nous avons montré qu'il existe trois manières d'utiliser ce terme. Ces trois approches sont différentes à la fois au niveau méthodologique et au niveau théorique. La première est celle qui a émergé dans la première moitié du 20^{ème} siècle, et selon laquelle la société peut être envisagée comme un macro-organisme, en élargissant le modèle de l'organisme humain. La deuxième approche est apparue dans les sciences politiques anglophones : il s'agit d'une théorie naturaliste qui tente d'appliquer le savoir biologique à la compréhension de la politique. Finalement, la troisième manière d'utiliser le concept de la biopolitique provient de Foucault et de ses cours universitaires au Collège de France dans les années '70. Après avoir établi clairement la distinction entre ces différentes approches, il a été déterminé que nous utiliserions ce concept dans son sens foucaldien et post-foucaldien (dans ce dernier cas, nous nous sommes surtout référés à Agamben, Negri-Hardt, Esposito et à Preciado). D'après cette façon de conceptualiser la biopolitique, il est nécessaire de comprendre les changements structurels dans l'organisation du pouvoir à partir de l'histoire humaine. Ce qui est caractéristique de la politique moderne, c'est que la sphère du politique se focalise sur la production et reproduction de la vie (à la fois en tant que vie biologique, zoé, et en tant que vie sociale, bios) et de la mort. Cela signifie non seulement que le politique pénètre de nouveaux territoires - ainsi, par exemple, avoir ou ne pas avoir d'enfant devient une question centrale du discours politique - mais aussi que l'organisation du pouvoir prend une nouvelle forme. À ce point nous

nous sommes référé au concept foucaldien de la « conduite des conduites », afin de montrer que le pouvoir anonyme, omniprésent et décentralisé se manifeste surtout à travers de la normativité inhérente aux interactions et aux discours sociétaux. Cette idée a nous mené à la notion de « subjectivation ». Comme le mot l'implique, l'idée est qu'il n'est plus possible d'envisager le sujet comme une entité atomistique et préalablement donnée: il faut au contraire le considérer dans la dynamique de son apparition. Or, le sujet émerge dans et par son rapport avec la société, c'est-à-dire à partir des normes et des stratégies intra- et interpersonnelles. Finalement, nous avons montré que l'événement historique d'Auschwitz joue un rôle central dans la théorisation post-foucaldienne de la biopolitique.

C'est ainsi le problème d'Auschwitz qui a servi comme point de départ pour notre interrogation de la pensée adornienne. La pensée adornienne est en effet essentiellement tournée vers cet événement, son but principal étant de trouver une réponse philosophique aux phénomènes historiques des camps de la mort. Pourtant, Adorno ne pense pas que la compréhension d'Auschwitz pourrait se limiter à celle de la politique nazi, ou de la souffrance dans les camps de la mort. Il utilise en effet le concept d'Auschwitz dans un sens beaucoup plus large : il s'agit, pour lui, de l'évènement paradigmatique de la biopolitique moderne. L'attaque atomique de Hiroshima ou la guerre du Vietnam doivent être regardés, selon lui, comme des répétitions d'Auschwitz. C'est le concept d'Auschwitz, alors, qui révèle les caractéristiques de la nouvelle période de l'histoire humaine. C'est pourquoi nous ne pensons pas que les critiques qui condamnent la philosophie d'Adorno pour son eurocentrisme soient fondées. Dans le premier chapitre, nous avons souligné que les problèmes socio-politiques récents ont des racines épistémiques profondes. Adorno pense que la tradition de la pensée identitaire (*Identitätsdenken*) se trouve à la base du problème. Afin de critiquer cette manière de saisir le monde, nous avons analysé le concept de « non-identité » dans la philosophie adornienne mettant en lumière trois utilisations différentes du mot. À la fin du chapitre nous avons signalé, que nous pouvions trouver une similarité entre les analyses d'Adorno et ceux d'Esposito dans le sens où les deux penseurs envisagent l'événement historique d'Auschwitz comme un événement qui révèle la logique autodestructrice de la modernité. Adorno pense que l'auto-définition de la modernité manifeste déjà des tendances dangereuses. La

modernité, ou l'âge des Lumières, se considère elle-même comme maître de la nature, la nature et la civilisation étant deux concepts mutuellement antinomiques, qui donc ont besoin l'un de l'autre pour se définir. Adorno pense que selon cette dialectique, chaque minorité biologique, physiologique, nationale ou sociale peut être regardé comme porteur menaçant de la nature. Pourtant, une différence importante se trouve entre Adorno et Esposito : pour Adorno cette logique « paranoïaque » de l'« auto-immunité » sociétale est pertinente surtout au niveau individuel, puisque c'est le rapport de soi à soi qui se retrouve être fondamentalement empreint par cette rationalité. Dans ce sens Adorno est plus proche à la philosophie foucauldienne qu'Esposito.

Dans le deuxième chapitre nous avons vu qu'Adorno tente d'opérer un tournant dans les analyses socio-politiques afin que les théoriciens se fassent davantage sensible aux soi-disant “épiphénomènes” de la vie sociétale. Adorno se focalise sur les pratiques institutionnelles de surveillance et de punition, et se tourne vers les cadres sociétaux à partir desquels les processus de la subjectivation se déroulent. Selon Adorno, les pratiques disciplinaires de la société révèlent la politique moderne beaucoup mieux qu'une réflexion à partir des sujets classiques de la philosophie politique. Pour Adorno, l'institution paradigmatique, à cet égard, est celle de l'école. L'école est une des institutions modernes qui exercent la violence, et cette violence, pratiquée par la modernité libérale - c'est là quelque chose de toute première importance, pour Adorno - n'est pas immédiate: elle est toujours déléguée à des institutions spécifiques. Il est important pour Adorno que la modernité libérale ne pratique pas la violence d'une manière immédiate, la violence est toujours déléguée aux institutions spécifiques. L'autre raison pour laquelle l'école est une institution éminente de la modernité disciplinaire, c'est le fait que la surveillance et le contrôle du comportement humain y deviennent omniprésents. On l'a vu, bien que le rapport entre l'élève et l'enseignant soit loin d'être symétrique, l'enseignant est néanmoins objet des mécanismes disciplinaires : il doit en effet encore davantage réprimer ses pulsions et émotions que ses élèves. Tout comme l'élève, l'enseignant est tenu d'avoir une âme bien disciplinée. Outre l'école, nous avons montré qu'Adorno avait proposé des analyses d'autres institutions disciplinaires, comme par exemple de l'horoscope dans les journaux ou d'autres produits de l'industrie culturelle. Il voulait démontrer

que le pouvoir se manifeste, dans la modernité biopolitique, d'une façon subtile : l'horoscope et ce que Foucault appelle la "conduite des conduites" vont de pair. En examinant la partie astrologique du journal *Los Angeles Times* Adorno découvre un système complexe des stratégies qui ordonnent la vie humaine, qui enjoint à l'individu d'être un agent réussi au sein de la société.

Ensuite, dans le troisième chapitre de notre travail, nous nous sommes concentré sur le rapport disciplinaire que l'individu noue avec son corps et son âme. Nous avons montré que le terme d'« idéal hygiénique » peut nous aider à expliquer ces relations. Selon Adorno, l'organisation politique de la modernité est basée sur l'autocastration de l'individu. Il pense que le concept d'autocastration permet une meilleure compréhension de la politique moderne que l'approche économique. Le fondement des sociétés modernes est l'autocontrôle et autolimitation de l'individu, son désir de maîtriser sa propre nature. C'est alors la froideur qui devient la valeur principale des sociétés modernes, c'est-à-dire la capacité de l'individu à surveiller et réprimer ses propres émotions et affections. Afin de fournir une analyse sociocritique, Adorno nous invite à revenir à la théorie psychologique de Freud. Il pense découvrir dans la modernité une répression des pulsions instinctives, ou, plus précisément, un management de ces pulsions, puisqu'Adorno est d'accord avec Freud relativement à l'impossibilité d'une répression permanente des pulsions instinctives en admettant, que la répression permanente des pulsions instinctives n'est pas possible. Ce qu'Adorno trouve alors dans la modernité, c'est la production industrielle des désirs et des satisfactions. Nous pouvons alors parler d'une production pornographique de la modernité au sens large du concept, parce que cette production opère avec les satisfactions substitutionnelles des désirs (*Ersatzbefriedigungen*). Nous avons aussi mentionné que, sur ce point, la théorie adornienne se rapproche beaucoup de ce qu'affirme Preciado par rapport la période pharmacopornographique de la modernité. L'idéal hygiénique contrôle alors les rapports psychiques et somatiques de soi à soi. En se focalisant sur le niveau corporel, Adorno parle d'une relation amoureuse. Nous avons alors mis en lumière une ambiguïté fondamentale. D'un côté, on trouve un culte de la salubrité, des corps « en forme » ainsi que beaucoup d'organisations sociales qui pratiquent ensemble différentes méthodes « curatives ». D'un autre côté, l'individu devient hostile envers tous les aspects de sa vie corporelle

qui ne peuvent pas être assujetti au contrôle rationnel. Un exemple paradigmatique à cet égard est celle du dégoût moderne de l'odeur corporelle. Le culte sociétal de la salubrité entraîne donc, d'après Adorno, bien plus la diminution de l'existence corporelle que sa mise en valeur.

Dans le quatrième chapitre nous avons abordé la question de la sexualité au sein d'un régime biopolitique répressif. Selon Adorno, la sexualité nous montre, d'une manière transparente, comment les mécanismes modernes de la répression fonctionnent. La dialectique entre la nature et la culture peut être analysé de façon tout à fait satisfaisante en se référant aux genres. Les pratiques sociétales qui sont responsables pour la production et reproduction performative des genres sont en effet aussi les mécanismes qui créent l'illusion de la « nature » spécifique des genres. Adorno montre, par exemple, que la nature des femmes n'est rien d'autre que le fantasme d'une société patriarcale. Ou, plus encore, qu'un tel « fait naturel » est, la fixation compulsive sur les organes génitaux dans la vie sexuelle. Au vu de ces éléments, nous ne pouvons non seulement constater qu'Adorno était au courant du phénomène de la performativité des genres, mais il nous faut de plus reconnaître qu'en admettant une interconnexion entre sexes et genres et en affirmant que l'identité genrée n'est pas un fait objectif de la nature, il ouvrait déjà la voie que Judith Butler emprunta bien plus tard les sexes et les genres sont interconnectés, et alors, en disant que les sexes ne sont pas les faits objectifs de la nature, il a ouvert déjà le chemin que Judith Butler va poursuivre plus tard.

L'expérience sexuelle est de la plus haute importance pour Adorno, parce qu'il y trouve la possibilité d'une expérience authentique, qui transgresse les limites de la pensée identitaire. Il pense que dans l'acte sexuel, nous sommes invités de perdre nous-mêmes : le sujet perd son primat, le moi se trouve dans une interconnexion chiasmique avec autrui. L'expérience sexuelle est alors similaire à l'expérience morale et à l'expérience esthétique dans la mesure où, toutes ces expériences exigent un nouveau rapport entre le sujet et l'objet, ils nous exigent alors d'abandonner le paradigme identitaire de la pensée. Même l'expérience sexuelle est néanmoins devenue une victime de l'auto-contrôle rationnel propagé par la biopolitique répressive. La vie sexuelle et ses actes corporels tendent à devenir de plus en plus surveillés par la normativité sociétale. C'est la raison pour laquelle Adorno parle d'une

fausse libération de la sexualité. La culture moderne, basée sur la « healthy sex life », fait du mal à la vie sexuelle. Enfin, nous avons constaté qu'Adorno, en parlant des lois allemandes contre l'homosexualité, a mis en lumière une tendance extrêmement dangereuse de la modernité : celle de l'interconnexion entre les lois et les normes biologiques ou psychiques. Il semble qu'au sein de la modernité, la séparation entre la sphère juridique et celle des exigences normatives par rapport au corps ou à l'âme des individus devienne de plus en plus impossible.

La première partie était donc consacrée à la question, comment pouvons-nous reconstruire les analyses descriptives de la biopolitique moderne dans les œuvres d'Adorno. La deuxième partie de notre travail portait quant à elle sur la question de savoir quelles sont les dimensions normatives de la pensée adornienne et comment a-t-il pu fournir une critique morale et politique de la société.

Le cinquième chapitre a répondu au critique de Habermas : selon ce dernier, la philosophie d'Adorno n'est pas habilitée à avoir des exigences normatives puisqu'elle réfute la possibilité de se référer au concept du « bien » et que, selon Adorno, dans la société socialisée, la conscience de chaque individu est devenu « contaminée », c'est-à-dire que la conscience d'Adorno doit l'être aussi. Si c'est vrai, Habermas ne pense pas qu'Adorno soit dans une position épistémique telle qu'elle lui permette de produire des évaluations normatives. Notre réponse à cette critique a été formulée en deux étapes. Premièrement, nous avons exprimé notre sympathie envers la lecture de Fabian Freyenhagen qui a montré, dans son livre *Adorno's Practical Philosophy : Living Less Wrongly*, que le fait qu'on connaît le « mal » est déjà suffisant pour être motivé à l'éviter. Si donc nous trouvons un bébé seul dans une maison en feu, nous sommes motivés à lui venir en aide, non parce que nous avons un concept clair de ce que serait « le bien », mais parce que nous ne pouvons pas accepter la souffrance inutile du bébé. Il est en outre tout à fait que pour Adorno, nous avons beaucoup de connaissance du mal. Dans un deuxième temps, nous avons essayé de révéler la source des évaluations morales. Nous avons montré que l'expérience du mal est connectée au concept de compassion : quand nous voyons quelqu'un qui souffre, nous éprouvons une inclination instinctive de lui aider. Il est important de souligner que cela montre déjà une manière de répondre à Habermas, dans une optique adornienne. Notre connaissance du mal n'est pas une connaissance conceptuelle. Dès

lors, bien que notre conscience soit « contaminée » par la conceptualité fausse de la modernité, cela nous n'empêche pas de vouloir éviter le mal, c'est-à-dire la souffrance d'autrui. Bien que le problème théorique ait plus ou moins disparu avec ce constat, il nous reste un problème beaucoup plus pratique. Dans la mesure où les sociétés délèguent la violence, nous n'avons plus qu'une connaissance discursive et conceptuelle de la souffrance : il nous est donc difficile de faire l'expérience pré-conceptuelle. En outre, ce qui rend l'expérience de compassion encore plus ténue, c'est que la culture de la froideur nous empêche de montrer notre souffrance à l'autrui. C'est qui est alors un des objectifs principaux de la philosophie d'Adorno est celui de révéler la souffrance, de la rendre visible.

Ensuite, dans le sixième chapitre, nous nous sommes tournés vers la position de l'art dans la société contemporaine. Pour Adorno, l'art dans la situation post-Auschwitz a un objectif principal : exprimer la souffrance. Il est donc erroné de dire qu'Adorno réfute la possibilité de l'art après Auschwitz, ou qu'il pense que l'art est devenu immoral. Bien au contraire, l'art se trouve avoir une mission importante. Quand Adorno parle de l'art engagé, il ne pense pas que l'expression de la souffrance doive être une exigence thématique, c'est-à-dire que pour lui les œuvres d'art ne doivent pas représenter le plus grand nombre d'hommes en souffrance afin d'être légitime. Il s'agit bien plus d'un aspect « formel » : l'ouvrage d'art doit trouver une forme d'expression pour laquelle le moment de la souffrance soit immanent. Là réside la raison de la crise de l'art contemporain : l'art est en train de chercher des nouvelles formes d'expression.

Afin d'expliquer ces idées complexes, nous nous sommes rappelés que selon Lukács et Benjamin, la modernité a une forme d'expression artistique paradigmatique : celle du roman. Le roman porte sur la recherche individuelle du sens du monde ou de la vie. Un tel espoir est devenu suspect ou peut-être même idéologique après Auschwitz. L'exemple éminent pour Adorno est celui de Beckett, qui a trouvé une forme d'expression adéquate pour l'existence humaine dans son rapport avec la situation socio-historique. Dès lors, quand Adorno fait une distinction entre une œuvre d'art et un produit de l'industrie culturelle, il ne s'agit pas de pur élitisme ou conservatisme. Adorno pense que la production sérielle des biens ne permet pas aux produits de l'industrie culturelle de trouver une forme d'expression qui réfute

radicalement la société existante ; une oeuvre d'art, par contre, est capable de remettre radicalement en question notre vie sociale et peut alors renvoyer à la possibilité d'une société plus émancipée et plus démocratique.

Néanmoins, l'art n'est pas la seule possibilité de résister à la société. Il existe d'autres moyens de lutter pour une société plus démocratique. De la même manière que lors de notre interrogation de la moralité, nous avons découvert, ici aussi, une structure doublement négative, dans la mesure où la praxis politique émancipatrice n'est rien d'autre que la négation concrète des pratiques fausses de la société. Adorno est persuadé que la tâche de la politique émancipatrice n'implique pas la recherche d'une nouvelle totalité avec laquelle nous pourrions remplacer la société existante. Ce que nous devrions faire c'est, bien au contraire, opérer une libération de la différence, du non-identitaire, du singulier. La vision utopique d'Adorno, c'est la réconciliation des non-identités, sans abandonner toutefois les particularités et les différences. Ce qu'Adorno détermine comme objectif de la praxis politique, c'est une multitude consistant en des sujets mutuellement solidaires les uns avec les autres, et non pas un peuple (*das Volk*) en tant qu'une unité homogène. La praxis émancipatrice doit alors toujours lutter contre les formes spécifiques d'oppression. Comme il faut envisager la société comme un tissu complexe traversé d'une multitude de rapports de pouvoir, tout sujet peut occuper la position du bénéficiaire tout comme celle de la victime, dans la société (comme par exemple une femme blanche, un homme homosexuel etc.). Ce que nous devrions faire, selon Adorno, c'est aider l'autonomisation des groupes opprimés qui souffrent d'un déficit d'autonomie. La maturité, l'autoréflexivité, et la capacité de la solidarité jouent un rôle déterminant à cet égard. Bien sûr, Adorno admet que l'éducation est la question la plus importante, cependant, nous ne devrions pas penser que c'est à l'Etat de rendre possible une démocratie émancipée. Adorno insiste sur l'importance des organisations civiles et démocratiques, qui sont organisées localement et partent de la base. Il encourage par exemple, le lancement d'organisations civiles visant à aider les personnes habitant dans les zones provinciales à obtenir une éducation de qualité, puisque pour eux, une telle possibilité faisait défaut. En outre, Adorno parle également de l'importance du « *media literacy* » parce que sans la compétence de production et de consommation des produits des médias, l'individu perd sa capacité à résister à la propagande. D'après Adorno, la philosophie

peut elle aussi contribuer aux changements sociaux : premièrement elle peut critiquer la société en soulignant ses inconsistances immanentes, et, deuxièmement, la réflexion théorique peut contribuer à la praxis émancipatrice en facilitant la communication entre les différents membres de la société et elle peut aussi aider rendre intelligible telles ou telles formes de vie, qui ne sont pas en accord avec la rationalité existante. Ce n'est cependant pas à la philosophie de dévoiler les principes éternels et universellement vrais de la société juste. Le savoir politique est toujours quelque chose qui émerge à travers les interactions concrètes entre les individus. Il est toujours *in statu nascendi*. La philosophie ne peut donc que faciliter et contribuer aux processus démocratiques.

Je pense que tous que nous avons vu tout au long du présent travail peut avoir une certaine influence sur la réception de la pensée adornienne. Si une lecture biopolitique de sa pensée s'avère être convaincante, cela éclaire d'une nouvelle manière les objectifs de sa philosophie et exige également une réévaluation de la signification de ses ouvrages aussi. Il nous semble, dans cette mesure, qu'il n'est plus possible de penser que la *Dialectique négative* est la seule œuvre proprement philosophique d'Adorno. Les textes plus courts, consacrés à la critique de la société, prennent ainsi une importance nouvelle. Une telle interprétation tend à mettre un terme à l'image traditionnelle qui traite Adorno comme un penseur aporétique n'ayant jamais réussi à sortir du champ des paradoxes.

Pour quelles raisons les analyses biopolitiques devraient-elles se tourner vers la philosophie d'Adorno et quelle est sa signifiante actuelle ? Dans les dernières pages du présent travail nous esquisserons cinq raisons fondamentales : (1) Adorno découvre une source de la culture répressive plus profonde que les modèles économiques ; (2) la reprise de la psychologie freudienne dans le cadre de la biopolitique ; (3) la découverte de la logique pornographique de la production industrielle ; (4) l'importance de la pensée adornienne dans la théorie queer et finalement (5) la portée d'une dialectique négative dans la pensée politique.

Commençons, tout d'abord, avec le premier point. Nous avons vu qu'Adorno rompt avec la tradition du marxisme orthodoxe. Il ne pense pas que le modèle des forces productives et des rapports de production, ou celui de la lutte des classes puissent expliquer la racine des problèmes sociétaux actuels. En effet, il a affirmé, par

exemple, que des problèmes similaires avaient lieu des deux côtés du rideau de fer, bien que le système de production ne soit pas le même. Il va alors aller chercher plus loin que les modèles économiques et mettre en question notre rapport épistémique avec le monde ainsi que la rationalité spécifique qui le conduit. Adorno pense que la culture humaine se base sur une pensée identitaire qui n'est pas adéquate à l'objet expérimenté et cherche le contrôle omnipotent de la rationalité. Grâce à ce changement de perspective dans les analyses sociétales, Adorno se soustrait aux critiques qui affirment que la philosophie marxiste sur-utilise le pouvoir explicatif du concept de capitalisme. Néanmoins, ces cadres lui permettent de formuler une analyse critique des sociétés modernes. Il nous semble que sa théorie sur la tendance autodestructrice de la modernité, qui est basée sur le désir de maîtriser la nature, aident Adorno à renouveler l'analyse philosophique du politique. Afin de trouver les concepts adéquats, Adorno nous suggère de reconsidérer tout ce que nous pensons habituellement de la sphère politique. Il a ainsi réussi à opérer un renouvellement fondamental du vocabulaire de la philosophie politique et, de ce fait, il est devenu possible de rendre intelligible plusieurs phénomènes de la vie sociétale qui étaient auparavant invisibles ou mal compris. Nous pensons notamment à ce que nous avons esquissé dans le présent travail : la logique autodestructrice de la modernité, l'idéal hygiénique et l'autocastration de l'individu, la répression sexuelle, la logique pornographique de la production industrielle etc., qui sont autant de moyens intéressants et originaux de conceptualiser la vie politique contemporaine.

Deuxièmement, il apparaît que l'introduction de la théorie freudienne à la pensée politique a deux avantages en elle-même. D'un côté, elle élargit l'horizon des analyses sociétales et nous rend capable de comprendre plusieurs phénomènes de la vie humaine qui font défaut aux discours les plus courants de la biopolitique. D'un autre côté, elle sert de base aux évaluations normatives. On ne peut nier que le problème de la normativité est peut-être le problème qui pose les plus grandes difficultés aux lecteurs de Foucault. Il n'est pas évident de savoir si Foucault voulait fournir une critique de la société, ou s'il s'est contenté d'une théorie descriptive. Pourtant, il est clair que la justification des énoncés normatifs n'est pas une tâche aisée au sein des cadres de la pensée foucauldienne. Nous savons qu'Adorno avait beaucoup de sympathie envers la critique immanente qui ne se réfère pas aux valeurs

transcendantes. Pourtant, il a été très clair pour lui, après la période du « Troisième Reich », qu'une critique immanente n'est pas forcément suffisante pour la théorie critique. Nous devrions être capables de refuser des sociétés similaires à la société nazie. Adorno introduit donc des concepts freudiens avec lesquels il pense trouver une solution à ce problème. Ainsi, il devient possible pour lui de réfuter la société en tant que société répressive. Adorno pense qu'une vie humaine florissante exige une certaine harmonie entre les pulsions instinctives et la réalité sociétale. Quand l'individu est systématiquement incapable de réaliser ses inclinations, il souffre. Adorno met en évidence plusieurs aspects de cette répression : la répression des pulsions sexuelles, celle de la compassion instinctive – quand nous regardons quelqu'un qui souffre –, celle de nos émotions affectives, etc. L'autocontrôle individuel réclame une « âme bien disciplinée », mais cette discipline ne peut nous mener à une vie humaine véritable. Si donc la théorie freudienne est de la plus haute importance, c'est parce qu'elle permet de justifier certaines évaluations normatives nécessaires à la pensée critique.

Troisièmement, nous avons vu qu'Adorno partage la vue freudienne, selon laquelle, les pulsions ne peuvent pas être constamment réprimées. D'après Adorno, la modernité a développé une gestion industrielle des désirs et ses satisfactions. À cet égard, le système capitaliste acquiert tout de même une certaine importance. Adorno analyse l'industrie culturelle en tant que source créatrice de l'identité, des objectifs et des peurs des individus. En d'autres termes, l'industrie culturelle opère d'une manière performative : il n'est pas possible de distinguer la réalité et la fiction, puisque ce que nous pourrions appeler la fiction sociétale devient une force productive de la réalité. Dans cette période marquée par les « fake news » il n'est pas nécessaire de souligner la pertinence de ce constat. En analysant la production de l'industrie culturelle, Adorno y découvre une logique pornographique : la sphère de la consommation fournit des satisfactions substitutionnelles à nos désirs. La différence entre les satisfactions propres et substitutionnelles est que ces dernières empêchent le sujet de se perdre lui-même dans un rapport chiasmique avec l'autrui. Soit l'exemple suivant : alors que l'acte sexuel peut nous imposer d'abandonner notre optique atomique et egocentrique, la pornographie, elle, nous en empêche. Il est important aussi de voir que quand Adorno parle de la logique pornographique de la production dans l'industrie culturelle,

il avance dans la même direction que Preciado, qui, par la suite, proposera de considérer notre époque historique comme une période pharmacopornographique. Selon Preciado c'est la *potentia gaudendi*,²⁶² c'est-à-dire, la force orgasmique qui est l'élément central du fonctionnement de l'économie. La philosophie adornienne peut alors contribuer, à cet égard, à notre compréhension de l'économie.

Quatrièmement, nous sommes persuadés que la pensée adornienne peut être utile lorsqu'on cherche à questionner la normativité des genres, de la sexualité ou des sexes. Adorno peut nous pousser à revendiquer la théorie queer dans toute sa radicalité. Dans la recherche actuelle autour des genres, on parle de plus en plus du concept de l'homonormativité,²⁶³ c'est-à-dire de la tendance à l'inclusion de certains homosexuels au régime néolibéral. Ce processus va de pair avec le « pinkwashing » des idées nationalistes, racistes, ou ethnistes. Dans ces discours, la confirmation des droits des homosexuels est devenue un symbole du « développement » culturel. Plusieurs politiciens du Nord global revendiquent une primauté civilisatrice en se référant au statut légal d'homosexuels. Le problème de l'homonormativité est double : premièrement il n'est pas un système moins répressif et moins oppressif, il ne représente que les hommes cisgenres blancs de classe moyenne ; deuxièmement, même ses bénéficiaires ne trouvent pas satisfaction dans le monde homonormatif, il suffit de penser à l'incapacité qu'éprouve près de la moitié des gays à éprouver du plaisir dans la sexualité.²⁶⁴ Nous pouvons alors dire avec Adorno que la libération de la sexualité n'est pas une question juridique. Il nous faut regarder la sexualité au milieu de l'organisation complexe du pouvoir biopolitique, sans quoi nous ne pouvons que perpétuer les contraintes et tabous sexuels.

Et finalement, la cinquième raison pour laquelle nous pensons que la philosophie d'Adorno mérite d'être davantage prise en considération par les discours biopolitiques actuels réside dans le fait que certaines de ses idées peuvent servir de source d'inspiration pour la philosophie émancipatrice contemporaine. Nous n'avons

²⁶² B. P. PRECIADO, *Testo Junkie*, op. cit., p. 41.

²⁶³ Cf. Lisa DUGGAN, *The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism* (Durham : Duke University Press, 2002) ; Peter DRUCKER, *Warped : Gay Normality and Queer Anti-Capitalism* (Leiden–Boston : Brill, 2015) et Jon BINNIE, « Neoliberalism, Class, Gender and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer Politics in Poland, » *International Journal of Politics, Culture, and Society* 27(2) : 241–257.

²⁶⁴ L. A. PEPLAU, D. A. FREDERICK, C. YEE, N. MAISEL, J. LEVER, N. GHAVAMI, *Body image satisfaction in heterosexual, gay, and lesbian adults*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18712469>

pas besoin d'un meilleur exemple pour cela, que le livre *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism* édité par John Holloway, Fernando Matamoros et Sergio Tischler. Les auteurs de ce livre insistent sur l'importance de la pensée adornienne en soulignant la pertinence d'une théorie dialectique dans la philosophie politique. De quoi s'agit-il ? Dans la philosophie contemporaine, c'est devenu une idée célèbre qu'il faille affirmer la différence, la singularité non-réductible de chaque sujet individuel. Une telle position reste néanmoins impuissante envers l'oppression concrète dans la société. Adorno nous montre que nous ne pouvons positivement postuler la différence, sans auparavant la libérer de l'oppression. Un des problèmes avec la société existante est précisément que les individus perdent la possibilité de réaliser leur propre personnalité. L'individu passe la plupart de sa vie avec son travail, et même son temps libre est assujéti aux lois de la rationalité productrice, comme Adorno l'a montré ; que nous devions reconnaître et accepter notre singularité demeure, dans ce contexte, un énoncé idéologique. Il n'existe pas de voie directe vers l'utopie sociétale, il nous faut d'abord poursuivre un chemin négatif et nier les contraintes existantes de la société qui nous empêchent de réaliser nos potentiels. Nous pouvons aussi constater, ici, qu'une certaine similarité existe entre Adorno et Hardt et Negri puisque ces derniers distinguent le biopouvoir et la production biopolitique,²⁶⁵ en disant que nous devrions premièrement détruire le système oppressif du pouvoir afin de donner lieu à une organisation plus démocratique de la société. La similitude est également présente au niveau de l'image de la société qu'ils défendent : ils n'envisagent pas la société idéale en tant qu'une totalité, mais en tant qu'une multitude.²⁶⁶

Dans la préface de la deuxième édition de *La Dialectique de la Raison* Horkheimer et Adorno écrivent la phrase suivante : « Nous ne maintiendrions pas nécessairement tel quel tout ce qui est dit dans ce livre ; une telle attitude serait inconciliable avec une théorie qui affirme que le cœur de la vérité est lié au cours du temps au lieu de l'opposer telle une constante immuable au mouvement de l'histoire. »²⁶⁷ Nous pensons qu'il s'agit d'une modestie bien fondée de la part de ces

²⁶⁵ M. HARDT—A. NEGRI, *Multitude*, op. cit., pp. 94–95.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 99–100.

²⁶⁷ DdlR, p. 9.

théoriciens. Nous ne pensons pas que toutes les idées d'Adorno ont gardé leur portée originelle, mais nous espérons néanmoins que notre travail a réussi à montrer qu'Adorno a encore beaucoup de choses intéressantes à dire, et ce même relativement à la situation biopolitique contemporaine.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Œuvre de Theodor W. Adorno

- ADORNO, Theodor W. « Aberglaube aus zweiter Hand. » In *Soziologische Schriften I [Gesammelte Schriften VIII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 147–176.
- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie [Gesammelte Schriften VII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.
- ADORNO, Theodor W. et Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung [Gesammelte Schriften III.]* Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997.
- ADORNO, Theodor W. *Dialectique négative*. Traduit par Gérard Coffin et al. Paris : Payot, 1978.
- ADORNO, Theodor W. « Die Idee der Naturgeschichte. » In *Philosophische Frühschriften [Gesammelte Schriften I]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 345–365.
- ADORNO, Theodor W. « Die revidierte Psychoanalyse. » In : *Soziologische Schriften I [Gesammelte Schriften VIII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 20–41.
- ADORNO, Theodor W. « Die Kunst und die Künste. » In *Kulturkritik und Gesellschaft [Gesammelte Schriften X]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Suhrkamp Verlag : Frankfurt am Main, 1997. Pp. 432–453.
- ADORNO, Theodor W. « Éduquer après Auschwitz. » In *Modèles Critiques*. Traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Payot : Paris : 1984. Pp. 205–219.
- ADORNO, Theodor W. *Einleitung in die Soziologie (1968) [Nachgelassene Schriften: IV.15]*. Hrsg. Christoph Gödde. Suhrkamp Verlag. 1993.

- ADORNO, Theodor W. « Engagement. » In *Noten zur Literatur [Gesammelte Schriften XI]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Suhrkamp Verlag : Frankfurt am Main, 1997. Pp. 409–430.
- ADORNO, Theodor W. « Erziehung nach Auschwitz. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 674–690.
- ADORNO, Theodor W. « Fernsehen als Ideologie. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 518–532.
- ADORNO, Theodor W. « Filmtransparente. » In *Kulturkritik und Gesellschaft I [Gesammelte Schriften X.1]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 353–361.
- ADORNO, Theodor W. « Freizeit. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 645–655.
- ADORNO, Theodor W. « Gesellschaft. » In *Soziologische Schriften I [Gesammelte Schriften VIII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 9–19.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard : Konstruktion des Ästhetischen [Gesammelte Schriften II]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2003.
- ADORNO, Theodor W. « Kritik. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 785–793.
- ADORNO, Theodor W. « Kulturkritik und Gesellschaft. » In *Kulturkritik und Gesellschaft I [Gesammelte Schriften X.1]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 11–30.
- ADORNO, Theodor W. et Max Horkheimer. *La Dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno. Traduit par Éliane Kaufholz. Paris : Gallimard, 2007.

- ADORNO, Theodor W. « Le métier d'enseignant frappé d'interdit. » In *Modèles Critiques*. Traduit par Marc Jimenew et Éliane Kaufholz, Paris : Payot, 1984. 189–204.
- ADORNO, Theodor W. « Marginalien zu Theorie und Praxis. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 759–782.
- ADORNO, Theodor W. *Metaphysik : Begriff und Probleme [Nachgelassene Schriften IV.14]* Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1998.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [Gesammelte Schriften IV]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral. Paris : Payot, 1983.
- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit [Gesammelte Schriften VII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997.
- ADORNO, Theodor W. « Notes sur la théorie et la pratique. » In *Modèles Critiques*. Traduit par Marc Jimenew et Éliane Kaufholz, Paris : Payot, 1984. Pp. 276–296.
- ADORNO, Theodor W. « Prolog zum Fernsehen. » In: *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 507–517.
- ADORNO, Theodor W. *Probleme der Moralphilosophie (1963) [Nachgelassene Schriften : Vorlesungen. IV.10]*. Hrsg. Thomas Schröder. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996.
- ADORNO, Theodor W. « Résumé über Kulturindustrie. » In *Kulturkritik und Gesellschaft [Gesammelte Schriften X]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 337–345.
- ADORNO, Theodor W. « Sexualtabus und Recht heute. » In *Kulturkritik und Gesellschaft [Gesammelte Schriften X]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 533–554.

ADORNO, Theodor W. « Tabous sexuels, et droit, aujourd'hui. » In *Modèles Critiques*. Traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris : Payot, 1984. Pp. 78–96.

ADORNO, Theodor W. « Tabus über dem Lehrberuf. » In *Kulturkritik und Gesellschaft [Gesammelte Schriften X]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 656–673.

ADORNO, Theodor W. *Théorie esthétique*. Traduit par Marc Jimenez. Paris : Klicksiek, 1974.

ADORNO, Theodor W. « Thesen über die Sprache des Philosophen. » In *Philosophische Frühschriften [Gesammelte Schriften I]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 366–374.

ADORNO, Theodor W. « The Stars Down to Earth. » *Soziologische Schriften II [Gesammelte Schriften IX]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 7–120.

ADORNO, Theodor W. « Versuch das Endspiel zu verstehen. » In *Noten zur Literatur [Gesammelte Schriften XI]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 281–324.

ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung (1965/66) [Nachgelassene Schriften : Vorlesungen IV.16]*. Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag. 2003.

ADORNO, Theodor W. « Vorwort zur Stichworte » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 597–598.

ADORNO, Theodor W. « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit. » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 555–572.

ADORNO, Theodor W. « Wozu noch Philosophie » In *Kulturkritik und Gesellschaft II [Gesammelte Schriften X.2]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 459–473.

ADORNO, Theodor W. « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie » In *Soziologische Schriften I [Gesammelte Schriften VIII]*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 42–85.

ADORNO, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)* [Nachgelassene Schriften : Vorlesungen]. Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2006.

ADORNO, Theodor W. « Zur Schlußszene des Faust. » In *Noten zur Literatur* [Gesammelte Schriften XI]. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997. Pp. 129–138.

2. Bibliographie secondaire

AGAMBEN, Giorgio. *Per una teoria del potere destituente*. Traduzione di Giacomo Mercuriali. <https://www.sinistrainrete.info/societa/3401-giorgio-agamben-per-una-teoria-del-potere-destituente-.html>

AGAMBEN, Giorgio. « The Camp as Biopolitical Paradigm of the Modern. » In *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press : 1998. Pp. 119–181.

BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1982.

BENJAMIN, Walter. « Erfahrung und Armut. » *Gesammelte Schriften II*. Édité par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1991. Pp. 213–219.

BENJAMIN, Walter. « Sur le concept d'histoire. » *Écrits Français*. Gallimard : Paris, 1991. Pp. 339–348.

BERNSTEIN, Jay M. *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambridge University Press, 2001.

BERNSTEIN, Jay M. « Introduction. » In *The Culture Industry : Selected essays on mass culture*, Theodor W. Adorno. London—New York : Routledge, 1991. 1–28.

BINNIE, Jon. « Neoliberalism, Class, Gender and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer Politics in Poland. » *International Journal of Politics, Culture, and Society* 27(2) : pp. 241–257.

BONNET, Alberto R. « Antagonism and difference : Negative dialectics and Poststructuralism in view of the critique of modern capitalism. » In : *Negativity*

- & *Revolution : Adorno and Political Activism*. Édité par John Holloway, Fernando Metamoros et Sergio Tischler. London : Pluto Press, 2009. Pp. 41–78.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction : Critique sociale du jugement*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York—London : Routledge, 1999.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter*. New York—London : Routledge, 2011.
- CAMPBELL, Timothy. « Translator's Introduction. » In *Bíos : Biopolitics and Philosophy*, Roberto Esposito. University of Minnesota Press : Minneapolis—London, 2008. Pp. vii–xlii.
- DANTO, Arthur C. *After the End of Art*. Princeton University Press : 1998.
- DRUCKER, Peter. *Warped : Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Leiden—Boston : Brill, 2015.
- DUGGAN, Lisa. *The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism*. Durham : Duke University Press, 2002.
- EVINK, Eddo. « Surrender and Subjectivity : Merleau-Ponty and Patočka on Intersubjectivity. » *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 5(1) : pp. 13–28.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos : Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis—London : University of Minnesota Press, 2008.
- Feminist T-shirts worn by politicians allegedly made in sweatshop conditions*. 2.11.2014. The Guardian.
<https://www.theguardian.com/world/2014/nov/02/fawcett-society-feminist-t-shirts-allegedly-sweatshop-conditions>
- FINLAYSON, James Gordon. *Adorno on The Ethical and The Ineffable*. Manuscript. users.sussex.ac.uk/~jgf21/research/AEI.rtf
- FOSTER, Roger. *The Recovery of Experience*. New York : State University of New York Press, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1998.

- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975–1976)*. Édité par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Paris : Gallimard-Le Seuil, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, année 1981-1982*. Ed. F. Gros. Paris : Gallimard-Le Seuil, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978–1979*. Edition par Michel Senellart. Paris : Gallimard-Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- FREYENHAGEN, Fabian. « Adorno's Ethics Without the Ineffable. » *Critical Theory of the Contemporary*. 2011(155) : pp. 127–149.
- FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-unbehagen-in-der-kultur-922/8>
- HABERMAS, Jürgen. « Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung : Horkheimer und Adorno. » In *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp : Frankfurt am Main, 1985. 130–157.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, Traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris : Gallimard, 1954.
- HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Vrin, 1975.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1989.
- HEWITT, Andrew. « A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited. » *New German Critique* 1992 (Spring—Summer) : pp. 143–170.
- HEVIZI, Ottó. « Kísértethistóriák. Bolyongás Lukács 'Regényelmélet'-ében. » *Holmi* 2007(9): pp. 1183–1199.

- HOLLOWAY, John. « Negative and Positive Autonomism : Or Why Adorno? Part 2. » In *Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism*. Édité par John Holloway, Fernando Metamoros et Sergio Tischler. London : Pluto Press, 2009. Pp. 95–102.
- HOLLOWAY, John, Fernando MATAMOROS, Sergio TISCHLER. « Negativity and Revolution : Adorno and Political Activism » In: *Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism*. London : Pluto Press, 2009. Pp. 3–11.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Springer : 1976.
- JAEGGI, Rahel. « No Individual Can Resist : Minima Moralia as a Critique of Forms of Life. » *Constellations* 12(1) : pp. 65–82.
- JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin—Heidelberg : Springer, 1960.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. J. Greisch. Paris : Cerf, 1992.
- KAPELNER, Zsolt. « Negativitás és politikai cselekvés Žižeknél és Adornónál. » *Elpis*, 2018(1) : 95–106.
- KAPELNER, Zsolt. *Populizmus és a nép mítosza*. 20.04.2018.
<https://merce.hu/2018/04/20/populizmus-es-a-nep-mitosza/>
- KIRCHHOFF, Christine und Falko SCHMIEDER (Hrsg). « Freud und Adorno : Zur Urgeschichte der Moderne. » *Literaturforschung Band 19.*, März 2014.
- LEMKE, Thomas. *Biopolitics : An Advanced Introduction*. Trans. by Eric Frederick Trump. New York—London : New York University Press, 2011.
- LEMM, Vanessa and Miguel Vatter. « Introduction. » *The Government of Life : Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press, 2014.
- LEMM, Vanessa. « Critical theory and affirmative biopolitics : Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer. » *Journal of Power* 3(1) : pp. 75–95.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Livre de Poche, 2004.

- LIESEN, Laurette T.–Mary Barbara WALSH. «The competing meanings of "biopolitics" in political science : Biological and postmodern approaches to politics. » *Politics and the Life Sciences*. 31/1 : pp. 2–15.
- LÖWY, Michael. *Theodor W. Adorno, ou le pessimisme de la raison : À propos de Arno Münster, Adorno. Une introduction*, 13.05.2010.
<http://www.preavis.org/breche-numerique/article2164.html>
- LUKÁCS, György. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt—Neuwied : Hermann Luchterhand Verlag, 1984.
- MARCUSE, Herbert. « Über den affirmativen Charakter der Kultur. » In *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1999.
- MARTIN, Elaine. « Re-reading Adorno : The ‘after-Auschwitz’ Aporia. » *Forum* 2(2016) : pp. 1–18.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, The Scrivener : A Story of Wall-Street*. Harper Collins e-books : 2009.
- MENKE, Christoph. « Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung. » In *Nietzscheforschung : Jahrbuch der Nietzsche Gesellschaft*. 5/6(2000) : pp. 209–226.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno : A Biography*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge : Polity Press, 2005
- NEGRI, Antonio—Michael Hardt. *Multitude : War and Democracy in the Age of Empire*. New York : The Penguin Press, 2004.
- O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge Mass.—London : The MIT Press, 2004.
- OLAY, Csaba. « Reguláztalan tapasztalat : A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál. » In *Magyar Filozófiai Szemle* 55(4) : pp. 50–66.
- PATOCKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*. Éditions Verdier : 1999.
- PEPLAU, Leitia Anne; David A. FREDERICK; Curtis YEE; Natalya MAISEL; Jenat LEVER; Negin GHAVAMI. *Body image satisfaction in heterosexual, gay, and lesbian adults*. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18712469>

- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie : Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. CUNY : 2013.
- ROTHBERG, Michael. « After Adorno : Culture in the Wake of Catastrophe. » *New German Critique*, 72 : 45–81.
- SAÏD, Edward. « Adorno : de l'être tardif. » In *L'Ecole de Francfort : la Théorie Critique entre philosophie et sociologie*. Eds. Miguel Qbensour et Géraldine Muhlmann, 2002.
- SCHRÖDER, Thomas. « Editorische Nachbemerung. » In *Probleme der Moralphilosophie : 1963*, Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996. Pp. 303–307.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. 2016. *Ethik nach Auschwitz : Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden : Springer, 2016.
- SHERATT, Yvonne. *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- SENEILLART, Michael. « „Course Context”, *Cours au Collège de France, année 1977-78* », Michel Foucault. Palgrave Macmillan.
- SNIR, Itay. 2010. « The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy. » *Continental Philosophical Review* 43/3 : pp. 407–37.
- SOMIT, Albert—Steven A. PETERSON. « Biopolitics after Three Decades – A Balance Sheet. » *British Journal of Political Science*. 28/3 : pp. 559–571.
- SOPER, Kate. *Adorno, le féminisme et la promesse utopique*, Tumultes, 2004(11) : pp. 49–60.
- STOETZLER, Marcel. « Adorno, Non-identity, Sexuality. » In *Negativity & Revolution. Adorno and Political Activism*. Ed. by John Holloway, Fernand Matamoros & Sergio Tischler. Pluto Press : London, 2009. Pp. 103–121.
- SZONDI, Peter. « Theorie des modernen Dramas (1880-1950). » In *Schriften I*. Suhrkamp Verlag : Berlin, 2011. Pp. 9–148.
- TENGELYI, László. « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie. » *Phänomenologische Forschungen* 2012 : Pp. 47–65.

- TIEDEMANN, Rolf. « Editorisches Nachwort. » In *Ästhetische Theorie*. Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. Pp. 535–544.
- WEISS, János. *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1995.
- WILDING, Adrian. « Pied pipers and polymaths : Adorno's Critique of Praxisism. » In *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*. Édité par John Holloway, Fernando Metamoros et Sergio Tischler. London : Pluto Press, 2009. Pp. 18–40.
- ZADNIKAR, Darij. « Adorno and Post-Vanguardism. » In *Negativity & Revolution : Adorno and Political Activism*. Édité par John Holloway, Fernando Metamoros et Sergio Tischler. London : Pluto Press, 2009. Pp. 79–94.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	5.
Résumé.....	7.
Abstract.....	9.
Table des sigles.....	11.
Introduction.....	15.

I^e partie : Une pensée biopolitique

Premier chapitre : Mimésis de la mort.....	29.
Deuxième chapitre : Micro-politique.....	39.
Troisième chapitre : L'idéal hygiénique.....	49.
Quatrième chapitre : Sexualité et genres	57.

II^e partie : Vers une politique émancipatrice

Cinquième chapitre : Le problème de la normativité	69.
Sixième chapitre : L'art, est-il mort ?	79.
Septième chapitre : Une politique de la non-identité.....	87.
Conclusion	97.
Références bibliographiques.....	111.