

KARINA FISET

**RUSE ET MIMÉSIS
CHEZ ADORNO ET HORKHEIMER**

**Mémoire
Présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)**

**FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL**

MAI 2000



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-55751-0

Canada

Résumé

La notion philosophique de mimésis, perçue à travers Adorno et Horkheimer, nous permettra de comprendre l'échec du projet émancipateur de la raison dans l'histoire et l'aporie qui se pose lorsque l'homme emploie la ruse pour se constituer en sujet. Cette étude fera également ressortir le revers dialectique de la ruse hégélienne de la raison. Nous verrons que, poussé par la nécessité de conserver sa vie, l'homme s'empare du pouvoir originel de la nature par le biais de la représentation mimétique. S'il renverse l'imagination mythique par le savoir et développe une identité, la ruse systématise toutefois le principe de domination hérité des pratiques sacrificielles. Autrement dit, la raison reproduit le pouvoir qu'elle renverse tandis que le sujet intériorise le sacrifice. À certains égards, le processus auto-constitutif de la raison et du sujet se révèle alors autodestructeur.

Marie-Andrée Ricard
Directrice

Karina Fiset
Candidate

Avant-propos

Cette étude est dédiée à la mémoire de Léontine Bordeleau et de Marie Bordeleau, à la foi qu'elles mettaient dans le sacrifice.

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, Mme Marie-Andrée Ricard, pour ses commentaires toujours pertinents et pour le modèle de rigueur qu'elle m'a présenté. Merci à mes correcteurs, M. Luc Langlois et M. Thomas De Koninck, dont les cours ont si bien outillés ma réflexion. Merci également à Michel Binette pour son support moral et son soutien technique (avec mon ordinateur), à Alexandre Demard et à Mathieu Garneau pour avoir cru en moi, ainsi qu'à mon fils, Emmanuel Demard, pour l'équilibre qu'il a contribué à maintenir dans ma vie tout au long de ces années d'études.

Table des matières

Résumé	II
Avant-propos	III
Table des matières	IV
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : LA THÈSE DE LA DIALECTIQUE DE LA RAISON	6
1. L'École de Francfort et l'Institut de recherches sociales	8
2. La thèse de la <i>Dialectique de la raison</i>	10
2.1 Notions préliminaires	13
2.1.1 La notion de « raison »	13
2.1.2 Raison subjective et raison objective	15
2.1.3 La notion de « mythe »	18
2.1.4 Les conceptions de la « nature » dans l'histoire	20
2.2 La dialectique du mythe et de la raison	24
2.2.1 Les mythes victimes de la raison	25
2.2.2 Le savoir est un pouvoir	28
2.2.3 L'origine magique du principe d'identité	29
2.2.4 La mimésis, la représentation et la substitution	32
2.2.5 Le langage et la connaissance	38
2.2.6 Le passage de l'affinité à l'identité	42
2.2.7 De la substitution spécifique à la fongibilité universelle	44
2.2.8 L'équivalence dans la pensée grecque se retrouve dans l'autocritique de la raison	46
2.2.9 L'éternel retour du même	51

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉVEIL DU SUJET	53
1. La notion de subjectivité	57
1.1 Les notions de « sujet » et de « je »	57
1.2 Le sujet comme autodétermination ou autonomie	60
2. La figure du sujet naissant dans l' <i>Odyssee</i>	66
3. La critique du sujet par Adorno et Horkeimer : la conservation de soi	70
4. La ruse : transformation du sacrifice en subjectivité	76
4.1 Le sacrifice et le modèle magique de l'échange	76
4.2 La ruse hégélienne de la raison	79
4.2.1 La ruse de l'homme	80
4.2.2 La ruse de la raison et le sacrifice des individus	83
4.3 L'intériorisation du sacrifice par le moi	85
5. Les figures du sujet dans l' <i>Odyssee</i>	89
5.1 La métamorphose en dieu	89
5.2 L'assimilation (Les Lotophages et l'île du Soleil)	91
5.3 L'intention dans le nom (Polyphème et Calypso)	94
5.4 Le mépris de l'amour et du plaisir érotique (Circé, Daphné et Pénélope)	100
5.5 La domination sociale et l'autodestruction du sujet (Les sirènes)	106
5.5.1 La dialectique hégélienne du maître et du valet	109
5.5.2 L'épisode de Sirènes : la perte de l'expérience sensible et l'oubli des souffrances du passé	112
CONCLUSION : LA POSSIBILITÉ D'UNE RÉCONCILIATION	119
1. La « fausse » mimésis ou le sujet paranoïaque	120
2. La mimésis comme instance réconciliatrice	122
3. La fragilité de la frontière entre la réconciliation et la ruse	125
BIBLIOGRAPHIE	129

INTRODUCTION

La modernité intronise le sujet comme maître et possesseur de la nature. Cette maîtrise s'appuie sur un sujet identique et autonome. Cette identité et cette autonomie ne sont toutefois pas sans soulever des paradoxes. Il apparaît en effet que le sujet s'auto-constitue à travers la négation de son identité, par le biais du comportement mimétique utilisé comme ruse. Pour cerner cette relation mimétique avec l'objet ou la nature, nous consacrerons notre étude à une analyse du développement historique du sujet tel que présenté par Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique de la raison*.

Nous aborderons cette problématique en deux parties. Dans la première partie, nous verrons comment s'articule la dialectique du mythe et de la raison. Adorno et Horkheimer soutiennent que « le mythe est déjà Raison et que la Raison se retourne en mythologie. »¹ La compréhension du mouvement de la raison importe puisque le sujet en est la principale figure historique. La formation du sujet s'avère donc corrélative du développement de la raison.

En deuxième partie, nous analyserons l'utilisation de la mimésis comme ruse dans la genèse du sujet. Voici le problème fondamental soulevé par la *Dialectique de la raison* : la ruse semble s'articuler selon un indépassable principe de domination. Ou bien l'homme est asservi à la nature et il craint de perdre sa vie, ou bien il renverse le pouvoir de la nature à son avantage et il parvient à se conserver. Adorno et Horkheimer précisent toutefois que cette conservation se fait au prix du sacrifice de soi. Ainsi, quoique la ruse permette l'auto-constitution du sujet, ce dernier s'autodétruit en reproduisant pour lui-même la domination de la nature.

¹ *Dialectique de la raison*, p.18.

Cette aporie nous conduira, en conclusion, à questionner la possibilité pour le sujet d'une réconciliation avec la nature. Nous verrons qu'Adorno et Horkheimer proposent une relation non autoritaire entre l'homme et le monde. L'originalité de leur pensée consiste à maintenir l'intégrité du sujet accomplissant la mimésis sans sacrifier l'objectivité ou la nature.

*

Adorno et Horkheimer abordent la problématique de la raison et du sujet sous plusieurs angles : ils appréhendent tantôt le sujet en tant qu'universel, tantôt en tant qu'individuel. De plus, ces auteurs ont recours à l'approche historique, au marxisme et à la psychanalyse.² Ces différentes approches se complètent et sont même développées de façon parallèle dans la *Dialectique de la raison*. Voilà pourquoi il est difficile, et même impossible, de faire une analyse isolée d'un seul de ces aspects.

Malgré cette difficulté, nous nous proposons de suivre le cheminement de la raison et du sujet en tant que mouvement historique, de préférence à une approche politique ou sociale. Ce choix de lecture aura pour conséquence un ajournement de la praxis en tant qu'instance libératrice ou réconciliatrice.³ Nous chercherons plutôt à établir un dialogue entre la thèse d'Adorno et Horkheimer et le déploiement de la raison et du sujet chez Hegel, tel qu'il l'expose dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans la *Philosophie de l'histoire*. Nous

² JAY rappelle que Freud constitue, avec Marx, l'une des plus importantes sources des théoriciens de l'école de Francfort. (JAY, M., *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research*. University of California Press, 1996, chap. III.)

³ Ce choix est justifié par une citation d'Adorno : « Marx a reçu de Kant et de l'idéalisme allemand la thèse du primat de la raison pratique ; en la poussant jusqu'au bout, il en a tiré l'exigence de transformer le monde au lieu de simplement l'interpréter. En cela, il a souscrit à un programme foncièrement bourgeois : celui de la domination absolue de la nature. » (DN, p.191)

explorerons ainsi un côté moins connu de la philosophie d'Adorno et Horkheimer. C'est également l'interprétation retenue par Hans-Günther Holl, selon qui « cette thèse [de l'autodestruction de la raison], posée à partir de la philosophie de l'histoire, se veut universelle et se considère elle-même comme un dépassement de la critique de l'économie politique, sans prétendre pourtant s'y substituer [...]. »⁴

Le parallèle entre la thèse d'Adorno et d'Horkheimer et l'historicisme de Hegel s'avère toutefois controversé. Martin Jay semble aller dans le même sens que Holl lorsqu'il écrit que, pour les théoriciens de l'École de Francfort, la lutte des classes, mise de l'avant par les marxistes comme étant le moteur de l'histoire, serait le symptôme d'un conflit plus fondamental qui prend lui aussi la forme d'un rapport de domination. Ce conflit oppose l'homme rationnel à la nature.⁵ Pourtant, il ajoute que la *Dialectique de la raison* remplit une fonction éthique plutôt que d'être une explication historique.⁶

Pour sa part, Frédéric Vandenberghe qualifie la *Dialectique de la raison* de critique de la raison et de philosophie négative de l'histoire à cause du retournement radical avec lequel l'ouvrage évalue le progrès historique de la raison. « La dialectique du progrès se renverse en dialectique négative, et on passe d'une vision continuiste de l'histoire à une vision discontinuiste. »⁷

Si, comme le soutient Vandenberghe, l'histoire est discontinue, alors la *Dialectique de la raison* ne pourrait pas nous en enseigner le sens. Cette position semble incompatible avec la thèse d'Adorno et Horkheimer selon laquelle la domination et l'introversión du sacrifice constituent les fils conducteurs du

⁴ Holl fait peut-être ici allusion au fait que, les théoriciens de l'École de Francfort veulent revenir au Marx d'avant le *Capital*, c'est-à-dire à un Marx plus près de Hegel (*Adorno : éléments de biographie intellectuelle*, in : *Archives de philosophie*, Vol.45, 1982, p.234.)

⁵ Cf., JAY, op.cit., p.256.

⁶ *Ibid.*, p.59.

⁷ VANDENBERGHE, op.cit., p.34.

développement de la raison.⁸ Nous ne voyons pas non plus comment ils pourraient soutenir la persistance du mythe dans la raison ni retracer, comme ils le font, les sources du moi chez les héros de la Grèce ancienne.

Débutons donc avec la thèse de la *Dialectique de la raison*.

⁸ « L'histoire de la civilisation est l'histoire de l'introversion du sacrifice. » (DR, p.68.)

PREMIÈRE PARTIE

LA THÈSE DE LA DIALECTIQUE DE LA RAISON

Cette première partie comporte deux chapitres. Le premier est consacré à un bref aperçu du contexte intellectuel et politique dans lequel Adorno et Horkheimer ont rédigé la *Dialectique de la raison*. (1.) Au second chapitre, nous exposerons, dans ses grandes lignes, la thèse principale qu'ils y soutiennent. (2.)

1. L'École de Francfort et l'Institut de recherches sociales

Les auteurs que nous nous proposons d'étudier appartiennent à l'École de Francfort. Celle-ci se compose de certains membres de l'Institut de recherches sociales (Institut für Sozialforschung) parmi lesquels, outre Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund-Adorno, on peut citer Herbert Marcuse et, plus tard, Jürgen Habermas et Alfred Schmidt. Walter Benjamin, Georg Lukàcs et Ernst Bloch ont gravité autour de l'école sans en être membres.

L'Institut fut créé en 1923 par Felix J. Weil dans le but de réexaminer les fondements de la théorie marxiste et de comprendre le phénomène social contemporain dans sa globalité.¹ Les membres sont très critiques à l'endroit de la rationalité occidentale en laquelle ils voient une domination de la totalité à l'endroit de l'individu. Ils reprennent la critique de l'idéalisme aux théories marxistes — qu'ils appellent l'idéologie bourgeoise. Par contre, ils étaient en rupture sur de nombreux points avec le marxisme traditionnel. Les chercheurs de l'Institut voulaient revenir au Marx d'avant *Le Capital* pour renouer avec un matérialisme dialectique plus près de la philosophie de Hegel.

L'Institut a bénéficié d'une grande autonomie à l'égard des institutions grâce à la fortune de la famille Weil qui a financé la plupart de ses activités. Cette indépendance a non seulement permis aux théoriciens de l'École de Francfort de développer et d'exposer librement leurs conceptions, elle a aussi rendu possible la continuité de ses activités pendant la seconde guerre mondiale. En effet, lorsque les nazis prennent le pouvoir en 1933, Horkheimer — qui est devenu le directeur de l'Institut en 1930 — se voit expulsé de l'Allemagne avec plusieurs de ses collaborateurs, en majorité juifs, à cause de leurs conceptions « hostiles à

¹ Cf., JAY, M., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, 1996, pp. 3 à 40.

l'État ». L'Institut suivra ses membres dans leur exil jusqu'aux États-Unis, exil qui durera jusqu'en 1950.²

² Ibid, p.29.

2. La thèse de la *Dialectique de la raison*

Adorno et Horkheimer travaillaient en étroite collaboration. C'est ensemble qu'ils rédigèrent *La dialectique de la raison* (*Dialektik der Aufklärung*) pendant leur exil aux États-Unis. Leo Löwenthal a également contribué à la dernière partie de l'ouvrage. Le livre « est constitué en grande partie de notes prises par Gretel Adorno au cours de discussions entre Horkheimer et « Teddy » (Adorno) à Santa Monica. Achevé en 1944, le texte parut trois ans plus tard aux éditions Querido à Amsterdam. »³

Habermas est une référence non négligeable lorsqu'il s'agit de comprendre la pensée d'Horkheimer et d'Adorno puisqu'il a été l'assistant d'Adorno de 1956 à 1959 et qu'il est l'héritier de l'École de Francfort. Selon lui, « la *Dialectique de la Raison*, leur livre le plus noir, [est] une tentative de conceptualiser le processus autodestructeur de la Raison. »⁴

L'autodestruction de la raison signifie que la raison n'est plus raisonnable et qu'elle tombe dans l'irrationnel. Que signifie ce renversement ? Comment comprendre l'autodestruction de la raison ? On peut déjà entrevoir la portée critique de cette affirmation puisque le développement de la raison dans l'histoire est généralement synonyme de progrès.⁵ Dans le domaine de la connaissance, le penser éclairé s'oppose aux mythes et aux opinions fausses. Dans la pratique, il abolit l'état de nature pour instaurer la liberté et l'égalité des droits. Il s'avère l'avènement d'une société meilleure.

³ HABERMAS, J., *Le lien entre mythe et Aufklärung. Observations après une relecture de la Dialectique de la Raison*, in: Revue d'esthétique, no.8, 1985, p.31.

⁴ Ibid.

⁵ Dans la *Dialectique de la raison*, le terme de « raison » est une traduction de l'allemand « Aufklärung » qui signifie d'abord la philosophie et l'époque des Lumières, mais Adorno et Horkheimer l'emploient dans le sens large de pensée en progrès. (Voir la N.d.T. dans la DR, p.16.)

Adorno et Horkheimer sont d'avis que, dans une certaine mesure, au lieu d'amener cette émancipation et cette liberté promises par le savoir, « le progrès devient régression ».⁶ La civilisation n'est pas aussi humaine que ce qu'on avait espéré. L'exemple le plus éloquent de cette barbarie de la civilisation s'avère l'antisémitisme, auquel une partie de *La dialectique de la raison* est consacrée. Les auteurs se demandent quelle orientation a bien pu prendre la raison pour trahir ses propres aspirations. Ils cherchent les causes de cet échec dans l'essence même de la raison. Par ailleurs, ils se demandent comment arrêter le processus autodestructeur et s'engager dans des conditions vraiment humaines.

Pour répondre à ces questions, les auteurs vont retracer les origines de la raison et chercher le moteur de son développement. Ils attachent une importance primordiale au passé, non pour préconiser un retour en arrière, mais pour comprendre le présent. Car, « ce qui est en cause, ce n'est pas la conservation du passé, mais la réalisation des espoirs du passé. »⁷

Ces espoirs du passé, quels sont-ils ? Vers quoi tend l'effort de la raison dans l'histoire ? Elle vise à libérer les hommes de la peur devant les manifestations de la nature. Elle cherche à comprendre le monde, à se le rendre familier pour pouvoir s'en servir à des fins pratiques et ainsi en faire un outil de bien-être. L'homme veut étendre son emprise sur le monde et dominer le réel par sa raison. C'est par le savoir que cette domination s'établit. Ce projet se comprend comme une rationalisation du réel, c'est-à-dire que la raison éclairante dissipe de plus en plus les mythes et les opinions fausses et les remplace par un savoir vrai. Ce sont ces espoirs qui ont été déçus.

Ainsi, l'échec de la liberté est attribuable au fait que la raison n'a pas réussi à libérer les hommes des mythes. Les tenants de l'échec de la raison soutiennent

⁶ DR, p.18.

⁷ DR, p.17.

que le mythe est déjà raison et que la raison se retourne en mythologie.⁸ Le progrès de la raison s'avère donc une régression. La raison se développe et s'atrophie d'un même mouvement. Cela implique qu'en même temps que la raison dissipe les mythes, de nouveaux mythes prennent la place du savoir raisonnable. Autrement dit, hier comme aujourd'hui, le mythe et la raison sont enchevêtrés.

Pour comprendre davantage cette articulation, nous tenterons d'élucider, dans les pages qui suivent, ce qu'est la raison et de quelle façon elle se développe au cours de l'histoire. Ce deuxième chapitre se divise en deux points. Le premier propose l'examen de quelques notions auxquelles nous aurons recours dans cette étude. (2.1) Le point suivant se consacre à l'analyse de la thèse majeure soutenue dans la *Dialectique de la raison*. (2.2.)

⁸ DR, p.18.

2.1. Notions préliminaires

Nous débutons par un bref éclaircissement de la notion de « raison ». (2.1.1.) Nous verrons qu'Horkheimer distingue une « raison en fonction des valeurs » et une « raison instrumentale ». (2.1.2.) Nous aborderons ensuite la notion de « mythe » (2.1.3.), puis celle de « nature ». (2.1.4.) Quant à la notion de « sujet », nous l'examinerons dans la troisième partie.

2.1.1. La notion de « raison »

La question de savoir ce qu'est la raison revêt ici une importance particulière puisque le thème principal de l'ouvrage qui nous intéresse s'avère justement la raison dans son mouvement dialectique. La subjectivité, en tant que figure principale de la raison, s'inscrit dans ce mouvement. La réponse à cette question va nous permettre de comprendre la critique qu'Adorno et Horkheimer adressent à la raison et, partant, au mouvement civilisateur.

La première partie de la *Dialectique de la raison* constitue un exposé de la notion de raison dans l'histoire, ainsi que l'indique son titre *Le concept d'« Aufklärung »*. L'usage que font Adorno et Horkheimer du concept de raison recèle d'emblée une critique de la conception traditionnelle. Pour eux, la raison contient dès le départ les germes de son autodestruction. C'est par essence qu'elle retombe dans le mythe. Voilà pourquoi nous devons nous référer à d'autres ouvrages pour saisir ce terme dans son acception canonique.

Tournons-nous d'abord du côté de l'étymologie. Le mot « raison » vient du latin *ratio*, et se rattache probablement à *ratus* qui signifie « calcul ».⁹ « Raison » se rattache aussi au grec *logos* qui provient du verbe *lego*, « je dis ».¹⁰ Le nom grec a donné lieu à tout un éventail de significations aussi différentes que : mot, discours, argument, explication, doctrine, mais aussi nombre, calcul, mesure, proportion, principe et, finalement, raison. Il est intéressant de noter la parenté entre le langage et le calcul. La connaissance rationnelle se voit d'emblée associée à l'ordre et à la mesure, l'argumentation à la démonstration mathématique. Chez Aristote, la raison a plutôt été thématifiée par le *nous*, qui signifie « renifler », « sentir ». La raison se rapproche ici davantage de l'expérience sensible.

La raison crée de l'ordre, des synthèses pour expliquer la multiplicité des phénomènes de la nature. Elle vise la connaissance des vérités universelles et nécessaires. Elle procède soit par le raisonnement discursif, démonstratif, s'opposant ainsi à l'intuition et à la sensibilité, soit par généralisation à partir de l'expérience. Ses représentations sont des concepts plutôt que des images. Voilà ce qui distingue la raison de l'imagination.

La raison présente en outre un caractère normatif. Dans le domaine pratique, elle s'avère la faculté de juger du bien, du vrai et du bon. En cela, elle s'oppose à la folie et à la passion. Elle dresse une hiérarchie entre les actions et les choses. Réflexive et spéculative, elle est aussi téléologique. Son *télos* se confond avec le projet civilisateur et émancipateur de l'histoire, avec l'*Aufklärung*. Elle présente un progrès par rapport à l'absence de finalité du naturel et du mythique.

⁹ LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. II, Quadrige, PUF, Paris, 1926, pp. 877 à 885.

¹⁰ EDWARDS, P., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.5, Collier-MacMillan, USA, 1967, pp.83-84.

En ce qui a trait à ce caractère normatif universalisant, la raison se voit qualifiée par Adorno et Horkheimer de démocratique. Ils reprennent à Descartes l'idée qu'elle s'avère « la chose du monde la mieux partagée », puisque chacun a « la puissance de bien juger, et [de] distinguer le vrai d'avec le faux [...] ». ¹¹ Ce « bon sens » est la condition du citoyen libre. La pensée éclairée est démocratique aussi en ce sens qu'elle s'acquiert par la discussion et par l'argumentation. Elle vise l'accord, la communauté idéale entre les hommes. Par là, elle se trouve liée à la société, et à la société juste.

2.1.2. Raison subjective et raison objective

Horkheimer distingue deux types de rationalité : la rationalité en fonction des valeurs (Wertrationalität) qui se rapproche de ce qu'il appelle parfois la raison objective, et la rationalité en fonction des fins (Zweckrationalität) qui, quant à elle, se rapproche de la raison subjective. ¹² Horkheimer emprunte cette distinction à Max Weber.

La rationalité en fonction des valeurs, la raison objective, est normative. Elle se définit comme la croyance en la valeur absolue d'une action ou d'une vérité.

« Agit d'une manière purement rationnelle en valeur celui qui agit sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu'il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d'une cause quelle qu'en soit la nature. » ¹³

¹¹ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951, p.25.

¹² Cf., ER, trad. Debouzy, J. et Laizé, J., Payot, Paris, 1974, chap.1.

¹³ WEBER, Max, *Économie et société*, I, Librairie Plon, Paris, 1971, pp.22-23.

La raison objective procède en découvrant (ou en créant) les lois d'un cosmos présentant en lui-même une forme systématique.¹⁴ En outre, elle dresse une hiérarchie entre les êtres. Pour les Lumières, on la retrouve dans les sociétés de type traditionnel qui n'ont pas encore développé le raisonnement philosophique.

La rationalité en fonction des fins, la raison subjective, est davantage véhiculée par les empiristes et les pragmatiques. Téléologique, elle vise à coordonner les actions et les moyens en vue des fins sans questionner la valeur de ces fins. Elle s'avère essentiellement calculatrice et liée à la productivité. Horkheimer dit que c'est « la faculté de classification, d'inférence et de déduction, quel qu'en soit le contenu spécifique ; c'est le fonctionnement abstrait de la pensée. »¹⁵ Elle présente donc un caractère instrumental. Cette raison prétend à l'autonomie à l'égard des intérêts particuliers et des situations contingentes, d'où la portée universelle, démocratique, qu'on lui attribue.

Dans *Eclipse de la raison*, Horkheimer soutient, de concert avec Weber, que la raison subjective a progressivement pris le pas sur la raison objective, bien que toutes deux ne soient pas opposées et qu'elles soient co-présentes dans l'histoire. La raison subjective considère la première comme naturelle, mythique, ou, selon les mots de Weber : « affectée d'une irrationalité et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité. »¹⁶ Les valeurs sont irrationnelles au même titre que les émotions, les traditions, les opinions, les goûts. Elles apparaissent d'autant moins universelles qu'elles semblent motivées par des intérêts personnels ou par ceux de certains groupes déterminés. Notons que cette irrationalité, Adorno et Horkheimer l'appellent parfois la nature.

¹⁴ L'ambiguïté de la raison réside dans cet espace entre créer et découvrir.

¹⁵ ER, p.13.

¹⁶ WEBER, op.cit., p.23.

Toutefois, la rationalité en fonction des valeurs ne disparaît pas entièrement. On la trouve par exemple dans la religion, et même dans la morale kantienne, qui consiste à rendre son activité conforme aux impératifs catégoriques. La présence de cette « irrationalité » chez un philosophe éclairé peut paraître pour le moins surprenante. Globalement, l'influence de la raison objective sur les orientations de la société reste cependant marginale. Ce n'est plus à elle qu'on s'en remet pour poser les critères de la vérité mais à la raison subjective en tant qu'instrument abstrait de coordination et dont la technoscience fournit le modèle.

Adorno et Horkheimer constatent qu'il y a un aspect négatif à ce passage d'une raison objective à une raison subjective. Ils arguent que la raison renonce alors à son rôle normatif, et qu'elle tombe dans le scepticisme et le relativisme. Neutre à l'égard des contenus et des valeurs, la raison subjective laisse le champ libre à toutes les tendances, aux opinions personnelles ou aux intérêts particuliers, et même aux mythes. Comme l'écrivent Adorno et Horkheimer :

« Du fait que, dans les visées déterminées, elle démasque le pouvoir de la nature sur l'esprit comme une menace pour sa législation autonome, la raison reste, en vertu de son caractère formel, à la disposition de tous les intérêts naturels. Le penser devient un organe pur et simple, il retourne à l'état de nature. »¹⁷

Ce mouvement entre deux types de raisons, la seconde prenant le pas sur la première avant d'être rattrapée par elle, Adorno et Horkheimer le désignent comme « la dialectique du mythe et de la raison ». Quant au retour à l'état de nature qu'effectue la raison, ils l'appellent son autodestruction.

¹⁷ DR, p.98.

2.1.3. La notion de « mythe »

La notion de « mythe » revêt une grande importance ici puisque c'est par rapport aux mythes que la raison progresse et se détermine. Pourtant, on en donne une conception vague dans la *Dialectique de la raison*. En effet, la frontière entre mythe et raison n'est pas étanche, et Adorno et Horkheimer passent sans transition d'une période à l'autre. Ils parlent du mythe comme d'une raison en germe. D'autre part, la notion de « mythe » semble aussi parfois confondue avec celle de « nature ».

D'abord, le mythe s'avère une explication, un discours portant sur les phénomènes naturels que l'homme observe dans le monde. Aux premiers âges de l'humanité, l'homme croit que la nature est peuplée d'esprits. Il s'agit de l'époque animiste ou magique. L'homme, fasciné devant la nature, se forge des images pour rendre compte du surnaturel qu'il voit partout et pour fonder les croyances qu'il entretient à cet égard. Dans les mythes, les forces de la nature sont personnifiées par des divinités ou des héros dont les actions revêtent un sens symbolique.

Au cours de l'histoire, le monde se voit progressivement désenchanté, c'est-à-dire qu'il n'est plus peuplé d'esprits ou de divinités. Il se rapproche de plus en plus des lois rationnelles. L'époque mythique occupe un espace temporel entre la magie et la raison, espace difficile à circonscrire. En effet, s'il exploite déjà les structures rationnelles, en revanche, dans la mesure où il est en continuité avec la magie, le mythe établit une communication illusoire entre l'homme et la nature. Suivant Adorno et Horkheimer, il fournit une explication mensongère.

La domination que le mythe prétend établir sur la nature se révèle également illusoire.¹⁸

Le mythe se comprend par rapport à la raison. Étymologiquement, « mythe » vient du grec *muthos*, qui signifie la « parole exprimée », le « discours », le « récit oral ». Suivant cette acception, il diffère du *logos*, mais il ne s'y oppose pas. Car, si le *muthos* se définit comme une parole qui raconte, le *logos*, lui, est une parole qui démontre.¹⁹ Le *logos* veut fonder ses affirmations et rendre le discours clair et univoque. On reconnaît en lui l'exigence socratique. En revanche, le *muthos* présente un caractère plastique. Ce discours s'adapte à ceux qui racontent les mythes autant qu'à ceux qui les entendent — voilà pourquoi nous possédons parfois plusieurs versions différentes d'un même mythe.²⁰ Le passage du *muthos* au *logos*, ou du mythe à la raison, dont il est question dans la *Dialectique de la raison* prend donc la forme d'une mise en ordre, d'un passage du diffus à l'unité.

La philosophie marque ce passage du diffus à l'unité. Selon Jacques Desautels, la philosophie naissante apparaît comme :

« l'effort des Grecs pour se débarrasser du mythe. [...] La représentation de la réalité, qui était donnée pour vraie [dans les mythes], devient objet de questionnement pour les hommes. Avant la philosophie, le mythe était un savoir authentique, modèle de la réalité. Il n'avait rien à dire d'autre que lui-même. Après l'invention de la philosophie, [...] les Grecs vont conserver le mythe, mais ils auront appris à s'en servir pour dépasser cette réalité. »²¹

¹⁸ « Klages [...] se sent obligé de faire une distinction entre la communication authentique avec la nature et le mensonge, sans parvenir à déduire de la pensée mythique elle-même un principe opposé à la domination de la nature par la magie, parce que cette illusion constitue en fait la nature du mythe. » (DR, p.64, note 6.)

¹⁹ Cf., DESAUTELS, J., *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1988, pp. 51 et 52.

²⁰ Ibid., pp. 3 et 15.

²¹ Ibid., p.28.

En mettant en question la présentation mythique de la réalité, le *logos* relègue le mythe au nombre des récits imaginaires. *Muthos* signifie plutôt désormais « fable », « fiction ».

2.1.4. Les conceptions de la « nature » dans l'histoire

Comme ils s'opposent tous deux dialectiquement à la raison, il y a ici danger de confondre le mythe et la nature. C'est pourquoi nous rappelons que le mythe explique la nature.

La nature recouvre une notion très large et équivoque. D'une manière générale, on la perçoit comme *l'autre* de la raison, ce qui lui est étranger. La conception de la nature change toutefois au cours de l'histoire.

Débutons, encore une fois, par l'étymologie. « Nature » se dit en grec *phusis*, ce qui signifie « action de faire naître, de faire pousser ». La nature se présente donc comme une force créatrice, vivante, et l'essence de toute chose. Ainsi, lorsqu'on parle de la nature d'une chose, on fait référence à ses caractères essentiels, à ses propriétés, et s'il s'agit d'un individu, à son tempérament. En tant qu'essence, la nature englobe tout ce qui se produit dans l'univers ou dans l'homme. Cette production ou cette action s'effectue de manière spontanée, instinctive, sans calcul ni réflexion. Elle s'oppose ainsi à ce qui s'acquiert par l'expérience, à l'intentionnel, au rationnel, au spirituel et à la civilisation. La nature ne connaît donc pas de lois, pas de normes puisque celles-ci sont les produits de la raison.²² Partant, la nature n'est ni bonne ni mauvaise. Elle ignore la dualité autant que l'identité. Elle se qualifie donc de manière privative. Anté-conceptuelle, elle peut aussi être appréhendée par des images ou des connotations. Elle signifie pêle-

²² La seule loi que la raison reconnaît dans la nature, c'est la loi du plus fort. (DR, pp.108-109.)

mêle le mouvant, l'irrationnel, l'immédiat, l'imprécis, l'informe, l'indifférencié, l'ambigu, l'enchevêtré et l'illogique.

Ajoutons que la nature surprend, puisqu'elle se manifeste. Hegel affirme que, devant le naturel dans la nature, l'esprit, mis en éveil, s'étonne.²³ Mais on doit peut-être plutôt qualifier cet étonnement de crainte. Pour les Anciens, l'idée de nature faisait référence à une surnature : le monde était animé, changeant et rempli de démons.²⁴ Par exemple, les animistes évoquaient cette essence dynamique et paniquante sous le terme de *mana*. Devant le mana, l'homme se sent impuissant, il a peur. Adorno et Horkheimer font de cette crainte pour la vie le moteur du développement du sujet. L'acquisition d'un savoir rationnel va consister dans le renversement du rapport de domination originel.

On peut se demander en quoi la nature apparaît menaçante à l'homme primitif, alors que les mythes présentent souvent le passé lointain comme un âge d'or. Nous pourrions résumer l'âge d'or comme un temps où la propriété n'existait pas plus que les conflits sociaux et les guerres, où la division du travail n'existait pas, où l'alimentation ne dépendait pas encore de l'agriculture, du savoir et du travail planifié. Bref, le pouvoir n'existait pas. Selon Adorno et Horkheimer, cet état de nature ne doit pourtant pas être imaginé comme harmonieux. Au contraire, l'homme préhistorique a peur des manifestations de la nature parce qu'il ne les comprend pas, ne les connaît pas. La nature apparaît hostile à l'homme. Or, cette ignorance s'avère une impuissance. L'homme, livré aux aléas de la nature, craint pour sa vie. L'antique peur liée à la domination de la nature se transmet, par exemple, à travers l'image de la forêt du grand méchant loup.²⁵

²³ PH, trad. Gibelin, J., Vrin, Paris, 1945, p.179.

²⁴ Cf. THALÈS DE MILET, doxo. 27. Notons que le « démon » ne revêt pas, chez les Anciens, la connotation malveillante qu'on lui accorde aujourd'hui. Il peut être un bon génie, comme le démon de Socrate, qui remplit pour lui le rôle de la « bonne conscience ».

²⁵ À propos, il est intéressant de remarquer que, pour Adorno et Horkheimer, les mythes - tout comme l'était l'animisme avant eux - ne sont pas des projections de la subjectivité sur la nature comme l'affirme généralement le psychologisme. « Mana, l'esprit en mouvement [est bien plutôt] l'écho de la suprématie réelle de la nature dans l'âme des primitifs. » (DR, p.32. Voir aussi les pp. 24 et 25.)

Les figures de la nature changent historiquement, de façon parallèle à la raison qui progresse. Avec Platon et Aristote, on entre dans le règne de la métaphysique. La nature prend des contours plus fixes. Elle demeure un principe actif et vivant et elle possède en outre maintenant en elle-même son propre principe. Elle est donc un organe de coordination ou une volonté régulatrice. Elle obéit à des lois, mais elle reste aveugle à l'égard des buts qu'elle poursuit. Aristote oppose le déterminisme de la nature au hasard.²⁶

À cette époque, on peut appréhender la force productrice et organisatrice de la nature par le biais d'une physique spéculative, mais on ne peut pas en influencer le cours. On peut seulement imiter, ou copier, la nature. Ainsi, l'artisan imite la nature comme cause efficiente lorsqu'il joint la forme et la matière pour produire un artefact, ou encore il se subordonne à elle pour corriger ses imperfections accidentelles.

À l'inverse, la conception moderne fait de la nature une entité purement matérielle et quantitative, dépourvue de vie. Car, « lorsque l'ordre objectif de la nature a été abandonné en tant que préjugé et mythe, il ne reste que la nature en tant que masse de matière. »²⁷ La nature telle que se la représente la physique ne vaut que par le projet de la raison, dont elle devient le substrat. Elle obéit à des règles contingentes et immuables. Elle reproduit sans fin la même chose. Elle n'est donc plus une force créatrice. Ces règles peuvent ainsi être totalement connues suivant une méthode déductive.

Non seulement la raison classe et ordonne la nature : elle sait également comment l'utiliser à son avantage. Le rapport de domination originel se renverse alors au profit de l'homme. Ainsi, dans la modernité, la nature n'existe

²⁶ ARISTOTE, *Physique*, II, 6, 33.

²⁷ DR, p. 108.

plus en tant que nature, au sens où nous l'avons décrite ci-dessus, mais comme contenu de l'esprit. Pour une part, cependant, elle continue de résister au travail du concept. Adorno et Horkheimer reconnaissent que cette part de nature subsiste dans les émotions, les instincts, les expressions du corps, les contacts directs entre les personnes et dans tous les comportements incontrôlés et indisciplinés qui ne remplissent pas une fonction usuelle.²⁸ Adorno et Horkheimer les nomment idiosyncrasies. Ajoutons à cette liste les traditions, les opinions, les goûts — ce que nous avons rangé au titre des valeurs de la raison objective. Non seulement les comportements naturels ne sont orientés vers aucune visée déterminée par la raison, mais ils viennent même contrecarrer ses projets civilisateurs. Les comportements naturels apparaissent en effet comme un relent de barbarie. De prime abord, la nature et la raison semblent donc s'exclure mutuellement.

²⁸Cf. DR, *Éléments de l'antisémitisme*, V.

2.2. La dialectique du mythe et de la raison

Adorno et Horkheimer se livrent à une critique virulente de la raison. Ils soutiennent que, si l'imagination mythique a été progressivement renversée par le savoir rationnel au cours de l'histoire, les mythes, en revanche, sont déjà imprégnés de rationalité. Les auteurs de la *Dialectique de la raison* font une double lecture de cette similitude entre le mythe et la raison : d'une part, le mythe s'avère raisonnable puisque la séparation et la domination qu'il illustre sont les avatars de la raison. De cette manière, le mythe n'est pas entièrement l'autre de la raison, il est plutôt un stade antérieur de rationalité. D'autre part, on peut dire que c'est la raison qui est mythique puisqu'elle reprend et développe les structures déjà présentes dans le mythe. Ainsi, l'autodestruction de la raison s'avère moins un retournement de la raison en mythe qu'une radicalisation de ces structures. Comme Habermas le précise :

« La Raison aurait réussi son œuvre émancipatrice si l'éloignement des origines signifiait une libération. [...] L'humanité n'a [pas] cessé de s'éloigner des origines au cours du processus de l'Aufklärung, du rationalisme qui englobe l'histoire universelle, et pourtant elle ne s'est pas libérée de la compulsion de répétition propre au mythe. »²⁹

Nous allons maintenant retourner au premier chapitre de la *Dialectique de la raison* pour étudier l'articulation de la relation du mythe et de la raison. Dans un premier temps, nous verrons comment les mythes ont été dépassés par la raison qui progresse. (2.2.1.) Nous examinerons ensuite les éléments de rationalité déjà à l'œuvre dans les formes de pensées pré-philosophiques et nous analyserons la façon dont ces éléments mythiques ont imprégné le savoir. (2.2.2.)

²⁹ *Le lien entre mythe et Aufklärung*, op.cit., p.33.

Nous verrons que la tendance dominatrice de la raison — qu'on retrouve déjà dans les mythes et même dans la magie — est étroitement liée à la représentation de la nature par la raison. Elle s'appuie sur une scission entre les deux ordres. (2.2.3.) Cette substitution suppose qu'il y ait une affinité entre les choses, affinité que nous aborderons sous le thème de la mimésis. (2.2.4.) Nous verrons également comment le développement de la rationalité se traduit dans la transformation du langage symbolique en un système de signes. (2.2.5.) Nous analyserons ensuite le passage de l'affinité mimétique en identité, (2.2.6.) puis celui de la substitution spécifique en fongibilité universelle. (2.2.7.) Nous porterons une attention particulière aux implications de ces transformations en ce qui a trait à la connaissance. En terminant, nous nous pencherons sur les caractéristiques « rationnelles » du mythe, telles le principe d'équivalence (2.2.8.) et la répétition. (2.2.9.)

2.2.1. Les mythes victimes de la raison

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté le mythe comme une systématisation de la nature chaotique. L'activité de la mise en ordre, dont nous avons fait le propre de la pensée rationnelle (*logos*), apparaît donc déjà dans la pensée mythique (*muthos*).

Suivant la cosmologie d'Hésiode, à l'origine, il y aurait eu le chaos. La mise en ordre débute avec la séparation du ciel et de la terre, et culmine avec le règne de Zeus.³⁰ L'ordre mythique s'instaure donc, non, certes, par la subsumption du différent sous l'unité d'un concept — comme ce sera le cas avec le *logos* — mais par la séparation de ce qui était confus et enchevêtré. Les premières philosophies, celles des Milésiens par exemple, reprennent les systèmes de représentations que

³⁰ On retrouve le thème développé de façon similaire dans plusieurs cosmogonies, et même dans la Genèse.

le culte religieux a élaborés. Les éléments naturels, comme l'eau chez Thalès, sont les anciennes divinités transposées sous une forme abstraite. À l'exemple de ces divinités, les éléments restent encore des puissances actives, animées et impérissables.³¹ Toutefois, dans la métaphysique, comme nous l'avons mentionné en définissant la nature, la mise en ordre du monde ne se voit plus assurée par un dieu ou par le *nous*. Elle devient un processus naturel, mécanique. Dans l'histoire, on passe de l'indifférenciation à l'unité. Cette unité présente des différences, mais celles-ci sont ramenées à un dénominateur commun.

La mise en ordre opérée par la raison ne consiste pas seulement en une unification du multiple et du diffus, mais aussi en une division parmi le confus et l'enchevêtré. Ainsi, dans certains mythes, l'ordre de la nature et l'ordre social sont encore confondus : la place qui revient à chaque dieu du Panthéon représente le rôle et la place dans la hiérarchie qu'occupe chaque élément naturel que ces dieux personnifient. Le règne animal ne se distingue pas non plus nettement de celui des êtres intelligibles, et les dieux et les hommes se côtoient quotidiennement. D'autres mythes, comme celui de Prométhée, tracent les frontières entre ces ordres de réalité.

À plusieurs reprises au cours de cette étude, nous référerons à Jean-Pierre Vernant car ses ouvrages abordent le thème du mythique en tant qu'assise de la pensée rationnelle. Sur de nombreux points, sa pensée éclaire les thèses soutenues par Adorno et Horkheimer. Ainsi, Vernant attribue à la séparation entre les deux ordres, naturel et social, et donc entre les hommes et les dieux, la naissance de la pensée rationnelle. « Le « dédoublement » de la *phusis*, et la distinction qui en résulte entre plusieurs niveaux du réel, accuse et précise cette

³¹ DR, p.23-24. Voir aussi VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne I. Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990. p.198.

séparation de la nature, des dieux, de l'homme, qui est la condition première de la pensée rationnelle. »³² Cette séparation va de pair avec la distinction entre l'essence et l'apparence, ou encore entre l'identique et le multiple. L'essence se trouve maintenant du côté rationnel des choses, alors que l'apparence se range du côté de la nature. Le principe d'identité, qui constitue la pierre de touche de la logique discursive, consiste en la radicalisation de cette séparation de la nature en essence et en apparence. Il prend la forme d'un système qui subsume sous un terme identique les différences. En ramenant la multiplicité des phénomènes à un nombre minimal de principes et de concepts, la raison tend toutefois à ignorer la diversité des formes naturelles.

À mesure que la raison progresse, elle développe ainsi un savoir identique qu'elle oppose à la plasticité des mythes, désormais considérés comme des créations de l'imagination. Adorno et Horkheimer brossent un tableau de cette évolution :

« L'Aufklärung reconnut les anciennes puissances dans l'héritage platonicien et aristotélicien de la métaphysique et considéra comme une superstition la prétention des universaux à exprimer la vérité. Elle croit encore discerner dans l'autorité des concepts généraux la crainte inspirée par les esprits démoniaques que les hommes représentaient dans les rituels magiques pour influencer la nature. Dès lors, la matière doit être dominée sans qu'on l'imagine habitée par des forces actives ou dotées de qualités occultes. »³³

À mesure que la raison progresse, elle cherche à éliminer les universaux car ils font autorité sur son jugement. En éliminant les réalités transcendantes, en les jugeant arbitraires et en posant le sujet comme fondement ultime, l'homme croit enfin dominer le monde et mettre fin à sa crainte. Nous dirons que le développement du savoir confère à l'homme un pouvoir sur le monde.

³² VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P., *op.cit.*, p.207.

³³ DR, p.24.

2.2.2. Le savoir est un pouvoir

Dans la pensée platonicienne, la *théoria* se destine de façon suprême à la contemplation. Ce n'est qu'avec Kant que la raison sera liée à l'intérêt. La raison pratique prendra alors le primat sur la raison théorique. Pourtant, à cause de l'exclusion de l'autre à laquelle se livre la raison, Adorno et Horkheimer sont plutôt d'avis que, déjà à l'époque des Grecs, le savoir acquis sur la nature n'est pas désintéressé : il est motivé par la nécessité de conserver sa vie devant les manifestations de la nature. Dans la partie consacrée au sujet, nous reviendrons en détail sur la conservation de soi. Pour l'instant, disons que, par le savoir, l'homme ne fait pas qu'assurer sa subsistance face à une nature dominatrice et se prémunir des dangers et des catastrophes naturelles, il parvient aussi à dominer la nature et à l'utiliser à son avantage.³⁴

Cette possibilité de transformer la nature est ce qui distingue l'homme des animaux et le rend maître de la création. Comme le dit Francis Bacon, cité par Adorno et Horkheimer : contrairement aux animaux qui survivent grâce à leurs caractéristiques physiologiques (tels la fourrure, les griffes, un odorat développé, etc.), « la supériorité de l'homme réside dans le savoir. »³⁵ Par le savoir, la relation de l'homme à la nature, qui en était une de menace pour sa vie, devient en effet une relation d'utilité. On retrouve cette même idée chez Descartes, exposée de façon exemplaire : « [...] il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle [nous

³⁴ Le mot allemand pour dire « pouvoir » est « Macht », et il rappelle le verbe « faire », « machen ».

³⁵ *The Works of Francis Bacon*, Ed. Basil Montagu, London, 1825, vol.1, p.254 sq., cité dans la DR, pp. 21 et 22.

pourrions] nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »³⁶ Suivant cette lignée idéaliste, le savoir permet de connaître totalement la nature et de la transformer. Le savoir s'avère instrumental.

La tournure que prend cette imbrication du savoir et du pouvoir dans la modernité peut être illustrée par la révolution copernicienne ou par le kantisme. Nous avons vu que pour les Anciens, la nature présente en elle-même une structure intelligible. La raison (*nous* ou *logos*) n'est donc pas le propre de l'homme. En revanche, dans la modernité, l'homme devient celui par qui les choses font sens. Le sens ne préexiste plus à un sujet connaissant qui ne ferait que le reconnaître. Connaître devient alors créer.

2.2.3. L'origine magique du principe d'identité

Nous avons expliqué précédemment que le pouvoir de l'homme sur la nature découle de la séparation entre l'apparence (la nature) et l'essence (la raison). Nous y revenons maintenant pour expliquer les origines mythiques et magiques des principes de la raison instrumentale, en l'occurrence l'identité. Le lien entre la séparation et la domination se perçoit déjà dans la mythologie grecque, et plus précisément dans le fait que « les divinités de l'Olympe ne sont plus directement identiques aux éléments, mais elles les signifient. »³⁷ La séparation est synonyme de pouvoir pour les dieux à cause de l'autonomie que ceux-ci gagnent par rapport aux éléments naturels qu'ils représentent. Comme le font remarquer Adorno et Horkheimer : « La substitution constitue la mesure de la domination, [...] le plus puissant est celui qui peut se faire représenter dans la plupart des fonctions [...]. »³⁸

³⁶ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Sixième partie, Éd. Montaigne, 1951, p.74.

³⁷ DR, p.26.

³⁸ DR, p.50.

Les racines de la raison se prolongent bien au-delà du mythe puisque ce dernier développe les distinctions qui se faisaient déjà jour dans la magie. Ces éléments de rationalité étaient déjà intriqués avec la domination et la transformation de la nature. Selon Adorno et Horkheimer, la séparation dans la sphère conceptuelle, entre le représentant et le représenté a son origine dans la répartition des rôles sociaux entre le chef et les autres membres du groupe. En effet, dans les religions primitives, seuls les prêtres et les sorciers, en tant qu'héritiers du pouvoir divin, participent aux rituels sacrés. Ce prêtre ou ce sorcier mime un futur projeté qui se superpose au présent et prend sa place. Il représente le futur dans le présent. Le primitif voit également en toute action le renouvellement d'un nombre limité d'archétypes. À travers sa vie présente, il reproduit la vie passée des ancêtres. Cela suppose qu'à cette époque on dispose de la faculté de se représenter les choses autrement que ce qu'elles sont immédiatement, et donc qu'on a une conscience de la temporalité. Adorno et Horkheimer l'expliquent ainsi : « Tout rituel implique une représentation de l'événement et du processus qui doit être influencé par la magie. »³⁹

La distinction entre le ici et maintenant et le futur ou le passé correspond à la séparation entre le connaissable et l'inconnu. L'inconnu coïncide avec le sacré qu'on tente de connaître par le biais d'une présentation, c'est-à-dire en le rendant présent. En traçant cette distinction, l'homme se délimite un chez-soi où les choses sont familières. Dans ce lieu, il a prise sur le monde, il peut agir. Le cercle, ou le centre, est l'origine, le principe à partir duquel la réalité s'étend dans toutes les directions. C'est là que le monde et l'homme furent créés. Il s'agit d'un lieu *in illo tempore*. Le centre s'avère donc qualitativement distinct de l'espace profane.⁴⁰ La magie délimitait physiquement ce connaissable par le biais d'un espace à l'intérieur duquel le rituel était efficace. Par exemple, le sorcier traçait un

³⁹ DR, p.26.

⁴⁰ Cf., ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 28 à 34.

cercle et se tenait à l'intérieur. Pendant la cérémonie, il ne pouvait en sortir sous peine de mourir. La mort représente ici la perte de pouvoir de l'homme qui s'aventure au-delà de la sphère du connu.

Adorno et Horkheimer tracent une analogie entre cet espace magique dans les limites duquel l'efficacité du rituel est garantie, et les limites de la raison pure chez Kant à l'intérieur desquelles un jugement est valide.⁴¹ À l'homme qui s'aventure au-delà de la sphère de la connaissance possible, il arrive la même chose qu'à celui qui sort du cercle : il tombe dans l'irrationnel et se perd.

On pourrait prolonger le parallèle entre le centre magique et l'universel abstrait, dans la mesure où tous les deux sont posés comme principe des êtres. Adorno et Horkheimer donnent l'exemple d'un comportement des primitifs qui consiste à s'approprier un élément extérieur hostile, un ennemi juré, pour en faire un allié de la famille.⁴² Ce comportement rappelle le mouvement de l'esprit décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La dialectique s'avère le moyen par lequel la raison progresse vers le savoir absolu. Elle consiste à produire un positif (quelque chose qui affirme la puissance de ce qui est déjà) au moyen d'un négatif (ce qui s'y oppose). Suivant la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience progresse en absorbant son contraire. Le verbe allemand pour dire cette métaphore alimentaire est « aufheben ». On le traduit par « subsumer » ou « abolir », mais dans le sens particulier que lui donne Hegel, il est rendu plus précisément par « dépasser en conservant ». « En ce sens, abolir [une chose], c'est la faire entrer dans l'histoire, dans le passé, la ranger quelque part, et passer à autre chose. »⁴³ La conscience tend à étendre la sphère du connu. Tout le naturel doit être converti

⁴¹ DR, p.42.

⁴² « L'immanence pure du positivisme qui est son ultime produit n'est rien d'autre que ce qu'on peut qualifier de tabou universel. Plus rien ne doit rester en dehors, car la simple idée de « dehors » est la source même de la terreur. S'il arrivait que l'homme primitif apaise son besoin de venger le crime perpétré contre l'un des siens en accueillant le meurtrier dans sa propre famille, cela signifiait, dans un cas comme dans l'autre, que le sang étranger était absorbé par le sang de la famille : l'immanence était créée. » (DR, p.33.)

⁴³ Glossaire établi par J.-P. LEFEBVRE in : PhE, p.529.

en rationnel. Chez Hegel, cela prendra la forme d'une immanentisation globale. Pour lui, rien ne demeure en dehors de l'Absolu, tout doit affirmer la puissance de la raison. de plus, l'universel abstrait s'intronise en principe, c'est-à-dire qu'il se pose à la fois comme autonome et premier par rapport aux existences particulières qu'il subsume.

Le parallèle que font Adorno et Horkheimer entre l'idéalisme allemand et les croyances primitives révèle la rationalité déjà à l'œuvre dans le comportement des Anciens, mais il recèle évidemment aussi une critique adressée au pouvoir accru que la raison exerce sur la nature dont elle se sépare. Leur critique de la domination s'allie donc intimement à la critique du système hégélien.

« Le système idéaliste de Hegel qui se comprenait lui-même comme l'achèvement de l'auto-réalisation de la raison dans l'histoire est soumis à la loi de la dialectique de la raison. Il est l'asservissement suprême du particulier. [...]. [La domination] culmine dans la totalité du système hégélien qui marque déjà, pour Adorno, le passage des Lumières à la mythologie. »⁴⁴

2.2.4. La mimésis, la représentation et la substitution

Adorno et Horkheimer distinguent une période qui précède la magie, et où le connu et l'inconnu ne présentent pas encore de séparation, où la raison n'existe donc pas. C'est l'époque animiste. Les divers éléments de la nature sont enchevêtrés, chacun étant mal défini par rapport aux autres. Chaque chose est à la fois elle-même et toutes les choses, car elles n'ont pas d'identité fixe. Le sacré fait irruption dans le connu, il s'y présente. En termes religieux, on parle d'hiérophanie. C'est cette présentation de l'autre en un être qu'Adorno et Horkheimer appellent la mimésis. Il subsiste un reliquat d'hiérophanie

⁴⁴ HOLL, op.cit. p.242.

aujourd'hui dans le catholicisme : il s'agit de l'eucharistie présentant le Christ à travers le pain et le vin.

Dans la mimésis, le membre singulier, en tant que reflet de la totalité, fait voir plus que lui-même. Cette présentation de l'autre terrifie l'homme. Dans cet état de chose, l'homme, lui non plus, n'a pas d'identité ferme car il ne se distingue pas de la nature dont il fait partie. Autrement dit, il est un être naturel qu'un démon peut, en outre, venir habiter. Qu'il soit possédé par un esprit étranger ou que les instincts naturels commandent ses actes, l'homme s'excède lui-même pour être en communion avec le tout. À l'époque animiste, le comportement que l'homme adopte dans sa relation à la nature s'avère mimétique. Notons que le désenchantement du monde va de pair avec l'abandon progressif d'une telle relation mimétique.

Bien que la mimésis ne soit connue surtout qu'en référence à la *Théorie esthétique*, cette notion parcourt toute l'œuvre d'Adorno. D'ailleurs, ses écrits ne se comprennent qu'à la lumière de ce thème. Il importe donc d'exposer ici l'acceptation adornienne de la mimésis. En référence à la *Dialectique de la raison*, Gebauer et Wulf écrivent :

« Since the mimetic faculty denotes abilities that are among those definitive of human being, it offers promising ground for historical-anthropological analysis. Max Horkheimer and Theodor Adorno made a major contribution to such study by focussing on the role of mimesis in the civilising process, in the genesis of individual being, of the subject, in the development of human cognition, and in art and aesthetics. »⁴⁵

Présentons d'abord un bref aperçu historique de la notion de mimésis. Dans la tradition philosophique, la mimésis, réservée à l'art, avait la signification

⁴⁵ GEBAUER G. et WULF, C., *Mimesis: Cultur-Art-Society*, trad. D.Reneau, University of California Press, 1995, p.281.

péjorative d'imitation, d'illusion. Le substantif « mimésis » vient d'ailleurs du grec ancien *mimésis* qui signifie « l'action d'imiter », « imitation ». Ainsi, au livre X de la *République*, Socrate compare le travail du peintre à celui du menuisier. Le menuisier façonne, par exemple, un lit en prenant pour modèle la forme universelle ou l'Idée de « lit ». Or, chez Platon, la réalité se situe au niveau des Idées. Pour lui, le lit particulier, concrèt, a une valeur ontologique moindre que celle de la forme abstraite dont il constitue une copie sensible. Quant à l'artiste, en peignant un lit, « il ne fait point ce qui est, il ne fait point l'objet réel, mais un objet qui ressemble à ce dernier. »⁴⁶ Autrement dit, le peintre effectue une mimésis de la mimésis de l'Idée. De l'avis de Platon, l'art s'avère mensonger lorsqu'il veut faire passer ses images pour la réalité. Il est donc immoral. Il présente en outre un danger puisqu'il possède le pouvoir « magique » d'influencer les actions des hommes.⁴⁷ En effet, on pourrait, par exemple, avoir envie de s'identifier de façon mimétique aux personnages dont les auteurs tragiques font le récit. D'où la condamnation de l'art et de la mimésis par Platon. Notons que, pour sa part, Aristote attribuera un usage libérateur à la mimésis. L'identification mimétique avec un autre, avec le héros d'une représentation théâtrale par exemple, aurait un effet de purgation des passions. Aristote nomme cet effet *catharsis*, ce qui signifie « purification ».

Adorno, comme le fera Gadamer⁴⁸ après lui, fait un usage original de la mimésis parce que, contrairement à Platon, il lui attribue une valeur de vérité. Il oriente la mimésis vers le sens de « représentation » (*Darstellung*) plutôt que vers celui de « copie ». Marie-Andrée Ricard expose la conception d'Adorno :

« La mimésis, soit le comportement de se faire semblable à l'autre, bien qu'elle reproduise l'autre, n'aboutit pas à la production d'une copie. Le terme

⁴⁶ *République*, 597a.

⁴⁷ La publicité exploite d'ailleurs cette mimésis en représentant un produit par un sigle ou un objet familier. Son efficacité atteste la véracité de l'influence mimétique. Ainsi, le chien Fido représentant le téléphone cellulaire du même nom, est un exemple de l'affinité entre les idées et les choses.

⁴⁸ *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.

de mimésis signifie ici plutôt présentation, représentation, manifestation, expression, [...]. La mimésis réalise une identification entre celui qui représente et l'instance représentée. »⁴⁹

Le jeu de l'acteur peut faire comprendre ce qu'est la mimésis. Par exemple, dans *Jules et Jim*, Jeanne Moreau incarne Catherine, mais on ne peut pas dire qu'elle copie le personnage de Catherine : elle l'interprète de façon originale, autrement dit elle la représente.

Cette acception de la mimésis a des conséquences aux plans ontologique et épistémologique. Au plan ontologique, on pourrait dire que tout objet s'inscrit dans une relation mimétique avec lui-même. Cette relation se joue entre l'apparence et l'essence, ou entre l'universel et le particulier. Ce qui se donne s'avère toujours une chose sensible et particulière, mais cette chose représente un universel. Par exemple, l'universel « blanc » ne peut se manifester qu'à travers un objet blanc, un morceau de sucre par exemple. Le blanc est un mode d'être de cet objet particulier, mais il l'excède aussi. On pourrait dire que le morceau de sucre présente ou manifeste le blanc. Si l'universel « blanc » n'accède à la représentation qu'à travers un particulier, en revanche le sucre ne se reconnaît que par sa blancheur. Réciproquement, le blanc présente ou manifeste le sucre. Voilà pourquoi le comportement mimétique s'avère tellement ambigu : la « chose » se présente elle-même et, de ce fait, révèle au-delà d'elle-même. Comme le dit Mircea Eliade : « En manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose sans cesser d'être lui-même. »⁵⁰

La connaissance procède elle aussi par représentation, elle est donc mimétique. Elle consiste en la saisie de quelque chose (le représenté, la chose en soi) en tant que quelque chose (le représentant et les manifestations). C'est ce que soutient Gadamer.

⁴⁹ RICARD, M.-A., *Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno*, p.450.

⁵⁰ ÉLIADE, *Le sacré et le profane. Idées*, Gallimard, Paris, 1957, p.16.

Marie-Andrée Ricard explique :

« Gadamer insiste avec Aristote sur le rapport intrinsèque à un autre, sur l'intentionnalité qui définit la perception et qui la qualifie comme un phénomène de connaissance. Considérer la perception comme une simple copie machinale manque son sens véritable qui consiste à saisir quelque chose *en tant que* (als) quelque chose. « Nous reconnaissons, par exemple, un être humain dans l'apparition de quelque chose de blanc. » (VM, 96) »⁵¹

Il importe toutefois de distinguer l'identification mimétique, présente dans les mythes et dans la magie, de l'identité logique que développe la raison. Dans l'identité logique, les différences ne sont pas présentes elles-mêmes, elles disparaissent au profit d'un universel. On pourrait parler de sacrifice du particulier. Par exemple, dans la science, la diversité des faits tend à être comprise sous une théorie unique qui donne à ces faits signification et valeur. Ce n'est que dans cette mesure qu'on parle de connaissance. Il y a de la différence au sein de l'identité logique, mais il n'y a pas de séparation car, si les choses étaient complètement étrangères les unes aux autres, il ne serait pas possible de les unir sous une notion commune, en l'occurrence les concepts scientifiques.

En revanche, dans la magie, et même encore dans le mythe, les représentations ne sont pas encore totalement fixées. Elles se métamorphosent. Les choses présentent entre elles des affinités ontologiques puisqu'elles ont des qualités communes qui rendent possible leur substitution. Dans la magie, par exemple, pour jeter un mauvais sort à un ennemi, on peut s'attaquer à un objet qui est un substitut de cette personne. On mime ce qu'on veut voir se produire, on joue à faire semblant. Les substitutions se font suivant des caractéristiques spécifiques. En d'autres termes, il doit y avoir des « affinités électives » entre le représentant et ce qu'il représente. Le représentant renvoie alors automatiquement à un être particulier, comme c'est le cas avec les symboles.

⁵¹ RICARD, M.-A., *La théorie gadamérienne de la mimésis*, Laval théologique et philosophique, 53, 1, p.29.

Le symbole constitue une bonne image de ce qu'est la mimésis au sens originel, c'est pourquoi nous le distinguons ici du signe, plus près de l'identité logique. Le symbole se distingue des autres signes en ce que sa forme n'est pas liée de manière purement contingente au contenu, mais que, au contraire, elle correspond plus ou moins complètement à ce qu'elle représente, si bien qu'on peut dire qu'à travers le symbole, la chose symbolisée se présente elle-même. Le symbole tient donc lieu du symbolisé. En revanche, par le biais du simple signe, « telle expression, telle chose sensible ou telle image se présente [...] si peu elle-même qu'elle porte bien plutôt à la représentation un contenu qui lui est étranger, avec lequel elle n'a pas besoin d'être dans une quelconque communauté caractéristique. »⁵²

Ainsi, contrairement au signe, le symbole possède pour soi les qualités dont il exprime la signification. Hegel cite en exemple le lion prit comme symbole de la magnanimité, du renard symbolisant la ruse, ou encore du cercle représentant l'éternité.⁵³ Les qualités communes qui assurent la possibilité de substitution entre le représentant et le représenté sont précisément ce qu'il faut entendre par le terme d' « affinité ».

La distinction entre signes et symboles sera reprise par Saussure dans son *Cours de linguistique générale*. Signes et symboles deviennent des catégories linguistiques. Le langage, en tant qu'instrument par excellence de la rationalité, se trouve au cœur du renversement de l'affinité mimétique en une domination de la nature. Mais, puisqu'il est aussi mimétique, il reproduit par le fait même les principes sous-jacents aux mythes. Nous allons donc maintenant analyser l'aspect mimétique et le pouvoir du langage.

⁵² HEGEL, *Cours d'esthétique I*, trad. J.-P.Lefebvre et V.von Schenck, Aubier, Paris, 1995, p.406.

⁵³ Ibid., p.407.

2.2.5. Le langage et la connaissance

Le langage se comprend ici au sens large qui inclut la gestuelle, la mimique, le langage musical, celui des arts, etc. Selon Adorno et Horkheimer, il a une portée ontologique car, par son essence, il présente la chose-même. Tout concept a un moment mimétique : il vise toujours une réalité extérieure à lui. Le sens des mots réside dans cette relation au représenté. Voilà aussi ce qui donne une valeur de vérité au langage. Dans cette optique, connaître consiste à porter au concept. De prime abord, le langage n'est donc pas un outil dont on pourrait disposer.⁵⁴

Comme nous l'avons montré par l'exemple du morceau de sucre, les noms débordent toujours la chose qu'ils désignent, car ils ont une valeur universelle en même temps qu'ils visent du non-conceptuel, c'est-à-dire une chose particulière. Les noms propres font toutefois exception à cette règle, puisqu'ils n'ont pas de valeur universelle. À l'origine toutefois, le langage n'est pas universel. Tout mot vaut comme nom propre : il représente la chose elle-même. Par la séparation progressive du signe et de signifiant au cours de l'histoire, on passe d'un langage symbolique, ou mimétique, comme les hiéroglyphes, à un système de signes conceptuels.⁵⁵ Le langage perd alors son aspect connotatif pour devenir seulement dénotatif. Le pouvoir de la langue sur le monde croît avec cette formalisation et le rejet du lien mimétique avec le représenté.

Le rejet du lien mimétique met fin à la plasticité du langage. Les concepts doivent maintenant être clairs et univoques. Par exemple, on s'en tient à ce qui est dit plutôt qu'à l'intention signifiante — les allusions étant considérées comme un relent d'obscurantisme. Cette tendance occupe une place importante

⁵⁴ Cf., RICARD, M.-A., *La dialectique de T.W.Adorno*, in : Laval philosophique et théologique, Vol.55 no.2, juin 1999, p.277.

⁵⁵ Il semble tout de même que le langage symbolique reprend une certaine place dans nos vies par le biais des icônes informatiques.

en philosophie analytique du langage.⁵⁶ Selon Adorno et Horkheimer, le langage devient alors l'instrument de la domination de la nature puisque, en sa qualité de représentant, il a la possibilité de se substituer à la chose qu'il représente et d'usurper sa place. Au cours de l'histoire, le savoir conceptuel et le pouvoir qu'il confère à l'homme sur la nature s'enrichissent au fur et à mesure que la langue devient étrangère à ce qu'elle nomme. Dans cette scission, le sujet cesse de représenter fidèlement l'objet et il lui impose sa signification.

Adorno et Horkheimer soutiennent qu'aujourd'hui les concepts ne visent plus aucun référent à l'extérieur du cercle étroit du système. Ils soutiennent qu'« tant que système de signe, le langage doit déchoir en stratégie ; pour connaître la nature, il doit renoncer à lui ressembler. »⁵⁷

À cause de la distance qu'il prend par rapport à la nature, on peut se demander si le langage remplit encore sa tâche de faire voir la chose même. On peut se demander également comment la connaissance est encore possible. En effet, si la connaissance ne renvoie plus à un référent extérieur sous prétexte que « l'extérieur » est une chimère, elle devient elle-même une chimère en ce qu'elle ne correspond plus à rien de réel, d'objectif.⁵⁸ Faut-il en conclure que le savoir ne réside pas dans la « proximité » du concept par rapport à l'objet? Pourtant, la connaissance vraie se présente comme la réalisation de l'*adequatio* entre les concepts et les choses. Comme l'a justement remarqué Marie-Andrée Ricard :

« La connaissance serait en effet impossible s'il n'y avait aucune affinité entre le sujet et l'objet, entre le langage et le monde. Ce n'est donc pas le moment strictement conceptuel ou logique de la connaissance, mais bien l'affinité

⁵⁶ Adorno, qui cherche à dépouiller ses écrits de l'aspect dominateur présent dans le langage, a souvent recours à cet aspect connotatif. On remarque, par exemple, que ses écrits sont à peu près dépourvus de conjonctions de subordination. Il critique d'ailleurs souvent Carnap ou Wittgenstein à cet effet.

⁵⁷ DR, p.35.

⁵⁸ On lit, chez V. Descombes, une remarque semblable : « Si la dichotomie sujet-objet était vraie, tout le sens viendrait des hommes [...] » (*Le même et l'autre*, p.90.)

mimétique entre le sujet et l'objet qui constitue aux yeux d'Adorno la condition de possibilité de la connaissance. »⁵⁹

Ainsi, pour qu'il y ait connaissance, il doit y avoir un lien entre le mot et la chose, entre le sujet et l'objet. Pour la théorie traditionnelle, ce lien se comprend en terme d'adéquation, ou, en quelque sorte, d'équivalence. Adorno et Horkheimer parlent plutôt d'affinité. Selon eux, l'affinité mimétique permet au sujet de nouer un contact avec l'objet, d'en faire l'expérience et de le connaître, sans réduire celui-ci à des idées préconçues — comme c'est le cas lorsqu'on cherche à établir une adéquation. Pour véritablement connaître, le sujet doit suspendre son activité constitutive pour « s'abandonner » à l'objet de façon mimétique. Mais une telle proximité signifie que le sujet perd son identité au profit de l'objet qu'il représente et qu'il renonce conséquemment au pouvoir de la langue sur le monde.

Dans le judaïsme, l'interdiction de représenter dieu par une image ou de prononcer son nom témoigne de cette ambivalence inhérente à la proximité représentant-représenté.⁶⁰ Le motif de l'interdiction biblique est le refus de réduire le sacré à quelque chose de connu — ce qui serait une profanation. Prononcer le nom de dieu équivaldrait à l'invoquer, puisque la chose *est* son nom. On sait que l'apparition du sacré dans la sphère du profane était source de crainte et de souillure aux yeux des Anciens.⁶¹ Ce tabou s'avère solidaire du rejet du comportement mimétique par la raison, mais par ce rejet, la religion reconnaît l'affinité entre les deux, donc la possibilité d'une représentation du transcendant dans l'immanent.

Selon Adorno et Horkheimer, l'aspect mimétique de la langue survit dans l'art, comme on le voit en poésie où les concepts font figure d'images. La philosophie

⁵⁹ *La dialectique de T.W.Adorno, op.cit., p.284.*

⁶⁰ DR, p.40.

⁶¹ Cf., CAILLOIS, *L'homme et le sacré, Idées*, Gallimard, Paris, 1963.

transgressera également l'interdit religieux (judaique) en se vouant à la réconciliation du concept avec la chose. Chez Hegel, cette tâche se comprendra comme une rationalisation du réel. Cependant, comme nous le verrons, Adorno et Horkheimer dénoncent l'aporie de l'entreprise puisqu'elle retombe dans la confusion primitive entre le mot et la chose sans pour autant parvenir à connaître la nature.

Adorno et Horkheimer sont très critiques à l'endroit du langage. Ils sont d'avis que l'aspect dominateur de la langue a également des répercussions dans la société. Ils établissent un parallèle entre cet aspect dominateur de la langue et la contrainte qu'exerce l'universel à l'endroit des choses individuelles pour les faire entrer « de force » sous les concepts et sous l'autorité dans la sphère sociale.

« Tout comme les premières catégories [du penser] représentaient l'organisation de la tribu et son pouvoir sur l'individu, l'ensemble de l'organisation logique – la dépendance, la connexion, la progression et la combinaison des concepts – se fonde sur les rapports correspondants de la réalité sociale, c'est-à-dire sur la division du travail. (cf. Durkheim) Il faut préciser que ce caractère social des catégories du penser [...] atteste l'unité inextricable de la société et de la domination. »⁶²

Pour sa part, Habermas ne se fait pas la même idée au sujet du langage. Il le conçoit plutôt comme un lieu de rencontre intersubjectif où chacun a une voix pour s'exprimer. Il s'avère un outil de communication. Loin de faire violence à l'individu, le langage lui permet de faire valoir ses droits. « [Le langage] permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus. »⁶³

⁶² DR, p.38.

⁶³ HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, Fayard, 1987, p.27.

2.2.6. Le passage de l'affinité à l'identité

Malgré leur critique de la domination, Adorno et Horkheimer sont d'avis que le passage d'un langage mimétique à un système de signes était néanmoins nécessaire dans l'histoire. Ils écrivent que, pour accéder à l'universalité, donc au savoir conceptuel, « il a fallu d'abord atteindre l'autonomie de l'idée à l'égard des objets. »⁶⁴ Si une telle distance est nécessaire entre le sujet et l'objet du savoir, c'est que, pour appréhender une chose, il faut la placer devant soi, la distinguer de soi-même en la posant comme un autre. On pourrait dire que connaître consiste à se représenter comme un autre, à placer une représentation devant soi (*Vorstellung*). Sans cette distance entre lui et ce qu'il veut connaître, le sujet et l'objet se confondent. La connaissance suppose donc non seulement une affinité mimétique entre le représentant et l'instance représentée, mais aussi leur séparation. Ainsi, connaître, c'est reconnaître une chose comme étant cette chose-là et non une autre chose. La chose ne doit alors plus présenter mimétiquement l'autre mais être seulement elle-même.

Il est intéressant de remarquer que cette théorie de la connaissance s'oppose diamétralement à celle d'Adorno et de Horkheimer, pour qui la connaissance provient d'une proximité « mimétique ». La différence majeure entre les deux « types » de connaissance est que la mimésis consistait à se faire semblable à l'autre alors que la pensée identifiante rend l'autre identique à elle-même. À travers la critique de la tendance dominante de la raison, Adorno et Horkheimer cherchent à retrouver une proximité entre l'homme raisonnable et la nature sans retomber dans l'indifférenciation originelle, puisqu'ils reconnaissent que la différenciation du sujet et de l'objet est la condition de possibilité du savoir. Ils veulent ainsi avancer un concept plus positif de vérité que celui véhiculé par la tradition philosophique. Ce qu'ils déplorent, c'est

⁶⁴ DR, p.29.

l'absence de communication entre les pôles de la relation et le pouvoir qu'exerce le premier sur l'autre.

Pour la pensée identifiante, connaître consiste à revenir sur le même et à l'identifier. La chose identique doit donc demeurer elle-même à travers le temps sans subir de modifications essentielles. Les principes de cette pensée identifiante sont l'identité et la non-contradiction. Le même n'a plus le pouvoir mimétique de se faire passer pour autre chose. L'identité va donc de pair avec l'exclusion de « l'autre ».

C'est dans le poème de Parménide qu'on trouve la première exclusion du non-identique. Le « non-identique » recouvre à peu près la même réalité que le terme de « nature ». Pour l'Éléate, l'être s'avère immobile et éternel. Cette idée parcourt toute la pensée occidentale. Spinoza, par exemple, la thématise admirablement dans son *Éthique*. Il y affirme que l'inconditionné a plus d'être et plus d'existence que ce qui est soumis au devenir.⁶⁵

Les choses sont dites une et identique dans la mesure où les multiples aspects sous lesquels elles peuvent se présenter ne sont pas pris en considération — ces aspects seraient comme autant de visages différents de la chose. Le kantisme, repris ensuite par Husserl, attribue à la subjectivité transcendantale le pouvoir d'unifier la multiplicité des aspects des choses. Il ne s'agit plus d'affinité mais d'intentionnalité, c'est-à-dire qu'on n'est plus en présence d'une nature qui dicte à l'homme ce qu'il doit faire : l'homme modèle maintenant la nature selon ses propres aspirations. Selon Adorno et Horkheimer, cette connaissance présente un caractère résiduel : elle consiste en ce qui reste des objets après qu'on eut fait abstraction de tout ce qui ne se réduit pas au concept.

⁶⁵ SPINOZA, *Éthique*, PUF, Paris, 1961.

Ces caractéristiques négligées et oubliées forment la nature des choses. En effet, la nature demeure soumise au devenir : elle ne peut donc pas s'enfermer dans une identité fixe. En rejetant la proximité mimétique entre le sujet et l'objet, la théorie de la connaissance moderne poursuit donc le travail de négation de l'autre.

2.2.7. De la substitution spécifique à la fongibilité universelle

La modernité reprend la possibilité de substitution inhérente à la mimésis et elle l'étend à tous les êtres. Les choses ne sont plus des substituts mais les spécimens d'une espèce, tous remplaçables. Il n'y a plus d'affinité spécifique, chaque chose pouvant être ramenée à un dénominateur commun - dénominateur dont le nombre constitue le meilleur exemple. Dans cette optique, connaître se réduit à calculer. Rappelons-nous que, étymologiquement, *logos* rapproche « expliquer » de « calculer ». Nous sommes désormais en présence d'une rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*). La relation que l'homme entretient avec le monde prend alors pour modèle les mathématiques. En effet, historiquement, la mathématique joue un rôle important dans le développement de la pensée rationnelle puisqu'elle ramène le différent à l'identique. Comme l'écrit Vernant:

« Par sa méthode de démonstration et par le caractère idéal de ses objets, [la mathématique] a pris valeur de modèle. En s'efforçant d'appliquer le nombre à l'étendue, elle a rencontré, dans son domaine, le problème des rapports de l'un et du multiple, de l'identique et du divers : elle l'a posé avec rigueur en termes logiques. »⁶⁶

On retrouve une idée comparable concernant l'importance des mathématiques dans les premières pages de *Théorie traditionnelle et théorie critique*.

⁶⁶ VERNANT, *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, in: *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990, p.225.

Horkheimer y explique que « l'objectif ultime de la théorie en général est d'édifier un système universel de la science. »⁶⁷ Puisque la mathématique satisfait l'exigence de non-contradiction, « [la théorie] tend vers un pur système de signes mathématiques. On trouve en fonction d'éléments de la théorie, de composantes des propositions et des raisonnements, toujours moins de noms représentant des objets d'expérience ; ils sont remplacés par des symboles mathématiques. »⁶⁸ Connaître consiste à trouver la valeur d'une variable x dans une équation algébrique, ou encore à subsumer un particulier x sous un concept universel abstrait.

L'identité de toutes choses entre elles a pour conséquence que rien n'est plus identique à soi. Adorno et Horkheimer parlent de fongibilité universelle. Dans les termes de Hegel, il s'agit du règne de l'universel abstrait. Tout se passe alors comme si la possibilité de substitution présente par exemple dans les pratiques religieuses primitives, et refoulée par la raison au profit de l'identité, se manifeste à nouveau au sein même de cette identité. Selon Adorno et Horkheimer, la retombée de la raison dans le mythe atteint son apogée avec cette identité entre le réel et le savoir. On l'appelle la « fongibilité universelle ».

La fongibilité universelle n'est pas une nouvelle mimésis de la nature par l'homme. Dans la représentation mimétique, les deux termes de la relation ne sont pas nécessairement assimilés l'un à l'autre. Au contraire, c'est en vertu de leur différence qu'une relation est possible. Au lieu d'une identité des deux, il faudrait parler d'une identification mimétique. Par exemple, le sorcier qui invoque la pluie ne peut jamais être totalement confondu avec les forces qu'il incarne. Il en va autrement dans la substitution où une chose se voit échangée contre une autre sans qu'il en résulte une modification de valeur. Adorno et Horkheimer parlent d'équivalence entre les choses: « [L'équivalence] rend

⁶⁷ HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974, p.16 et p.18.

⁶⁸ Ibid.

comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites »⁶⁹ comme le nombre ou l'argent. Ils donnent une coloration marxiste à la conception archaïque de la justice. Marx développe en effet la notion d'échange dans le *Capital*. Selon lui, la valeur d'échange est une abstraction par laquelle des choses aux valeurs d'usage différentes sont néanmoins comparables du point de vue du marché.⁷⁰

L'équivalence sur laquelle se base l'échange se retrouve déjà chez les Grecs : « Le principe de l'échange, fondé sur la mesure et l'ordre des choses, domine toutes les sphères de la vie. Les Grecs mettent ce principe à la base de leurs théories scientifiques, médicales, politiques, etc. »⁷¹ Ce même principe se retrouve encore dans l'identification conceptuelle. En effet, en négligeant les caractéristiques de l'être particulier qu'il représente, l'universel fait de lui un objet interchangeable avec tous les autres particuliers subsumés sous le même concept.

2.2.8. L'équivalence dans la pensée grecque se retrouve dans l'autocritique de la raison

Le principe d'équivalence, auquel la raison attribue sa rigueur, est le principe même de la justice mythique. Cette justice obéit à la logique selon laquelle un crime entraîne un châtement. Cette équation suppose une équivalence entre la cause qui est le crime et l'effet qui est le châtement. Le châtement efface le crime en le remplaçant par une action qui a la même valeur que lui.

⁶⁹ DR, p.25.

⁷⁰ « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage. [...] La valeur d'échange apparaît comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'espèce différente s'échangent l'une contre l'autre [...]. » « C'est seulement dans leur échange que les produits du travail acquièrent comme valeur une existence sociale identique et uniforme, distincte de leur existence matérielle et multiforme comme objets d'utilité. » (MARX, K., *Le capital*, Tome I, trad. J. Roy, Bureau d'éditions, Paris, 1938, p.52 et 90.)

⁷¹ VERNANT, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, in : *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Huit exposés suivis de discussions, Entretiens préparés et présidés par Reverdin et Rudhardt, Fondation Hardt, Genève, 1981, p.181.

Dans les mythes, une action en entraîne fatalement une autre qui expie la première. La faute peut donc se répercuter sur la descendance du criminel. Voilà pourquoi « la justice n'est pas née de la liberté »⁷² mais de la nécessité du crime. Par exemple, dans la mythologie grecque, les Atrides sont déterminés par les crimes de leurs pères, et ils ne peuvent que perpétrer des crimes à leur tour. Autrement dit, ils reproduisent les actions déjà commises. Oreste venge la mort de son père en tuant l'assassin, sa propre mère. Suivant la loi mythique, il aurait dû être châtié à son tour. La justice force à expier un crime par un nouveau crime. Aveugle comme les cycles de la nature, elle ne peut que se reproduire sans fin. Il s'agit donc d'une justice « injuste », vengeresse plutôt que rédemptrice ou réconciliatrice. C'est elle que la raison engendre à son tour.

Avant de développer davantage cette idée de la reproduction du même, il convient de s'attarder sur la conception grecque de l'équivalence, ainsi que sur les notions qui s'y rapportent puisque c'est dans ce contexte, faut-il le rappeler, que les bases de la rationalité occidentale se sont développées. Dans la *Dialectique de la raison*, il en est peu question comme tel, les auteurs traçant d'emblée les parallèles qu'elle entretient avec la raison moderne. Voilà pourquoi nous devons nous référer à d'autres sources.

Dans la pensée grecque, la faute ne consiste pas nécessairement en un crime au sens étroit « d'action mauvaise », comme l'entend la jurisprudence. Toute action, voir tout être, du simple fait de son existence, prend, pour ainsi dire, la place d'autre chose, d'une chose qui n'est pas. En ce sens, l'être est une injustice faite au non-être.

⁷² DR, p.34.

Le temps permet l'expiation de l'injustice. En effet, il compense une action par une autre qui lui est contraire, par exemple une existence par une mort. C'est ainsi que les contraires sont intimement liés. La balance symbolise cette justice. Ajoutons que la compensation s'avère fatale puisque le temps s'écoule indubitablement. Dans son interprétation du fragment 52 d'Héraclite d'Éphèse, Marcel Conche écrit :

« À la jeunesse, le temps *substitue* la vieillesse, à la santé, la maladie. Ainsi s'opère un renversement ou retournement de situation, et ce retournement est fatal. Car, certes, après la mort de l'un vient la vie de l'autre, après la maladie de l'un la santé de l'autre, etc., de sorte qu'aucun des contraires ne l'emporte jamais sur l'autre mais cette compensation ne s'effectue pas pour l'individu, lequel meurt absolument. »⁷³

Nous reviendrons dans la deuxième partie de ce mémoire sur le sens de cette justice pour l'individu. Retenons seulement qu'elle ne lui rend pas à lui ce qui lui est dû. Au contraire, l'individu se trouve englobé par la marche du temps. L'individu semble être ce par quoi la justice se réalise puisqu'il incarne tour à tour l'auteur du crime qui expie le crime précédent et la victime d'un nouveau crime expiant le sien. Dans cette succession funeste, l'individu n'agit pas librement. Il se voit possédé par des forces inconscientes. La justice n'est pas rendue aux êtres particuliers, lesquels se retrouvent toujours d'un côté ou de l'autre de la balance mais jamais en son milieu.

Un synonyme pour l'équivalence serait la mesure. Celle-ci se retrouve encore dans la conception grecque de la perfection et du beau. Dans l'interprétation qu'en fait Nietzsche, la figure d'Apollon, dieu de la beauté et du progrès, répond à celle de Dionysos, personnification de la démesure. Dans ces figures mythiques, la civilisation, incarnée par la mesure et l'ordre apollinien, s'oppose à la nature enchevêtrée, pré-rationnelle, correspondant aux excès dionysiaques.

⁷³ HÉRACLITE, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, P.U.F., p.448-449. L'italique est de M. Conche.

La notion de « bien » élaborée par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* conserve cette parenté avec la doctrine mythologique de l'équivalence. Pour le Stagirite, la pratique de la vertu, qui seule peut rendre l'homme véritablement heureux, consiste à éviter les excès. Un excès de courage devient de la témérité. Celle-ci s'avère aussi mauvaise que la lâcheté parce qu'elle expose l'homme à des dangers inutiles. L'homme raisonnable est prudent et il fait preuve de tempérance en toutes choses.⁷⁴

Comme on le voit, la raison, autant dans ses aspects théoriques que pratiques, ne peut nier sa parenté avec le mythe. L'injustice, qui se voit punie par le mythe et que critique la métaphysique, signifie à la fois le mal du point de vue éthique et le faux du point de vue logique. Les différents aspects de la raison partagent une origine commune.

Les pages 29 et 30 de la *Dialectique de la raison* sont d'une exceptionnelle richesse lorsqu'il s'agit de comprendre toutes les implications de cette « reprise » du principe mythique de l'équivalence par la raison. Adorno et Horkheimer croient en effet reconnaître le comportement de l'ancienne justice mythique dans la tendance critique de la raison. Elle juge les théories jusqu'ici tenues pour vraies en les refoulant dans le passé. Ce faisant, elle s'autodétruit puisque ce sont ses propres critères de validité et ses propres concepts qu'elle remet sans cesse en doute.

« La mythologie elle-même a instauré le processus sans fin de la Raison par lequel — avec une nécessité inéluctable — une critique destructive reproche à tout point de vue théorique spécifique de n'être qu'une croyance, jusqu'à ce que les concepts même d'esprit, de vérité, voire de Raison, soient ramenés au niveau de la magie animiste. »⁷⁵

⁷⁴ Cf. *Éthique à Nicomaque*, Livre III, chap. VII.

⁷⁵ DR, p.29.

Ce passage permet de voir qu'Adorno et Horkheimer attribuent l'autodestruction de la raison à la radicalisation de cette tendance critique. Son autocritique porte autant sur sa forme que sur son contenu. Dans sa forme, elle reprend le principe mythique de l'équivalence, tandis que sa substance n'est rien d'autre que le mythe qu'elle prend pour objet de sa critique.

Il se peut qu'Adorno et Horkheimer reprennent ici une idée qui avait déjà été développée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans une partie intitulée *La lutte des Lumières avec la superstition*, Hegel écrit que l'intelligence pure des Lumières « n'a aucun contenu propre » et qu'elle ne se comporte que comme « l'appréhension fidèle formelle » des discours et du monde. Le contenu tombe du côté de ce qui est appréhendé. Ainsi, les Lumières, en faisant de la superstition l'objet de leur critique, l'acquièrent à titre de contenu. Elles prennent la superstition pour un opposé alors que, dans cette lutte, elles en reviennent à se combattre elles-mêmes. « Les Lumières appréhendent donc leur objet dans un premier temps, et de manière générale, de telle manière [...] qu'elles ne se reconnaissent pas elles-mêmes, le déclarent alors pour une erreur. »⁷⁶

Alors que chez Hegel, la « vérité des Lumières » est la reconnaissance de l'opposition qu'elle contient en elle-même et en fait quelque chose *pour soi*, s'élevant par là à figure plus évoluée de l'esprit, pour les auteurs de la *Dialectique de la raison*, l'aboutissement de ce processus s'avère bien plutôt la retombée de la raison dans l'orbite du mythe auquel elle croyait échapper.

⁷⁶ PhE, [496].

2.2.9. L'éternel retour du même

La doctrine de l'équivalence culmine dans celle de l'éternel retour du même. Selon Adorno et Horkheimer, puisque l'action compense pour la réaction, dans un sens, cela signifie, sinon que c'est toujours la même action qui se produit, du moins que le temps ne peut que produire des actions (ou des êtres) qui se valent entre eux. Et effectivement, suivant la sagesse mythique, rien ne se perd ni rien ne se crée.

La loi de l'éternel retour se traduit dans la conception mythique de la nature. Aveugle comme le destin, la nature se voit dépourvue de finalité et de signification. Elle agit en maître, imposant à l'homme les événements de façon arbitraire. Comme les figures mythiques ne pouvant que répéter à l'infini le scénario assigné, la nature déroule ses cycles en un cercle sans fin. Il y a donc une certaine nécessité dans la nature. Cette nécessité réside dans l'immuabilité des événements, tandis qu'ils demeurent contingents au plan de la signification. En effet, s'ils suivent un ordre fixe, ils ne tendent vers aucune finalité.

L'émancipation signifie que les hommes veulent échapper au pouvoir de la répétition parce qu'elle semble incompatible avec la liberté d'action et la poursuite de buts, et surtout parce qu'elle liquide la volonté de l'individu au profit d'une force extérieure. Voilà pourquoi ils cherchent, au moyen de la raison, à renverser le rapport de domination. Le temps, dont le rôle se limitait jusqu'ici à rendre possible l'apparition des choses, devient historique. Les événements sont irréversibles, mais ils acquièrent une signification positive.⁷⁷ Ils deviennent les moyens — dans les termes de Hegel, nous dirions qu'ils sont les moments — en vue de la fin à atteindre. La subjectivité moderne ne peut se développer que sur les bases d'une telle autonomie par rapport à la nature.

⁷⁷ ELIADE, *Le sacré et le profane*, Idées, Gallimard, Paris, 1957.

Pour Adorno et Horkheimer cependant, les constructions subjectives théoriques et conceptuelles, « l'activité collective des hommes, [...] l'ensemble de ce processus et de ses résultats leur apparaît comme quelque chose d'étranger ».⁷⁸

Les marxistes, et, à leur suite, Lukacs, se sont abondamment penchés sur cette aliénation de l'homme. Ils parlent de réification. Ils attribuent la cause de cette chosification de la nature humaine à la fongibilité universelle. « The result is that exchange-value comes to appear as though it were not the result of human labour, but an inherent property of the commodity itself. »⁷⁹

Nous voyons que la raison n'échappe donc pas à l'emprise du passé mimétique par une vision claire et cohérente du futur. La planification, qu'on retrouve dans tous les champs d'activités et qui est rendue possible par la libération des cycles naturels, s'appuie sur le principe selon lequel, à partir d'un fait, on peut déduire la suite. Dans la loi scientifique de la causalité, on retrouve le principe de l'équivalence, tandis que, dans la planification, on reconnaît les projections futures de la pythie. On peut dire que la physique, avec son cortège de lois, contraint la nature à reproduire toujours le même scénario et « fait apparaître toute nouveauté comme prédéterminée, donc, en fait, comme une reproduction de l'ancien. »⁸⁰ En définitive, la raison fait de la connaissance une tautologie. En repoussant le passé, elle renouvelle le principe mythique de l'équivalence. Ce faisant, plutôt que de progresser « en avant » vers une société meilleure et des connaissances plus exactes, elle perpétue l'héritage immémorial des crimes et des illusions.

⁷⁸ HORKHEIMER, M., et ADORNO, T.W., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1974, p.34.

⁷⁹ JARVIS, op.cit., p.52.

⁸⁰ DR, p.44.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉVEIL DU SUJET

Dans cette deuxième partie, nous analyserons la genèse du sujet telle qu'Adorno et Horkheimer la conçoivent dans la *Dialectique de la raison*. On peut se demander tout de suite : comment le thème du sujet s'insère-t-il dans le cadre d'une dialectique de la raison ? Disons brièvement que chez Adorno et Horkheimer, « sujet », « raison » et « concepts » sont synonymiques. Lorsque la raison prend le pas sur les mythes, c'est à l'homme qui, en tant que figure principale de la raison, échoit le pouvoir de la raison sur le monde.¹

Le sujet n'est pourtant pas seulement une figure parmi d'autres : il s'avère le véhicule et le pilote de la raison. Si la raison a pour fonction de représenter la nature, cette représentation s'effectue par le biais du sujet. Celui-ci occupe donc un moment essentiel dans le déploiement de la raison. Une citation d'Adorno puisée dans *Sujet et objet* témoigne de l'importance qu'il accorde au sujet : « Le sujet (n'est pas) un accessoire de l'objectivité dont on peut faire abstraction. Celle-ci est faussée et non purifiée par l'exclusion d'un moment qui lui est essentiel. »² Adorno et Horkheimer ne suivent donc pas les tenants du post-modernisme dans leur liquidation du sujet. En effet, la mort de ce dernier est liée à la perte du raisonnable dans la raison. Éliminer le sujet signifie donc mener l'autodestruction de la raison à son terme.

Selon Adorno et Horkheimer, la liquidation du sujet s'avère toutefois un moment inévitable et regrettable du processus autodestructeur de la raison. En

¹ Simon Jarvis évoque toutefois la difficulté relative à voir une continuité historique entre les différentes figures du sujet : « Adorno resists a fully teleological view of history, in which the course of history is taken as the activity of a single historical world-spirit moving towards its complete self-realisation. [...] Yet at the same time he is not satisfied with the presentation of history as sheer discontinuity, as though there were no connection whatsoever between different « epochs ». » (Op.cit., p.37) Jürgen Habermas semble également de cet avis. Commentant la *Dialectique de la raison*, il note que les sujets contemporains que nous sommes « n'appartiennent pas à la lignée qui descend d'Ulysse. » (*Profils*, op.cit., p.244.)

² SO, pp.269 et 270. À ce sujet, voir aussi TIEDEMANN, R., *Concept, image, nom. Sur l'utopie adornienne de la connaissance*, in : *Revue d'esthétique*, no.8, 1985, p.18.

effet, il finit par être abandonné par la raison comme le dernier des mythes. Privée des yeux qui la guident, la raison devient alors comme une « machine (qui) a éjecté son conducteur et elle file à l'aveuglette à travers les espaces. »³

Afin de dénoncer ce processus autodestructeur, Adorno et Horkheimer vont réviser le sort réservé au sujet dans la modernité. Leur refus de sa liquidation passe donc par une critique de son auto-compréhension. Ils soutiennent que l'auto-position du sujet *comme principe* remplit une fonction idéologique en rendant possible et en justifiant la domination que celui-ci exerce. L'importance accordée au sujet ne doit donc pas faire de lui le fondement du réel. Voilà pourquoi Adorno insiste sur l'urgence de « réviser la position par rapport au sujet qui prévaut dans la théorie traditionnelle. »⁴

Cette deuxième partie se divise en cinq chapitre. Nous débuterons par l'acception que le sujet revêt dans la théorie traditionnelle (1.) puis nous nous tournerons vers la première digression de la *Dialectique de la raison*. Notre étude s'intéressera principalement au sujet naissant. (2.) Nous verrons que le sujet s'éveille poussé par la nécessité de conserver sa vie. (3.)

Suivant les théories psychanalytiques, le développement de l'individu s'effectue par la sublimation des désirs. Adorno et Horkheimer adoptent ce point de vue et ils l'appliquent à leur théorie de la mimésis. Ils soutiennent que la sublimation est un auto-sacrifice de l'individu, et que cet auto-sacrifice s'avère lui-même une ruse. En effet, une des thèse maîtresse de la *Dialectique de la raison* stipule que « l'histoire de la civilisation est l'histoire de l'introversion du sacrifice. »⁵ Nous poursuivrons l'analyse du sacrifice de l'individu en traçant les parallèles entre

³ ER, p.137.

⁴ SO, p.266.

⁵ DR, p.68.

l'utilisation de la mimésis comme ruse, telle que thématifiée par Adorno et Horkheimer, et la ruse hégélienne de la raison. (4.)

L'auto-constitution du sujet se retourne finalement en autodestruction. Adorno et Horkheimer attribuent principalement au sacrifice la cause de ce revirement : au plan psychologique, sacrifice des pulsions par le moi ; au plan social, sacrifice des individus au profit de la collectivité. L'analyse qu'Adorno et Horkheimer ont faite de l'épisode des Sirènes conjugue les aspects sociaux-historiques et psychologiques d'une telle domination. Nous présenterons cette analyse, ainsi que d'autres exemples tirés de l'*Odyssee*. (5.)

1. La notion de subjectivité

Exposons tout d'abord les notions de « sujet » et de « je » dans leur acception canonique. (1.1.) Nous verrons que le sujet se conçoit comme fondement et autodétermination. (1.2.) Chez Hegel, la liberté apparaît comme le couronnement du développement du sujet. (1.3.)

1.1. Les notions de « sujet » et de « je »

Le mot « sujet » est formé à partir de la racine latine *su-*, en grec *hupo-*, qui signifie « sous ». C'est ainsi que « subjectivité » vient de « substratum ». À l'origine, le « substrat » ne réfère pas au sujet moderne. Il signifie plutôt fondement, principe, et il correspond à l'*upokeimenon* grec.

On s'accorde généralement pour dire que ce n'est qu'avec la modernité, et donc avec Descartes, que le sujet va désigner l'homme en tant que subjectivité. Le but avoué du renversement cartésien est de donner au savoir un fondement apodictique. En tant qu'héritier de ce rôle fondationnel, le sujet devient le principe de toutes choses et de toute connaissance certaine, y compris de sa propre existence. Historiquement, comme le soutient Hegel, il se produit une progressive rationalisation du réel, ce qui signifie que le réel devient équivalent à la raison constituante. Le monde prend donc un visage familier aux yeux du sujet, il devient *son* monde. Voilà pourquoi Hegel affirme qu'avec Descartes « nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre. »⁶

⁶ PH, p.171.

En raison de cette place fondationnelle, la subjectivité sera conçue comme un absolu. « La subjectivité est ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l'absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas. »⁷ Le sujet humain réalise alors son ambition d'être « maître et possesseur de la nature. »⁸ Cette maîtrise de la nature se lie si intimement à la définition du sujet qu'Adorno et Horkheimer diront que « ce n'est qu'en tant que cette image [du pouvoir de Dieu] que l'homme atteint l'identité du moi [...] »⁹, autrement dit que l'homme devient sujet.

Le tournant qui a lieu avec la philosophie de Descartes et qui intronise le sujet humain comme absolu est encore très influent aujourd'hui, comme c'est le cas en phénoménologie de tradition husserlienne. Celle-ci s'avère, dans ce qui va suivre, une référence de premier ordre puisqu'elle a pour tâche principale de décrire la conscience et la subjectivité. Pour les phénoménologues, la notion de sujet renvoie à deux aspects : la conscience et la conscience de soi.

D'abord, qu'est-ce que la conscience ? On en trouve une bonne description dans les *Méditations Cartésiennes* d'Husserl. Suivant Husserl, la conscience est toujours conscience de quelque chose. Husserl appelle cela l'intentionnalité. La conscience se tourne vers les donations du monde extérieur et vers celles provenant de l'intérieur (perceptions, sensations, reviviscences mnésiques), et elle les ordonne de sorte à constituer un sens. Husserl nomme ces donations les « vécus ». Par la synthèse constituante, la conscience remplit son rôle fondationnel.

⁷ HENRY, M., *Philosophie et subjectivité*, in : Encyclopédie philosophique universelle, Tome I, PUF, Paris, 1989, p.46.

⁸ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, 6^e partie, [263].

⁹ DR, p.27. Traduction modifiée.

La signification des vécus n'est pas constituée par le sujet de manière arbitraire. Elle est déterminée de multiples façons, si bien que la conscience n'apparaît pas libre de donner aux choses le sens qu'elle veut. Elle doit, par exemple, se conformer à l'objet ou au phénomène qui se donne, sans quoi le « jugement [...] se borne à une simple présomption »¹⁰. Il faut ajouter que la conscience est influencée par les expériences personnelles antérieures, par l'espace social, de même que par les désirs et les pulsions.

C'est ainsi que le sujet husserlien constitue, dans l'immanence de sa conscience, la forme sous laquelle le monde lui apparaît. Bien qu'il s'agisse d'un processus intérieur, la conscience reconnaît néanmoins ce monde comme quelque chose de différent. Pour Husserl, la conscience ne s'effectue toujours que sur le fond de la conscience de soi.¹¹

D'abord, comment cette notion de conscience de soi doit-elle être comprise ? Dans *Conscience de soi et autodétermination*, Ernst Tugendhat la décrit comme une capacité à se rapporter à son propre être, ou encore comme une conscience du « je ». Du point de vue analytique auquel Tugendhat se place, le « je » s'avère avant tout une référence linguistique à soi-même, une auto-identification. Ainsi, celui qui emploie le mot « je » sait que c'est toujours au même individu que ce « je » renvoie, en l'occurrence à lui-même. Notons que l'individu est un équivalent du concept du « moi ».¹² Le « je » s'avère donc l'auto-affirmation de l'identité.

L'identité suppose du sujet qu'il se distingue du monde. Or, nous avons vu que, pour le sujet, ce monde se situe dans l'immanence de sa conscience. La distinction doit donc se faire au sein même du sujet, entre lui-même et ses

¹⁰ HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1992, p.31.

¹¹ Avant Husserl, Hegel a soutenu que « la conscience de la chose n'est possible que pour une conscience de soi ». PhE, p.141.

vécus. La relation entre le « je » et ses vécus est donc une relation de soi-même à soi-même, une réflexion. Notons que, le temps — forme interne par laquelle le sujet réfléchit — constitue la condition d'aperception du « je ».

Hegel a exposé cette différence au sein du sujet en termes d'une relation. C'est dans la fameuse quatrième partie de sa *Phénoménologie de l'esprit* qu'on rencontre sa conception du « je ». Hegel explique que la position de l'individualité est corrélative de la scission du « je ». ¹² C'est-à-dire que, dans la relation du « je = je », les termes doivent présenter une certaine différence, sans quoi il ne s'agirait pas de savoir de soi mais de tautologie. Dans cette réflexion, le « je » s'appréhende comme un autre, comme un objet, tout en sachant que cet objet, c'est lui-même. L'identité du sujet et de l'objet se trouve ainsi posée, puisque c'est le sujet lui-même qui se prend comme objet de son propre savoir. En somme, la structure du « je » se formule comme l'identité de l'identité et de la différence qu'il y a entre soi-même et son savoir.

1.2. Le sujet comme autodétermination, ou autonomie

Nous exposons ici l'aspect pratique de l'auto-compréhension du sujet. Pour les Lumières, dans la vie réflexive de la conscience de soi réside la vie humaine proprement dite, la vie selon la raison. La conscience de soi devient ainsi le fondement même d'une existence, non seulement lucide, mais aussi autonome. Kant est le représentant principal de la philosophie morale idéaliste. C'est lui que vise la critique exposée dans la seconde digression de la *Dialectique de la raison*, ainsi que dans la *Dialectique négative*. Dans sa *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant décrit l'autonomie comme le fait de la raison

¹² Cf. DR, p.65.

¹³ PhE, p.147.

« éclairée » : « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. »¹⁴

Dans cet ordre d'idées, le sujet moderne sera compris comme volonté et autodétermination. Aussi, le sujet n'hérite pas seulement du rôle fondationnel en regard des objets du monde : il est à lui-même son propre fondement (*causa sui*). Quant à l'autodétermination, elle se définit justement comme une volonté fondant sa propre causalité, c'est-à-dire une volonté qui s'auto-positionne comme principe de toute action. Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'exclusion de l'autre satisfait aussi au critère de l'identité conceptuelle et elle serait synonyme de liberté. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant définit justement la liberté comme la propriété qu'aurait la raison de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères.¹⁵ Kant désigne évidemment ici par « causes étrangères » la nature.

Si l'homme accède à la liberté par l'exercice de sa raison, celle-ci se heurte pourtant à l'immédiateté sensible. Au plan pratique, l'altérité devient intérieure à l'homme. Comme Adorno et Horkheimer le montreront, la sensibilité dissociée du sujet se présente comme une force naturelle. La morale kantienne fournit un bon exemple de cette éviction par le sujet de sa nature intérieure. En affirmant son pouvoir de se donner à lui-même ses propres lois, le sujet kantien renverse la nécessité naturelle et sensible (*müssen*) et la remplace par la contrainte morale de la raison (*sollen*). L'autodétermination s'atteste dans l'impératif que le sujet se donne lui-même et auquel il doit obéir de façon universelle et catégorique. Le sujet kantien agit donc par devoir, et ce devoir ne souffre aucune exception. Ainsi, à la limite, si la maxime de la raison est « tu ne

¹⁴ KANT, *Œuvres philosophiques*, tome 2, La Pléiade, p.208.

¹⁵ *Ibid.*, p.315.

tueras point», l'homme vertueux n'enfreindra pas cette règle, même dans l'éventualité où sa propre vie serait en jeu.

La nature représente une menace pour l'identité du moi avant tout parce que les frontières de ce dernier ne sont pas étanches. Freud a thématiqué le danger que cette nature intérieure représente. Dans le sillage des Lumières, il oppose la civilisation à la satisfaction des pulsions libidinales. Suivant le psychanalyste, le moi a deux principales sources d'altération : les pulsions (le ça) et les idéaux du moi (le surmoi). Le moi inhibe et refoule tout ce qui s'oppose à son identité. Il sert ainsi de médiateur entre les désirs du ça, les idéaux du surmoi et la réalité.¹⁶ En raison de cette triple médiation, Freud compare le moi à un valet au service de trois maîtres. Et pourtant, malgré cette servitude, il s'avère l'organe de la liberté en ce qu'il tend, en se développant, à renverser le rapport de servitude entretenue face aux pulsions et aux idéaux pour devenir autonome. Freud appelle ce processus le « renforcement du moi ». C'est ici que la psychanalyse freudienne peut se superposer à la dialectique hégélienne. Là où, en philosophie, il est question de médiation de la nature par la raison, la psychanalyse parle de sublimation des pulsions par le moi.

Aujourd'hui, on tend à ne plus croire, comme Freud, à l'existence d'un moi unique rassemblant toutes les potentialités en une visée unique. On doit à la psychologie française la découverte que « même le moi « sain » n'est qu'un *moi hégémonique, le plus fort mais non le seul.* »¹⁷ Les adeptes de cette approche reconnaissent plutôt volontiers l'existence d'un moi plural et discontinu. Un moi fort, identique et autonome, réussit donc à se maintenir en dominant ses pulsions parfois contradictoires.

¹⁶ Cf. LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B.. *Le vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967. article sur le « moi », pp.241à254.

¹⁷ BODEI, R., *Stratégies d'individuation*, in : Critique, janv-fév 1985, p.126.

Les pulsions ne s'avèrent pas l'unique péril pour le « je ». En effet, le passé représente aussi une menace particulière puisqu'il constitue l'enfance de ce « je ». Pour Adorno et Horkheimer tout comme pour Hegel, le sujet présente plusieurs figures successives au cours de son développement. Les anciennes figures du sujet sont, selon les termes d'Adorno, des sédiments historiques, c'est-à-dire que, de manière analogue aux couches géologiques sur lesquelles le sol repose, elles déterminent le sujet actuel. Ainsi, le sujet moderne, adulte, résulte des strates de passé enfouies dans sa mémoire. Ce passé est vu comme un temps où l'homme n'avait pas encore maîtrisé la nature.

Malgré cette impuissance, les hommes sont nostalgiques de cette époque préhistorique. Oublieux de la crainte originelle devant la nature, le passé représente pour eux le « vrai » bonheur, c'est-à-dire un bonheur sans tensions. Adorno et Horkheimer décrivent cet état comme « un bonheur sans pouvoir ».¹⁸ La béatitude associée à la régression est une tentation de répit pour un moi toujours en lutte. L'absence de tension originelle vient de ce que l'universel et l'individuel se compénètrent.

À une époque moins reculée que cette préhistoire, l'homme et la nature présentent encore des affinités même s'ils ne sont plus unis. Pour les Anciens, la raison (*nous* ou *logos*) se retrouve dans la nature et n'est donc pas le propre de l'homme. Afin de se conduire selon la raison, l'homme doit donc s'adapter et ajuster son existence sur les rythmes et les caprices de la nature. À cause de l'affinité, l'homme n'aurait pas ressenti la nécessité naturelle comme une contrainte. Cet équilibre entre l'homme et la nature se transpose dans la structure sociale. Suivant Hegel, les hommes vivent alors en véritable harmonie avec la communauté. C'est ce qu'il nomme le règne éthique (*Sittlichkeit*).

¹⁸ DR, p. 181.

Chacun a immédiatement sa vérité dans le rôle qu'il y joue, dans les actions qu'il y pose. Pinkard commente :

« The Greek individual understood himself in terms of his social role ; his individuality is filled out by his social role, not by any idiosyncratic and contingent features of himself. [...] Unlike modern individuals, the Greek individual need not step back and reflect on whether what he is doing is really right ».¹⁹

Au chapitre VI de sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel fait référence à Antigone comme figure d'un tel sujet préhistorique. Pour lui, Antigone est un caractère, et non un sujet pleinement constitué, puisqu'elle n'agit pas suivant un choix réfléchi. Elle ne se prend donc pas comme objet, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de « je ». Si elle va à l'encontre des lois de la cité, c'est pour obéir à des lois éternelles et non écrites. Son action se voit immédiatement conditionnée par la loi divine se manifestant à travers elle. Dans le langage d'Adorno et Horkheimer, Antigone illustre une époque où le comportement se détermine encore de façon mimétique.

Cette apparente harmonie entre la nature et le Grec de l'époque présocratique porta les romantiques allemands à en parler, de manière emblématique, comme d'un paradis perdu et l'ère de la « vraie » liberté. Au contraire, pour les Modernes, la liberté visée par le sujet ne saurait être celle des Anciens puisque le motif de leurs actions n'est pas le fruit de l'autodétermination. À cause de cette absence d'autodétermination, si on peut parler d'individualité et de sujet chez les anciens Grecs, c'est donc dans un sens différent de celui qu'on lui accorde dans la modernité. La relation fluctuante entre l'homme et la nature va cependant se briser pour permettre l'éveil du sujet.

¹⁹ PINKARD, T., *Hegel's Phenomenology : The Sociality of Reason*, p.138.

Le sujet actuel, oublieux de ses origines naturelles, va prendre sa dernière figure historique pour l'intégralité de son être. Un tel oubli n'est pas innocent : le sujet s'attribue ainsi le rôle fondatif. Dans *Sujet et objet*, Adorno nous rappelle que « le sujet est lui aussi un objet, sauf qu'il oublie, en devenant forme autonome, comment et par quoi il est lui-même constitué. »²⁰ Son objet, c'est la nature qu'il fuit, puisque, comme nous le verrons, c'est à partir d'elle, dans un rapport mimétique, qu'il constitue son identité. On retrouve une conception analogue chez Hegel. Pour Hegel, l'homme n'est pas d'emblée lui-même, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'identité en tant que sujet. Il doit construire son identité en s'émancipant laborieusement de toute détermination extérieure. Dans la *Philosophie de l'histoire*, Hegel fait de cette double scission, l'étrangement de l'homme avec la nature et la division au sein du « je », le deuxième moment du monde grec, autrement dit le moment de l'aliénation de la conscience de soi dans l'autre avant son retour en soi-même. Tournons-nous maintenant vers la naissance de cette individualité grecque telle qu'Adorno et Horkheimer la présentent dans la *Dialectique de la raison*.

²⁰ SO, p.271.

2. La figure du sujet naissant dans l'*Odyssée*

Selon Hegel, et c'est aussi la position soutenue par Adorno et Horkheimer, la Grèce ancienne s'avère une époque charnière en tant qu'elle se situe au seuil de la scission de l'homme avec la nature, ou, dans d'autres mots, au passage du mythe à la raison. L'esprit grec se maintient un certain temps sur ce seuil, naviguant entre le soi et l'autre, grâce à sa duplicité — ce que Hegel, Adorno et Horkheimer nomment « ruse ». Le navigateur est une allégorie de cet esprit fluide.

Le moment historique du passage du mythe à la raison est aussi celui de l'éveil du sujet. La coexistence des deux ordres de représentation permet l'émergence de la réflexion. « C'est ici que pour la première fois, l'esprit devenu mûr s'acquiert lui-même, comme matière de son vouloir et de son savoir. »²¹ À ce titre, Horkheimer rapporte que la Grèce ancienne a créé le concept d'individualité.²² Nous retournons donc à la *Dialectique de la raison* pour examiner la figure du sujet naissant en Grèce ancienne.

Selon Adorno et Horkheimer, à cette époque, la nature mythique et la raison sont enchevêtrés plutôt que franchement opposés. La raison n'est pas le tout autre des mythes, elle présente plutôt ceux-ci de manière systématique. Par exemple, « chez Homère, l'épopée et le mythe, la forme et le contenu, ne se séparent pas pour s'opposer, mais se confrontent et s'élucident réciproquement. »²³ En effet, la forme devient rationnelle, narrative, tandis que le contenu, composé des faits narrés, demeure mythique.

²¹ PH, p.171.

²² ER, p.139.

²³ DR, p.60.

Par le biais de cette représentation rationnelle, les mythes deviennent pourtant caducs. Ils sont renversés. Adorno et Horkheimer discernent un tel renversement à plusieurs niveaux du récit. D'abord, nous savons qu'Homère organise et unifie sous la forme d'une épopée divers chants transmis par tradition orale. Ce passage de la forme orale à l'écriture rassemble les divers récits sous une forme identique.

La forme d'un voyage, suivi par Ulysse, contribue aussi à cette unification et à cette fixation des manifestations diverses des puissances naturelles. Les divinités se voient reléguées dans un lieu extérieur à la cité.²⁴ En conséquence, chacune perd son pouvoir de surgir au cœur de la civilisation sous des apparences multiples et le schéma de leur action devient répétitif, donc prévisible. Un appareillage technique et une bonne connaissance de la mer peuvent alors permettre de surmonter le danger qu'elles personnifient. Par exemple, Adorno et Horkheimer diront que « le passage entre Charybde et Scylla [répertorié comme étant le détroit de Messine] peut être interprété rationnellement comme une transposition mythique de la supériorité de tel courant marin sur les petites embarcations archaïques ».²⁵

Toutefois, le moyen par lequel les mythes sont le plus sûrement dépassés par la raison demeure sans doute la forme narrative employée par Homère. D'ailleurs, Ulysse est à maintes reprises introduit comme narrateur, comme lorsqu'il fait le récit de ses aventures chez Alkinoos. La narration représente de manière extérieure, objectifiante (Adorno et Horkheimer disent exotérique). Elle s'oppose

²⁴ Pour les anciens Hellènes, la Phéacie, où Ulysse aboutit avant d'être reconduit en Ithaque, coïncide avec la limite du monde achéen, du monde civilisé. Les divinités rencontrées par Ulysse se situent donc en dehors.

²⁵ DR, p.71. Sur la localisation géographique de l'itinéraire d'Ulysse et des figures mythiques, voir BÉRARD. J.. Introduction, in : *Odyssée*, pp.26 à 38.

à la représentation directe où l'interprète s'identifie à ce qu'il personnifie, comme c'est le cas au théâtre ou encore dans les dialogues de Platon. En créant une distance entre l'interlocuteur et sa propre action, elle occasionne une réflexion au sein du « je » et contribue ainsi à la position de l'individualité. Nous pourrions dire que, en faisant le récit de sa vie, la conscience organise son vécu et devient conscience de soi, comme en témoignent les aventures d'Ulysse.

Ulysse représente un stade historique où la puissance mythique se voit déjà mise en doute par l'homme. Le récit s'élabore autour du châtiment que Poséidon impose à Ulysse. Le héros a, en effet, omis de sacrifier au dieu de la mer, attirant ainsi sur lui sa rancune. Il doit expier sa faute à travers une succession d'embûches : sur le chemin du retour vers Ithaque, la mer hostile le fait sans cesse dévier de son but. Son embarcation échoue d'une figure mythique à une autre. Ces divinités mythiques ne sont pas seulement des aspects de la fatalité qui s'acharne sur Ulysse : elles représentent les dangers intérieurs et extérieurs qui menacent sa vie et que le moi devra surmonter avant de rentrer chez lui. Mais Ulysse refuse la fatalité de son destin. Il lui oppose la maîtrise de soi. Car, reconnaissant le pouvoir que ces mythes ont sur lui, Ulysse va tourner leur puissance à son avantage. Le « chez soi » où il veut retourner se comprend au sens hégélien d'absolu, c'est-à-dire d'identité et de liberté, mais aussi de bonheur. Parvenu au terme de son voyage, Ulysse devra pourtant se réconcilier avec la nature asservie.

Comme la raison, le moi naissant ne s'oppose pas strictement aux mythes : il entre en relation avec eux. Le moi d'Ulysse, par exemple, présente la même structure que le récit. Il est déjà au-delà de la nature qu'il conserve comme structure intérieure, puisqu'il possède la faculté de se réfléchir lui-même. Il possède une démarche torse, oblique, qui provient du fait qu'il peut se présenter comme un autre et voir que cet autre, c'est lui-même. La nature ne possède pas cette capacité mimétique, c'est pourquoi, bien qu'initialement plus forte, elle sera

dépassée par la raison qui progresse. L'idée centrale d'Adorno et Horkheimer concernant la duplicité du sujet naissant est concentrée dans ce paragraphe :

« le savoir qui constitue son identité et qui lui permet de survivre, tire sa substance de l'expérience [...]; celui qui, ayant la connaissance, réussit à survivre, affronte avec d'autant plus de témérité les dangers mortels qui l'endurciront et le fortifieront pour la vie. C'est là le secret de ce processus mêlant épopée et mythes : le moi ne représente pas une opposition rigide à l'aventure, mais sa rigidité lui permet de se former dans cette opposition même : il n'atteint l'unité que dans la diversité de ce qui nie toute unité. Comme tous les héros de romans ultérieurs, Ulysse se perd pour se retrouver ; il s'éloigne de la nature en s'abandonnant à celle-ci, qu'il devra affronter dans chaque aventure [...]. Au niveau du récit homérique, l'identité du moi est à ce point fonction du non-identique des mythes dissociés, non articulés, qu'elle doit se déduire elle-même de ces mythes. »²⁶

Comme on le remarque, les figures mythiques de la nature, avec lesquelles le moi naissant présente encore des affinités, forment le point de départ du processus auto-constitutif. Ce moi n'a donc pas encore d'identité fixe, au contraire du moi pleinement formé de la subjectivité moderne. Absolument identique à lui-même, celui-ci ne présentera plus de telles affinités mimétiques avec la nature.

²⁶ DR, pp.62-63.

3. La critique du sujet par Adorno et Horkheimer : la conservation de soi

Parmi les motifs souvent évoqués pour expliquer l'attrance des hommes pour la mer se trouvent la quête d'un paradis perdu, le besoin de dépasser ses propres limites et celles du connu, l'envie de relever des défis. On pourrait aussi bien dire qu'il s'agit d'une fuite devant le comportement mimétique. En effet, nous avons vu qu'avec la modernité, le sujet cherche maintenant son idéal dans un futur où, pleinement libéré de ses affinités avec la nature, il serait enfin « chez lui » dans le réel. Or, cet absolu, ce « chez soi » où, selon Hegel, la certitude de soi est identique à son objet, n'a pas encore été retrouvé. La figure du marin, dont Ulysse fournit le modèle héroïque, illustre la nostalgie de la patrie. Le marin n'est pas « sur terre », mais « en mer ». La mer représente le règne de l'indéterminé et du devenir. Pour rentrer d'exil et affirmer son « je », Ulysse doit d'abord survivre. C'est par cet instinct de survie qu'Ulysse s'avère encore un être naturel. Adorno et Horkheimer critiquent l'auto-compréhension du sujet moderne sur la base de l'instinct naturel de conservation de soi.

Les commentateurs de la *Dialectique de la raison* mettent en général peu l'accent sur la conservation de soi dans le processus auto-constitutif du sujet, à l'exception de Vandenberg, qui y fait référence tout au cours de ses critiques sur les philosophies d'Horkheimer et d'Adorno,²⁷ et de Gebauer et Wulf, qui associent la mimésis adornienne à une expérience vitale (Vital Experience).²⁸ Pour les auteurs de la *Dialectique de la raison*, toute l'histoire du sujet s'est pourtant développée sur l'impulsion de cette nécessité. Suivant leur argumentation, la conservation de soi va être sublimée par la raison et

²⁷ *Une histoire critique de la sociologie allemande*, op.cit.

²⁸ *Mimesis : Culture-Art-Society*, trans. Don Reneau, University of California Press, 1995.

confondue avec l'identité par les Lumières. Ils citent cette phrase de Spinoza à l'appui : « *Conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum.* »²⁹

Que comprendre par conservation de soi ? De prime abord, elle a trait à l'intégrité biologique. Les biologistes s'entendent pour dire que la vie sous toutes ses formes, du végétal à l'homme, consiste en cette capacité à s'auto-conserver, à s'autoréguler, à s'auto-organiser et à se reproduire.³⁰ Grâce à sa faculté d'adaptation, l'organisme peut se maintenir de manière assez stable malgré les conditions changeantes de son milieu. Le vivant se protège des agressions ou développe une réaction de défense en se conformant à ce qui le menace. De plus, il renforce sa vitalité en se nourrissant, en transformant cet extérieur hostile : « à partir de diverses nourritures, un organisme vivant est capable de prendre de l'énergie et de la matière extérieure pour se former et grandir. »³¹ Adorno et Horkheimer qualifient cette adaptation de mimétique, et ils appellent « ruse » la transformation de la matière extérieure en nourriture.

Voyons maintenant comment le vivant préserve sa vie par l'adaptation mimétique. On en distingue deux formes, qu'Adorno et Horkheimer désignent respectivement comme « mimésis de la mort » et « mimésis du pouvoir ». On observe ces comportements chez diverses espèces. On l'appelle alors la « mimicry » pour la distinguer de la mimésis humaine. La « mimésis de la mort » imite un stade inférieur de la vie. Elle est analogue à ce que Freud appelle « l'instinct de mort ». C'est le cas, par exemple, de la seiche. Elle modifie sa morphologie au gré de son environnement immédiat, se faisant ainsi semblable à la nature ambiante. Certaines créatures imitent aussi quelque chose de « dégradé ou mort ».³² Un oiseau qu'on retrouve au Québec, le pluvier kildir,

²⁹ SPINOZA, *Ethique*, IV-XXII, Corollaire, in : DR, p.45.

³⁰ HAGENE, B. et LANAY, C., *Aux origines de la vie*, La nouvelle encyclopédie, fondation Diderot, Hachette, Paris, 1986, p.10.

³¹ Ibid., p.10.

³² CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Folio, Gallimard, Paris, 1938, p.113.

feint d'avoir une aile cassée pour attirer le prédateur dans une autre direction que celle de son nid. L'opossum, lui, se couche sur le côté, la langue tirée, et il secrète une odeur nauséabonde destinée à faire croire au prédateur qu'il est mort. Au contraire, dans la « mimésis du pouvoir », l'être cherche à paraître plus grand et plus fort qu'il ne l'est, pour effrayer un adversaire devant lequel il se sent faible. On observe ce comportement chez le chat qui, à l'approche d'un chien, fait le dos rond, sort ses griffes et montre ses crocs. Il mime le pouvoir qu'il perçoit chez l'autre.

Détienne et Vernant nomment « mêtis » cette tactique par laquelle l'intelligence s'adapte à la nature. Selon eux, il s'agirait d'un trait proprement humain, rationnel, et non pas animal comme il pourrait sembler : « Ce n'est pas dans la nature que les Grecs ont rencontré ces conduites animales de retournement, c'est dans leurs propres pensées. »³³ La différence entre le comportement de l'homme et celui de l'animal se situe au niveau de l'intention consciente. La mimicry s'avère, en effet, un réflexe organique incontrôlé. Voilà ce que font justement remarquer Gebauer et Wulf :

« Mimesis, as mimicry, is the expression of these early forms of self-empowerment and self-consciousness. Insofar as the process of adaptation, which is to say, the process by which the physical existence of human being is preserved, take place on the level of intention, it is already an expression of human self-preservation. But adaptation does entail submission to nature, [...] the overcoming of that tendency is the mark of all development. »³⁴

Comme le montre ce passage, l'adaptation mimétique subordonne l'homme à son milieu. Cette subordination fait de la mimésis un comportement paradoxal. En effet, elle semble précisément réaliser l'inverse de ce qu'elle veut assurer, puisque la spécificité de l'être semble perdue dans l'autre. Le moyen de

³³ *Les ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p.45.

³⁴ *Op.cit* , p.282.

défense ou de protection devient donc, à certains égards, autodestructeur. La mimicry, par exemple, est présente chez certaines espèces qui n'ont pas de prédateurs. Chez d'autres espèces, elle peut même se révéler dangereuse. Selon Caillois, il s'agirait plutôt d'une tendance universelle du vivant à s'assimiler à son milieu pour faire cesser l'isolement de l'individu.³⁵ En effet, par le mimétisme, le particulier s'abandonne à l'autre, ou encore au tout.

Dans le cas de l'homme, le comportement mimétique a une fonction éducative et sociale. Par exemple, les enfants acquièrent un savoir et une personnalité propre en prenant d'abord pour modèles les valeurs, le langage et les agissements d'autres personnes. Par l'imitation des adultes, le moi de l'enfant reproduit une forme de vie plus ancienne. On observe une même imitation des modèles chez les Anciens. Pour eux, on devient un homme en imitant les archétypes. Or en prenant pour modèle la vie des prédécesseurs, l'homme renonce à ses impulsions naturelles.³⁶ On voit ici que la mimésis ne produit pourtant pas une plate copie, puisque l'individualité consiste à représenter les modèles de façon cohérente, neuve et unique. Pour sa part, la mimicry ne présente pas cet aspect créatif de la mimésis, puisque tous les individus de la même espèce ont toujours la même réaction de défense.

Afin de s'autodéterminer, le sujet va néanmoins vouloir briser les affinités mimétiques qui l'inclinent vers l'autre. « Le moi s'est formé [...] en résistant à ce mimétisme. »³⁷ La conservation de soi sera réprimée dans sa forme primitive, instinctuelle, elle fera désormais l'objet d'un calcul. La mimésis ne sera tolérée par la raison que dans la mesure où elle remplit une fonction utile pour la survie. Suivant la terminologie de la psychanalyse, il s'agit d'une sublimation. La

³⁵ *Le mythe et l'homme*, op.cit., p.108.

³⁶ ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, op.cit., pp. 130 à 141.

³⁷ DR, p.189.

sublimation consiste, en effet, à déplacer les instincts pour les orienter de telle sorte qu'ils deviennent utiles.

« [Les] pulsions instinctives seront portées à modifier, en les déplaçant, les conditions nécessaires à leur satisfaction, et à leur assigner d'autres voies, ce qui dans la plupart des cas correspond à un mécanisme bien connu de nous: la sublimation du but des pulsions [...]. La sublimation des instincts constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel [...]. »³⁸

Une rationalisation similaire à celle qui s'effectue pour l'individu a lieu au cours de l'histoire :

« Dans sa phase magique, la civilisation a remplacé l'adaptation organique à ce qui est autre et le comportement mimétique proprement dit par un contrôle organisé de la mimésis ; dans sa phase historique, elle les a remplacés par la pratique rationnelle, le travail. La mimésis incontrôlée est condamnée. »³⁹

Suivant ce raisonnement, la raison n'aurait pas tant pour point de départ l'étonnement que le frisson de terreur devant l'indéterminé présent dans la nature.⁴⁰ Selon Adorno et Horkheimer, elle s'avère un outil d'adaptation sophistiqué. Cette idée rappelle la conception de Nietzsche, pour qui la raison, qui procède par dissimulation, répond à un instinct :

« [...] l'intellect déploie l'essentiel de ses forces dans la dissimulation car elle est le moyen de conservation des individus plus faibles et moins robustes, dans la mesure où il leur est impossible d'affronter une lutte pour l'existence

³⁸ FREUD, S., *Malaise dans la civilisation*, trad. Odier, PUF, Paris, 1971, p.47. Sur ce point. Adorno et Horkheimer sont plus freudiens que Fromm, qui a aussi basé son analyse psychosociale sur la conservation de soi. De l'avis de ce collègue de l'Institut de recherches sociales, la conservation de soi est, contrairement à la libido, un principe stable qui n'est pas sujet à la répression. « [self-preservation] was less modifiable [than sexual drives], not postponable and therefore not subject to repression or to remaining unconscious for long periods. » (JARVIS, op.cit., p.80.)

³⁹ DR, p.189.

⁴⁰ Adorno et Horkheimer critiquent ici Hegel, pour qui : « L'esprit grec, mis en éveil, s'étonne plutôt du naturel dans la nature » (PH, p.179) Hegel reprend à Platon l'idée que la philosophie a pour point de départ l'étonnement. Selon l'étymologie, « étonner » signifie « frapper comme d'un coup de tonnerre ». Pour Adorno et Horkheimer, qui reconnaissent sans doute dans cette acception d'origine la violence de la nature, il ne s'agirait donc pas d'un simple « pressentiment inquiet ». (PH, p.179)

munis de cornes ou d'une mâchoire acérée de carnassier. C'est chez l'homme que cet art de la dissimulation atteint son point culminant [...]. »⁴¹

Étendant sa domination sur la nature par la raison, le sujet sert de ce fait les intérêts de l'instinct naturel de conservation de soi. On pourrait donc dire que la nature domine la nature par l'intermédiaire du sujet.

Adorno et Horkheimer critiquent vertement les Lumières : « [la civilisation] n'a jamais été à l'abri de confondre la liberté avec l'instinct de conservation. »⁴² Le danger qui guette la vie et celui qui menace l'autonomie seront confondus dans la figure de l'*autre*, si bien que la suppression de la mort deviendra le symbole du progrès de la raison. Commentant la descente d'Ulysse aux enfers, Adorno et Horkheimer écrivent : « le motif de la destruction des portes de l'enfer, de la suppression de la mort, est au cœur même de toute pensée antimythologique. »⁴³

Le motif du développement de la raison théorique détermine également la raison pratique. Le moi pousse la crainte de l'autre jusqu'à l'exclusion de sa propre nature intérieure. Ainsi, la maîtrise de soi qui caractérise la morale kantienne, par exemple, se révèle une sublimation des pulsions d'auto-conservation. Dans un sens, une telle maîtrise de soi rend le sujet autonome. Dans un autre sens, pourtant, la liberté se change en répression puisqu'elle est auto-coercitive.

Adorno et Horkheimer soutiennent que la domination de la nature se paye de la maîtrise de soi. Autrement dit, le savoir découle d'un auto-sacrifice. On voit que le sujet ne résulte pas uniquement de l'exclusion de l'autre mais aussi de la négation de soi.

⁴¹ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Œuvres philosophiques, 1,2, Gallimard, p.278.

⁴² DR, p.56.

⁴³ DR, p.75.

4. La ruse : transformation du sacrifice en subjectivité

À première vue, le comportement mimétique semblait incompatible avec l'identité du sujet. L'éveil de celui-ci devait donc, en principe, s'opérer par la sublimation progressive de cet instinct naturel. Pourtant, nous avons vu que la mimésis ne disparaît pas au profit d'une pensée qui serait d'une toute autre nature : elle transforme plutôt une pulsion incontrôlée en intention consciente. L'adaptation mimétique fait alors l'objet d'un calcul, elle devient maîtrise de soi. Dans ce contexte, le sacrifice de l'identité, qui accompagne la représentation mimétique devient une stratégie en vue de la conservation de soi. C'est ce qu'Adorno et Horkheimer appellent la « ruse ».

Ce chapitre, le plus important du mémoire quant à son contenu, présente l'utilisation de la mimésis comme ruse. Nous rechercherons l'origine de la ruse dans les pratiques sacrificielles antiques. (4.1.) Puis, nous tracerons le parallèle entre la mimésis comme ruse et la notion de ruse de la raison telle qu'on la trouve dans la *Philosophie de l'histoire* de Hegel. (4.2.) Selon Adorno et Horkheimer, le sacrifice perdure dans la structure de la raison et du sujet comme renoncement que le moi fait de sa nature intérieure. (4.3.)

4.1. Le sacrifice et le modèle magique de l'échange

Selon Adorno et Horkheimer, « la ruse a ses origines dans le culte »,⁴² et plus précisément dans les pratiques sacrificielles, qui sont les formes primitives du culte. D'abord, en quoi consiste le sacrifice ? Des anthropologues des religions, comme Roger Caillois et Mircea Eliade, ont consacré d'importants

⁴² DR, p.64.

développements à la signification qu'il revêt chez les Anciens. Dans leurs nombreux ouvrages, ils présentent le sacrifice comme un rite de passage dans lequel une chose ou un être change de statut ontologique. Il y a deux catégories de rites : par la consécration, un être qui appartient au profane se voit sacralisé, alors que par la désacralisation, ou expiation, le sacré redevient profane. Un tel passage est rendu possible à cause d'une réversibilité entre le sacré et le profane. Dans les termes d'Adorno et Horkheimer, nous parlerions d'affinités. « Les qualités sont des choses contagieuses : elles s'échangent, s'intervertissent, se combinent et se corrompent, si une trop grande proximité leur permet de réagir entre elles. L'ordre du monde s'en trouve offensé d'autant. »⁴³

Toujours selon Caillois, le rite sacrificiel a pour fonction d'éviter la « contagion » en préparant adéquatement une des substance à recevoir l'autre. On pourrait expliquer cette idée en disant que l'équilibre du monde se trouve préservé du fait que le sacrifice prend la forme d'un échange entre les substances. Le principe d'équivalence s'avère donc bien antérieur aux Grecs. Suivant Adorno et Horkheimer, l'échange de biens reproduit l'échange des essences et des fluides, tel qu'accompli dans les rites sacrificiels.⁴⁴

Aux yeux des Anciens, cet échange est magique puisque les sacrifices offerts aux dieux leur permettent d'obtenir des faveurs. Les dieux accordent son vœu au donateur pour rétablir l'équilibre entre les sphères sacrée et profane qui avait été rompu par l'offrande. Et inversement, l'homme rachète, par son renoncement, une faute ou un crime — au sens que nous lui avons donné dans la première partie. C'est ce qu'expliquent Adorno et Horkheimer : « Si l'échange représente la forme profane du sacrifice, ce dernier apparaît déjà comme le modèle magique de l'échange rationnel, un stratagème permettant aux hommes de dominer les

⁴³ CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, op.cit., p.33.

⁴⁴ Cf., DR, p.64, note 6.

dieux : ces dieux sont détrônés par le système même qui permet de les honorer. »⁴⁵

On se souvient que, dans l'échange, les termes doivent présenter des affinités, c'est-à-dire qu'ils doivent être de valeur équivalente symboliquement ou réellement. En principe, un échange équitable est une déclaration de paix et de solidarité. Le contrat en fournit un modèle. La langue latine atteste cette parenté entre le contrat et la paix. Le mot « contrat » se dit en effet *pactum* et il est le participe passé du verbe *pacisci* qui signifie « pactiser », « faire la paix ». Le contrat lie les parties par une obligation réciproque, entre autres devant les dangers qui menacent la vie. D'où la tradition survivant encore au Proche-Orient d'offrir des présents à l'hôte. À cet effet, Adorno et Horkheimer remarquent que les Phéaciens comblent Ulysse de présents avant de le ramener chez lui. Cet échange scelle l'alliance entre les peuples et donne en retour aux Phéaciens l'assurance qu'à toutes fins utiles, ils seront accueillis en Ithaque.⁴⁶ Mais, le mot « contrat » a aussi une autre étymologie : il vient de *contractus*, et appartient par-là à la famille du latin « tractus », qui signifie « tirer » ou « traîner ». Cette étymologie évoque l'aspect stratégique du contrat. *Tractus* appartient à la même famille que le mot « entraîné », et l'on imagine aisément que le tiers ait pu être habilement influencé à accepter des conditions fausement présentées comme avantageuses. L'équité de l'échange, en l'occurrence celui qui se trame autour du sacrifice, peut être questionnée.

Selon Adorno et Horkheimer, un déséquilibre s'insinue nécessairement entre le donné et le reçu. L'équivalence posée dans l'échange ne peut donc être qu'apparente. On se rappelle que, selon la définition de Marx, la valeur d'échange

⁴⁵ DR, pp.63-64.

⁴⁶ C'est ce qu'avancent Adorno et Horkheimer : « Même si l'hôte n'est pas dédommagé directement, il peut tout de même espérer que lui-même ou l'un de ses proches seront un jour accueillis de façon analogue [...]. » (DR, p.63)

se définit comme une abstraction par laquelle des choses aux valeurs d'usage différentes se présentent néanmoins de façon comparable du point de vue du marché. La connaissance de cette loi d'échange permet de faire un profit en tirant parti de cette différence. Adorno et Horkheimer affirment que le culte sacrificiel s'avère structurellement identique à l'échange économique : on présente aux dieux l'objet sacrifié comme ayant une valeur symbolique plus grande que celle qu'il revêt pour le fidèle. Cette présentation de l'objet comme un autre, comme un objet de plus grande valeur, permet au fidèle de gagner une faveur sans en rendre l'équivalent. Voilà l'injustice qu'exploite la ruse.

4.2. La ruse hégélienne de la raison

Le sacrifice n'est pas seulement analogue à l'échange économique, mais aussi à la pensée conceptuelle puisqu'il traite son objet (le sacrifié) en tant que représentant d'une espèce et non comme un individuel. Comme l'explique Jarvis : « [The sacrifice is] a thinking which seeks to say not what something is, but what it comes under, of what it is a representative or an example – and what, therefore, it is not itself. »⁴⁷ La ruse hégélienne de la raison s'avère une injustice de l'universel à l'endroit du particulier. En effet, on pourrait dire que, dans la ruse, l'universel se substitue au particulier.

C'est surtout dans l'introduction de sa *Philosophie de l'histoire* que Hegel expose sa conception de la ruse de la raison. Il entame son développement par une question. Il se demande par quels moyens la liberté se produit, et il découvre que c'est par un processus temporel, historique.⁴⁸ Il définit donc l'histoire comme le processus historique par lequel l'esprit prend conscience de sa liberté.

⁴⁷ JARVIS. S., *op.cit.*, p.29.

Il y a un double pendant à ce processus que, à la suite de Jacques D'Hondt, nous distinguons sous les appellations de « ruse de l'homme » et de « ruse de la raison ». ⁴⁹ Nous présenterons d'abord la « ruse de l'homme » à l'endroit des puissances naturelles. Nous verrons comment, à travers elle, l'homme s'émancipe de la nature et bâtit l'histoire. (4.2.1.) Puis, nous verrons comment, tel un balancier, le mouvement de la ruse de la raison se retourne contre ces mêmes individus, sacrifiés au profit du tout. (4.2.2.)

4.2.1. La ruse de l'homme

D'abord, il faut savoir que, suivant Hegel, l'homme agit sous l'impulsion de ses passions et de ses besoins. Par « passion », Hegel entend :

« d'une manière générale l'activité de l'homme dérivant d'intérêts particuliers, de fins spéciales ou si l'on veut, d'intentions égoïstes, en tant que dans ces fins, il met toute l'énergie de son vouloir et de son caractère en leur sacrifiant autre chose qui pourrait aussi être une fin, ou plutôt en leur sacrifiant tout le reste. »⁵⁰

Ainsi, Hegel avance que « *rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion.* »⁵¹ Les passions ne sont donc pas mauvaises pour Hegel puisqu'elles constituent le moteur de tout développement. On se souvient que, pour Adorno et Horkheimer, c'est plutôt l'instinct d'auto-conservation qui motive l'homme à travailler et qui constitue le véritable motif de la quête de liberté.

La passion dont parle Hegel s'accomplit elle aussi dans le travail. Il s'agit ici du travail technique de l'ouvrier, de l'artisan, mais également, d'une manière plus

⁴⁸ PH, p.27.

⁴⁹ D'HONDT, J., *La ruse de la raison*, in : *Laval théologique et philosophique*, 51, 2 (juin 1995), pp. 293 à 310.

⁵⁰ PH, p.31.

⁵¹ PH, p.31.

générale, du travail du concept. Le concept est une puissance de métamorphose de la nature. De concert avec la technique, il réalise un des projets de la raison : comprendre le monde. Dans le deuxième chapitre de la *Philosophie de l'histoire*, intitulé *Le monde grec*, Hegel explique comment s'accomplit ce travail. Il croit que, devant la nature encore indéterminée, l'homme s'inquiète et s'étonne. La nature forme ainsi le point de départ, le stimulant du génie grec. Ce génie interprète la nature, c'est-à-dire qu'il en dégage la signification, il fait de cet indéterminée « une représentation déterminée, comme objet de la conscience. »⁵²

Bien que le terme de « mimésis » soit étranger à Hegel, nous pourrions dire que, pour lui aussi, le travail de l'homme constitue une mimésis de la nature. Nous avons vu comment, pour Platon, la mimésis ne produit que d'imparfaites copies des Idées. On pourrait donc parler d'éloignement de la vérité. Pour Hegel, en revanche, les productions du sujet ont toujours un statut ontologique supérieur à la nature. La représentation ou l'interprétation de la nature par la raison s'avère donc, selon lui, un facteur de progrès. Ainsi, dans son *Esthétique*, Hegel soutient que les œuvres humaines revêtent plus de valeur que le donné immédiat. Le travail donne, en effet, une forme durable au devenir, puisqu'il convertit le naturel en spirituel. Il modifie donc sa valeur ontologique. Dans cette métamorphose, le travail ne s'oppose pas à la nature ni n'en change les lois, mais il fait plutôt un usage rationnel des forces déjà en présence pour les faire tourner à l'avantage de l'homme. « Il s'agit de commander à la nature en lui obéissant. »⁵³ Nous parlerons donc du travail en termes de ruse.

Par la médiation de l'esprit, la nature se voit niée comme nature pour apporter un plus grand bien-être et satisfaire les passions et les besoins ou réaliser les

⁵² PH, p.179.

⁵³ PH, p.297.

projets de l'homme. Nous pourrions dire que la ruse transforme un « négatif » en « positif » en regard d'une fin déterminée. Par ailleurs, le travailleur se reconnaît dans le produit de son activité. La nature hostile devient ainsi *son* œuvre.

L'outil et la machine sont les exemples dont se sert Hegel pour illustrer cette ruse. En effet, l'outil peut-être un matériau naturel utilisé par l'homme de telle manière qu'il serve ensuite à façonner encore plus efficacement la nature. Celle-ci s'avère donc successivement un danger et une ressource pour contrer le danger. Par exemple, pour la construction d'un édifice :

« Les éléments particuliers, les matériaux, le fer, le bois, la pierre, servent de moyens. Les éléments sont employés pour travailler les matériaux : le feu pour fondre le fer, l'air pour attiser le feu, l'eau pour mettre les roues en mouvement, couper le bois, etc. Il en résulte que l'air, qui a aidé à construire la maison, est arrêté par la maison. De même sont repoussés les flots de pluie et l'action nuisible du feu, dans la mesure où la maison est à l'épreuve du feu. Les pierres et les poutres obéissent à la pesanteur, tendent vers le bas, et avec elles on édifie de hautes murailles. Ainsi, les éléments sont-ils utilisés suivant leur nature et contribuent à un résultat qui limite leur action. Les passions se satisfont de façon analogue, elles se réalisent ainsi que leurs fins suivant leur destination naturelle et produisent l'édifice de la société humaine, y ayant procuré le pouvoir, au droit, *contre* elles-mêmes. »⁵⁴

Dans cet extrait, Hegel trace une analogie entre la nature et la passion, l'outil et le travail, la maison et la société. Remarquons la coïncidence entre la satisfaction des passions, accidentelles et irrationnelles, et leur maîtrise de telle sorte qu'elles deviennent des activités productives. Les passions sont donc transformées ou sublimées en même temps par le travail. En raison de cet aspect émancipateur, civilisateur, la ruse laisse place à la satisfaction de la menace écartée. En mettant à son service les forces de la nature, l'homme peut même réaliser son rêve de liberté. Hegel donne un autre exemple : « Le meunier laisse le vent s'exercer,

⁵⁴ PH, p.33.

s'épuiser, passer, et il se contente de regarder tranquillement son moulin tourner. [...] il lui arrive même de s'endormir pendant que son moulin s'emballe... »⁵⁵

4.2.2. La ruse de la raison et le sacrifice des individus

Hegel va toutefois faire remarquer que, par leur activité, tenue pour libre, les hommes produisent presque toujours en même temps quelque chose qu'ils ne contrôlent pas. Car « [...] ces activités vivantes des individus et des peuples en cherchant et satisfaisant leur être [sont] aussi les moyens et instruments d'une chose plus élevée et plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment [...] »⁵⁶ Ainsi, à la fin visée par l'homme, se substitue une fin qui le transcende : celle de l'esprit universel qui prend conscience de sa liberté. Hegel appelle cette substitution la « ruse de la raison ».

La ruse de la raison est rendue possible par la réversibilité entre les actions particulières des individus et le mouvement historique. Papaioannou explique que, chez Hegel, « la réalité humaine est supra-individuelle et totale, [elle est] est l'œuvre de tous et de chacun [...] »⁵⁷ Hegel accorde toutefois une importance particulière à l'action des grands hommes d'État :

« Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel. On doit les nommer des héros en tant [que] leurs actions ont produit une situation et des conditions mondiales qui paraissent être uniquement *leur*

⁵⁵ PH, p.298. Dans ses *Minima moralia*, Adorno semble faire écho à Hegel : « Il suffit d'écouter le vent pour savoir si on est heureux. Il rappelle l'homme malheureux à la fragilité de sa maison ; il l'arrache à un sommeil fragile à ses cauchemars. À l'homme heureux, la chanson du vent dit qu'il est bien en sûreté : les hurlements furieux du vent lui montrent que ce dernier n'a pas de prise sur lui. » (MM, paragr. 29)

⁵⁶ PH, p.32.

⁵⁷ PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, Éd.Seghers, Paris, 1962, p.23.

affaire et *leur* œuvre [mais qui contribuent simultanément au progrès de la civilisation]. »⁵⁸

Pour Hegel, cette ruse de la raison est rationnelle — comme son nom l'indique — elle accomplit justement la liberté, ou l'esprit. Cette liberté ne peut toutefois se réaliser historiquement que par la négation du particulier. Certes, dans cette marche de l'histoire, « les individus sont sacrifiés et abandonnés »⁵⁹ mais cette négation n'est qu'un moment en vue de l'avènement de la liberté absolue.

Pourtant, du point de vue individuel, on assiste à un retournement dialectique. La ruse conduit à un paradoxe : utilisant la nature pour réaliser ses projets, l'individu s'autodétruit. Jacques D'Hondt met l'accent sur le sacrifice des individus qui a lieu dans le retournement dialectique de la ruse hégélienne :

« [...] l'individuel — l'individu humain —, qui tend à se conserver dans sa singularité [...] travaille et s'épuise en réalité, consciemment ou non, pour la totalité dont il relève, pour l'universel : au profit de celui-ci (peuple, civilisation, genre humain) il se sacrifie. Il lui est sacrifié d'avance. Qui veut se sauver, en fait, se perd ! »⁶⁰

Cette citation abonde dans le sens de la critique qu'Adorno et Horkheimer adressent au sujet hégélien. Ils objectent à Hegel que l'absolu n'est pas absolument rationnel. Ainsi, à la fameuse phrase de Hegel « le vrai est le tout »⁶¹, Adorno oppose cette autre, non moins célèbre, « le tout est le non-

⁵⁸ PH, p.35. À ce propos, Hegel cite la conduite d'hommes d'États comme Alexandre le Grand, Jules César et Napoléon.

⁵⁹ PH, p.37. On lit encore : « Un individu historique n'a pas le calme nécessaire pour vouloir ceci ou cela, pour avoir beaucoup d'égards, mais il appartient à sa seule fin sans rien considérer de plus. Il arrive donc qu'il traite légèrement d'autres intérêts, grands, sacrés même, conduite qui, assurément, est soumise au blâme moral. Une si grande figure écrase nécessairement mainte fleur innocente, ruine maintes choses sur son chemin. » (PH, p.37.)

⁶⁰ D'HONDT, op.cit., p.307.

⁶¹ « « Seul le Tout est le Vrai », « Seul le Tout est réel » : cette devise de la *Phénoménologie* signifie avant tout que le salut ne peut venir que dans le Total, dans l'unité retrouvée de tous les fragments de vie que l'homme a éparpillés tout le long de son chemin. » PAPAIOANNOU, op.cit., p.17.

vrai »⁶². Comme l'explique Barbara Poupin : « Le tout est le faux parce qu'il procède par élimination du particulier. »⁶³ D'abord, si, comme Hegel le soutient, « quoi que [l'homme] fasse, c'est toujours l'esprit qui agit »,⁶⁴ ses passions deviennent les moyens et les instruments de la totalité qui se réalise à travers lui et dont il n'est pas maître. L'homme n'a donc qu'une liberté apparente. En assouvissant ses passions, l'homme accomplit son destin et subit l'histoire comme un étranger. L'histoire devient pour lui une sorte de second destin mythique. La chosification de la nature et l'aliénation humaine se révèlent être les aspects complémentaires d'un unique processus. Ainsi, le sommeil du meunier pendant que son moulin s'emballe prend une autre signification : il illustre l'aliénation de l'homme. Endormi, il n'a pas conscience des événements échappant alors à son contrôle.

Adorno et Horkheimer dénoncent également le fait qu'au nom de la liberté et du progrès, on puisse justifier des tragédies de l'histoire, comme le sont la guerre, la violence et l'injustice sociale, justement causées par les passions de grands dirigeants d'affaires ou par l'État, ceux que Hegel appelle les « grands hommes de l'histoire ». Le sacrifice ne se réduit donc pas à un simple moment comme le croyait Hegel. Selon Adorno et Horkheimer, il se perpétue dans la structure du sujet comme auto-renonciation.

4.3. L'intériorisation du sacrifice par le moi

Le sacrifice se trouve au cœur de la théorie adornienne et horkheimerienne du sujet. Rappelons que, suivant la *Dialectique de la raison*, il fut jusqu'à présent le

⁶² MM, première partie, paragr.29.

⁶³ POUPIN, B., *Liberté et totalité selon Adorno*, in : *Esprit*, nov.1974, p.20.

⁶⁴ Vernunft in der Geschichte, p.50-51, cité in : Papaioannou, op.cit., p. 56.

principe de la rationalité : « L'histoire de la civilisation est l'histoire de l'introversión du sacrifice. »⁶⁵ Jarvis interprète cette citation :

« This means nothing less than that the whole nexus which Adorno, as we shall see later characterizes under the headings of commodity fetishism, subsumptive thinking, the constitution of the subject, and class division together with its ideological concealment, is already anticipated in sacrificial substitution. »⁶⁶

On pourrait encore ajouter, à l'encontre de Hegel, que le sacrifice engendré par la négation des individus dans la marche de l'histoire n'a pas été dépassé, mais intériorisé. Adorno et Horkheimer mettent l'accent sur la « conservation » dans le processus de « l'Aufhebung ». Ils soutiennent que le sacrifice est intériorisé comme structure intérieure du sujet, dans l'opposition que celui-ci fait de sa propre conscience au contexte naturel.

La notion de « sacrifice » provient de l'anthropologie sociale. Quoiqu'elle soit aujourd'hui contestée par certains anthropologues,⁶⁷ elle a fourni et continue encore d'être une structure considérable d'analyse des civilisations anciennes.

L'idée de « sacrifice » implique celle de « compensation ». Nous avons déjà expliqué que, pour les Anciens, l'existence individuelle équivaut à une faute commise envers le tout. On doit compenser ou expier cette faute par le sacrifice. Selon Versnel, le principe de substitution trahit chez l'homme un tel sentiment de culpabilité ou de redevance. La substitution et la ruse naissent en effet de la nécessité du sacrifice. Car ce n'est certes pas en s'offrant soi-même, en offrant sa

⁶⁵ DR, p.68.

⁶⁶ JARVIS, op.cit., p.29.

⁶⁷ Voir par exemple le collectif : *La cuisine du sacrifice en pays grec*, in : *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Huit exposés suivis de discussions, Entretiens préparés et présidés par Reverdin et Rudhardt, Fondation Hardt, Genève, 1981.

vie, que l'homme va s'acquitter de sa dette, mais par la substitution. Il va offrir « la partie pour le tout, un animal pour l'homme, un ami, un parent, voire n'importe qui, au lieu de la personne elle-même, un simulacre de paiement en guise de rétribution véritable. »⁶⁸

Suivant Adorno et Horkheimer, les cultes sacrificiels fournissent le schéma de la ruse. Si dans des rituels anciens, le présent offert à la divinité pouvait être un animal, des produits de la récolte, en revanche, d'autres rites nécessitaient le sacrifice d'un homme vivant. La victime était chargée d'assurer la communication entre les dieux et les autres hommes par la consécration. Dans les formes de culte où l'homme n'était pas tué, le rituel devient initiatique.⁶⁹ En se substituant au divin, l'initié acquérait la propriété sacrée qui lui permettait de réussir dans ses entreprises et de surmonter les dangers.

Bien qu'ils reconnaissent que la forme de rationalité qui dominait à l'époque de la magie nécessitait des sacrifices, Adorno et Horkheimer critiquent les mythologues selon qui ces sacrifices auraient été nécessaires pour la survie du groupe à une époque où la chasse, et plus tard l'agriculture, ne faisait pas encore l'objet d'une pratique systématique.⁷⁰ Ils croient plutôt que le crime et la soif de privilèges se déguisent sous la forme d'une fête rituelle. À leur avis, les sacrifices humains cachaient en fait une supercherie organisée par les tenants du pouvoir : « Cette sorte de substitution qu'implique le sacrifice [...] ne peut être séparée de la divinisation de la victime sacrifiée, de la duperie que constitue la justification rationnelle du meurtre organisé par les prêtres qui proclament l'apothéose de la victime sacrifiée. »⁷¹ Le sacrifice humain s'avère, en effet, irrationnel puisque la

⁶⁸ Ibid, l'article de VERSNEL, H.S., *Self-Sacrifice, Compensation, Anonymous Gods*, chap. IV, p. 193.

⁶⁹ Eliade cite des exemples de rituels d'initiations types : épreuve à surmonter, isolement du milieu de vie habituel, interdictions alimentaires, ascétisme, tortures, imposition d'un nom nouveau, descente aux enfers. (*Le sacré et le profane*, op.cit., pp. 187 et suiv.)

⁷⁰ Adorno et Horkheimer dialoguent ici avec les thèses de Wilamowitz.

⁷¹ DR, p.65.

substantialité divine que confère la consécration de la victime n'est qu'apparente.

On lit chez Jarvis :

« In the sacrifice the victim is deceptively promised immortality ; the ego owes its existence to the sacrifice of the present moment to the future. [...]But this self-sacrifice is as deceptive as a literal sacrifice. Just as sacrifice deceptively promises the victim that he or she will become immortal, so self-sacrifice deceptively promises the ego that by sacrificing the present moment it can preserve itself indefinitely. »⁷²

À mesure que le pouvoir de l'homme s'étend, la croyance dans les mythes et dans son cortège de divinités s'estompe. Non seulement les sacrifices humains n'apparaissent alors plus nécessaires : ils sont même barbares pour le moi évolué. Car « le moi — l'individu — est justement celui qui ne s'attribue plus le pouvoir magique de substitution. »⁷³ Pourtant, Adorno et Horkheimer soutiennent que le principe du sacrifice perdure dans la structure du sujet comme auto-renonciation. L'individu exploite pour son propre compte la possibilité de substitution du rituel initiatique : il se place lui-même comme intermédiaire entre son « moi » et le pouvoir auquel il veut accéder. Il fait office de victime et de prêtre, se sauvant ainsi lui-même de l'autodestruction à laquelle conduit la subordination mimétique. Adorno et Horkheimer présentent l'absurdité de ce processus à travers les aventures du « héros qui se soustrait au sacrifice en se sacrifiant »⁷⁴ et que nous allons maintenant présenter.

⁷² JARVIS, op.cit., p.29.

⁷³ DR, p.65.

⁷⁴ DR, p.68.

5. Les figures du sujet dans l'*Odyssee*

En se basant sur les aventures d'Ulysse, Adorno et Horkheimer analysent plusieurs formes de sacrifice correspondant à différents aspects du danger représenté par l'autre. Nous allons débiter par une des métamorphoses d'Ulysse en dieu pour montrer comment la mimésis rend possible l'éveil du sujet. Comme nous allons le voir dans l'analyse des figures du sujet, ce sacrifice intériorisé est une ruse, c'est-à-dire une mimésis du sacrifice, ou encore une mimésis de la mimésis de la nature. Autrement dit, l'adaptation mimétique à l'autre est feinte. L'individu ne *devient* pas un autre, il le *représente*. L'autre constitue, pour ainsi dire, une sorte de déguisement. (5.1.) Nous suivrons ensuite les épisodes décrivant le retour de Troie du héros. Chez les Lotophages, qui représentent le retour à la nature, Ulysse sacrifie une première fois ses pulsions. (5.2.) Dans l'épisode du Cyclope, Adorno et Horkheimer développent le pouvoir du langage. (5.3.) À travers les différentes figures féminines rencontrées par Ulysse, nous analyserons ensuite comment le moi surmonte le danger que recèle la proximité avec l'autre. (5.4.) Finalement, avec le passage près des Sirènes, culmine le sacrifice global du moi dans une mimésis de la mort. (5.5.)

5.1. La métamorphose en dieu

Dans l'*Odyssee*, on assiste à plusieurs reprises à la transfiguration d'Ulysse. Avec l'aide d'Athéna,⁷⁵ il incarne tantôt un vieillard ou un mendiant, tantôt un

⁷⁵ « L'homme aux milles ruses » est guidé par Athéna, déesse de l'intelligence et de la maîtrise technique. Sur la mer, elle double le pilote dans son action, et face aux divinités mythiques, elle lui inspire les astuces. C'est ainsi qu'elle se présente à Ulysse lors d'un entretien avec lui : « Tu n'as pas reconnu cette fille de Zeus, celle qu'à tes côtés, en toutes tes épreuves, tu retrouvas toujours, veillant à ta défense, celle qui te gagna le cœur des Phéaciens ! » (*Odyssee*, p.277.) Par son aide conseillère, Athéna est, en quelque sorte, pour Ulysse, un

dieu.⁷⁶ Soit par prudence ou pour séduire, il use alors d'une ruse mimétique qui dissimule son identité. Ainsi, lorsqu'il aborde enfin en Ithaque :

« [Athéna] l'ayant touché de sa baguette, flétrit sa jolie peau sur ses membres flexibles ; de sa tête, ses cheveux blonds étaient tombés ; il avait sur le corps la peau d'un très vieil homme ; ses beaux yeux d'autrefois n'étaient plus qu'éraillures, sa robe n'était plus qu'haillons misérables, loqueteux et grasseyés, tout mangés de fumée. Puis Pallas Athéna, lui jetant sur le dos la grande peau râpée d'un cerf aux pieds rapides, lui donna un bâton et une solide besace, qui n'était que lambeaux pendus à une corde. »⁷⁷

Une métamorphose inverse s'opère lorsque le héros, jeté par la tempête sur les côtes de la Phéacie, est découvert par Nausicaa et ses servantes. Lui qui faisait peur aux servantes à cause de son aspect horrible — il venait de passer vingt jours en mer — apparaît, après s'être lavé, huilé et vêtu, semblable aux dieux. Les procédures d'hygiène illustrent la ruse mimétique, tandis que la métamorphose du héros en dieu expose la maîtrise de soi et la constitution du « je ». Commençons par la maîtrise de soi. Ulysse réprime son envie d'implorer imprudemment le secours des Phéaciens. Il attend plutôt le moment propice pour demander asile. Il estime en effet qu'il vaut mieux — qu'il serait plus efficace — de rester à l'écart de Nausicaa que de tout de suite « la prendre aux genoux ». ⁷⁸ Sa maîtrise de soi le rend sympathique à la fille du roi et lui permet en retour de recevoir le support des Phéaciens, tant pour la nourriture essentielle à sa survie que pour rentrer chez lui. Ainsi, à la vue d'Ulysse bien revêtu, Nausicaa s'exclame ainsi :

instrument de navigation. C'est du moins l'interprétation avancée par Détiene et Vernant. Ils opposent l'artifice d'Athéna à la force « naturelle » de Poséidon : « la part d'Athéna, c'est la maîtrise [...] son intelligence [est] tout à la fois rusée, technique et magique. [...] Poséidon s'affirme comme le maître [...], mais sa souveraineté s'arrête en principe là où commence l'artifice. » (op.cit., p.201.)

⁷⁶ On remarque que la présentation mimétique de soi comme un autre se fait aussi chez les dieux grecs, qui apparaissent à volonté sous diverses formes humaines ou animales, attestant la réversibilité du sacré et du profane.

⁷⁷ *Odyssée*, p.281.

⁷⁸ *Odyssée*, p.152.

« Servantes aux bras blancs, laissez-moi vous le dire ! Ce n'est pas sans l'accord unanime des dieux, des maîtres de l'Olympe, que, chez nos Phéaciens divins, cet homme arrive : je l'avoue, tout à l'heure, il me semblait vulgaire ; maintenant il ressemble aux dieux des champs du ciel. Mes filles, portez-lui de quoi manger et boire. »⁷⁹

En outre, la substitution mimétique rend possible l'auto-constitution du sujet. Pour apparaître ainsi comme pondéré et impassible comme un dieu, Ulysse doit commencer par nier ses pulsions. Dans cette scission qu'il fait au sein de lui-même, le « je » pose sa nature comme un objet, tout en sachant que cet autre, c'est lui-même. Pour Adorno et Horkheimer, comme pour Hegel, il n'y a pas de certitude de soi sans un tel redoublement.

Voyons maintenant comment les autres épisodes de l'*Odyssée* exposent la ruse mimétique.

5.2. L'assimilation (les Lotophages et l'île du Soleil)

On se rappelle qu'au retour de la guerre de Troie, la flotte en provenance d'Ithaque, ayant Ulysse pour capitaine, ne peut regagner son port, en raison du courant, de la houle et des vents peu favorables. Les navires sont alors entraînés à l'extrême limite du monde achéen. L'équipage va désormais errer pendant dix ans « dans le grand inconnu de la mer du Couchant, mer des monstres et de l'épouvante. »⁸⁰

La première terre que touchent les navigateurs est le pays des Lotophages. Ceux-ci n'ont pour tout mets qu'une fleur. Nous dirons qu'ils vivent dans l'immédiateté sensible. Adorno et Horkheimer font référence à ce passage de

⁷⁹ *Odyssée*, p.156.

⁸⁰ *Odyssée*, p.192, note 1.

l'Odyssée pour illustrer le danger que représente cette immédiateté sensible aux yeux du sujet. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'immédiateté sensible constitue le point de départ de la conscience. Il s'agit d'une époque où le sujet n'existe pas encore. Les Lotophages sont donc des êtres entièrement naturels. Ils se perdent dans l'environnement au lieu d'y jouer un rôle actif, autrement dit ils n'ont pas de volonté et ni de liberté. Pour leur part, Adorno et Horkheimer les comparent à des toxicomanes.

Les matelots qui mangent en commensalité avec les Lotophages croient trouver en cette terre d'accueil un paradis perdu qui serait leur « chez soi ». Il ne s'agit pas toutefois de l'harmonie grecque dont nous avons parlé, mais d'un stade préhistorique dans lequel « la reproduction de la vie est indépendante de la conservation de soi ».⁸¹ Or, pour le sujet, conserver sa vie, son identité et être libre revêtent des valeurs synonymiques. Dans la confusion entre les origines naturelles de la conscience et sa destination rationnelle — confusion provoquée par l'ingurgitation du Lotus — le moi court le péril de devenir semblable aux Lotophages, c'est-à-dire d'interrompre son développement, d'annihiler sa volonté, en plus d'oublier sa « vraie » patrie. En outre, le bonheur promis par un retour à cette immédiateté serait illusoire. L'immédiateté serait plutôt une absence de conscience du malheur, voire une absence de conscience tout court. Pour sa part, Ulysse, présenté comme le seul vrai porte-parole de la civilisation parmi tous les membres de l'équipage, ne se sent pas attiré par les fleurs de lotus. Son « chez soi » ne peut être que le résultat d'un sacrifice. Ce n'est donc pas par le raccourci (l'immédiateté, le retour à la nature) qu'il rentrera chez lui, mais par le long détour des épreuves et des sacrifices.

Nous baserons encore notre analyse sur Jean-Pierre Vernant pour montrer le lien entre l'utilisation du sacrifice comme ruse et le mode d'alimentation. Selon

⁸¹ DR, p.76.

Vernant, le rite sacrificiel est lié aux pratiques culinaires. Il fixe les prescriptions et les interdits alimentaires. Au pays des Lotophages, l'immédiateté est illustrée par le fait que les habitants ne transforment pas la nourriture par la cuisson, mais qu'ils la consomment telle qu'on la trouve dans la nature. En d'autres mots, leur survie ne nécessite pas de sacrifices. Or, selon le code alimentaire grec, la nourriture telle qu'on la trouve dans la nature s'avère un privilège réservé aux animaux et aux dieux. La transformation des aliments distingue l'homme d'eux. Voilà pourquoi, chez les Grecs, le pain est le symbole de la civilisation. En effet, le pain résulte de plusieurs niveaux d'organisation rationnelle : l'agriculture, l'invention du moulin à farine et la cuisson.

Vernant base son analyse de l'utilisation du sacrifice comme ruse sur le mythe de Prométhée, le premier modèle de sacrifice relaté chez les Grecs. Le nom « Prométhée » signifie « qui voit au loin ». Sa ruse fournit le modèle de la raison instrumentale, qui consiste justement à prévoir les meilleurs moyens pour parvenir à une fin en se basant sur les expériences passées.⁸² L'épisode des bœufs du Soleil reproduit le rite sacrificiel instauré par Prométhée. Voilà pourquoi, bien qu'Adorno et Horkheimer ne mentionnent pas ce passage de l'*Odyssée* dans la *Dialectique de la raison*, nous l'analysons brièvement ici.

Rappelons que, échoués sur l'île du Soleil, les hommes affamés chassent et égorgent le troupeau du dieu du Soleil, nourriture interdite aux mortels. Pour l'apprêter, ils suivent les préceptes mythiques : les parties impropres à la consommation (les os ou les cuisses) forment la part offerte aux dieux, vers lesquels elle s'élève sous forme de fumée. En les recouvrant de graisse,

⁸² Un des traits fondamentaux de la raison est, pour le dire de façon métaphorique, qu'elle veut « voir au loin ». Dans l'*Iliade*, Homère parle de l'intelligence en ces termes : « voir en rapprochant l'avenir du passé ». (*Iliade*, Chant III.) En cela, la raison reprend un trait caractéristique des devins et des sages car ce sont eux qui voient dans le passé et dans l'avenir. La raison veut connaître les lois qui régissent les cycles de la nature pour prévoir son déroulement et ainsi l'utiliser à son avantage. C'est sur ce modèle que s'oriente la recherche scientifique. « La recherche dispose de l'étant lorsqu'elle arrive, soit à le calculer d'avance dans son processus

Prométhée, comme le font les hommes après lui, trompe les dieux qui y voient là la meilleure part. Par la même occasion, ces parties servent de combustible pour faire cuire la viande destinée aux hommes.⁸³ Il s'agit d'une mimésis du sacrifice puisque la cuisson s'avère une ruse par laquelle l'homme déguise en offrande un moyen de survie. La technique enseignée par Prométhée aux hommes est un savoir utile : une fois transformée, la viande crue, au départ néfaste à l'homme, peut être assimilée pour augmenter la vitalité.

Adorno et Horkheimer, qui vont dans le même sens que Vernant, affirment que le savoir conceptuel se calque sur ce modèle de la consommation. Ainsi, la *Dialectique négative* présente le sujet comme un prédateur. La langue allemande autorise un tel rapprochement puisque le mot « Begriff », signifiant « concept », s'apparente au verbe « greifen », « s'emparer ». Dans notre exemple, la médiation de la nature par l'esprit est symbolisée par la cuisson, tandis que les bœufs du Soleil, qui même cuits, restent crus,⁸⁴ symbolisent les limites de la raison.

5.3. L'intention dans le nom (Polyphème et Calypso)

Quittant les Lotophages et reprenant la mer, l'équipage échoue ensuite chez les Cyclopes. Adorno et Horkheimer développent le thème du pouvoir du langage autour de la ruse d'Ulysse concernant le nom. L'épisode s'amorce comme suit : Ulysse, accompagné de douze hommes, part explorer l'île et va à la rencontre de

futur, soit à vérifier son compte lorsqu'il est passé. » (HEIDEGGER, M., *L'époque des "conceptions du monde"* in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, pp.113 et 114.)

⁸³ Lire à ce sujet le collectif : *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979, en particulier l'article intitulé *Le bœuf auto-cuiseur*.

⁸⁴ « [...] les vaches n'étaient plus, et voici que les dieux nous envoyaient leurs signes : les dépouilles marchaient ; les chaires cuites et crues meuglaient autour des broches ; on aurait dit la voix des bêtes elles-mêmes. » (*Odyssée*, p.264.)

ses habitants.⁸⁵ Il découvre la caverne où Polyphème demeure. Le Cyclope absent, les marins y attendent son retour dans l'espoir de recevoir quelque présent de cet hôte. Mais, contrairement aux Phéaciens, le Cyclope ne respecte pas les devoirs de l'hospitalité, et lorsqu'il découvre les visiteurs dans la grotte, il songe à les dévorer.

Quoique sa pensée ne connaisse pas encore la scission entre l'homme et la nature, Polyphème représente une ère ultérieure à celle des Lotophages : « l'ère barbare proprement dite, celle des chasseurs et des bergers. »⁸⁶ Son cannibalisme signifie qu'il ne connaît pas le tabou « portant sur l'union de deux éléments semblables. »⁸⁷ D'une part, il ne distingue pas les hommes des animaux dont on se nourrit, d'autre part, il ne se voit pas lui-même comme un homme. Dépourvu de conscience de soi, il ne se reconnaît pas dans celui qu'il mange.

Son cannibalisme va de pair avec sa physionomie. Son œil unique illustre l'absence de scission entre la conscience et la nature :

« [...] le cyclope Polyphème, porte en son œil unique grand comme une roue la marque même de la préhistoire : cet œil unique rappelle le nez et la bouche, plus primitif que les yeux et les oreilles qui, avec la sécurité garantie par deux perceptions convergentes, est la seule à produire l'effet d'identification, de profondeur et d'objectivité. »⁸⁸

Pas plus que de système rationnel, le cyclope ne connaît de lois civiles ou religieuses. Aussi, il a une confiance naïve dans la nature dont il n'est pas séparé,

⁸⁵ « Le poète [Homère] conçoit naturellement comme une île toute terre à laquelle le héros arrive par la mer. » (*Odyssée*, p.133, note 2 du trad.)

⁸⁶ DR, p.77.

⁸⁷DR, p.83. L'argument d'Adorno et Horkheimer a quelque parenté avec la thèse de certains anthropologues, dont Bernard Arcand, pour qui le tabou universel de l'inceste a pour origine cette même peur de la contamination engendrée par l'union de deux éléments semblables. Les traditionnels arguments médicaux-religieux en défaveur de la reproduction co-sanguine seraient, en effet, invalides selon les lois de la génétique. Toujours selon ces anthropologues, les piliers de la famille sont la propriété et l'économie, eux-mêmes basés sur les besoins de subsistance.

⁸⁸ DR, p.77.

et ne ressent aucunement l'obligation d'influencer son cours par des sacrifices. Son refus de rendre des cultes, qui le fait paraître impie aux yeux du civilisé, signifie bien plutôt qu'il n'essaye pas de tromper les dieux par des ruses. Parce que son esprit ne connaît pas l'intention consciente, il sera facilement trompé par Ulysse.

De son côté, Ulysse a imaginé les moyens pour s'évader de la caverne où le Cyclope le retient prisonnier avec ses compagnons. Il ne peut en appeler à la force physique puisque le Cyclope est plus fort que lui. Cette fois encore, il a recours à la ruse. Il a prévu qu'en sacrifiant le vin que son navire transporte, il pourrait tromper la vigilance du géant rendu ivre et crever son œil avec un pieu préalablement chauffé. Il a également envisagé que Polyphème, blessé, pourrait implorer l'aide des autres Cyclopes. Ayant ainsi visualisé le déroulement complet de l'action, Ulysse répond à Polyphème lui demandant son nom qu'il se nomme *Personne* (Oudeis). En grec ancien, les mots Ulysse (Odysseus) et Oudeis ont des sonorités voisines et peuvent facilement être confondus. Ulysse développe la croyance magique archaïque entourant le pouvoir créateur du verbe et brise l'affinité que le nom entretient encore avec ce qu'il désigne. Adorno et Horkheimer expliquent que, dans les mythes et dans la magie :

« Le mot doit avoir un pouvoir direct sur le fait ; expression et intention signifiantes se confondent. Mais la ruse consiste à exploiter la différence ; on insiste sur le mot pour modifier le fait. C'est ainsi que naît l'intention consciente : dans sa détresse, Ulysse découvre le dualisme, en constatant que le même mot peut désigner des choses différentes. »⁸⁹

En donnant le sens, le concept prend une distance par rapport à l'objet, qui devient alors un référent. La ruse développe cette distance entre le mot et le fait ou l'être. Le référent apparaît sous la forme que lui donne l'intention signifiante. « En mettant une intention dans le nom, Ulysse l'a soustrait au domaine de la

⁸⁹ DR, p.73.

magie. »⁹⁰ Il a renvoyé son nom à un autre référent, en l'occurrence à *personne*. Le nom cesse alors d'être un nom propre.

Dans *Le remède dans le mal*, Jean Starobinski se penche sur cette duplicité du langage, qu'il conçoit comme une opposition entre l'action de « dire » et celle de « cacher ». Il illustre sa thèse par un exemple tiré de *l'Iliade*. Lors d'un entretien avec un groupe d'Achéens, Achille s'exclame : « Noble fils de Laërte, artificieux Ulysse, il faut que je vous dise franchement comment je veux agir, et ce qui s'accomplira, [...]. Il m'est odieux comme les portes d'Hadès, celui qui cache une chose dans ses entrailles et en dit une autre. »⁹¹ Ce passage atteste que, contrairement à Ulysse dont les paroles sont mesurées, Achille, lui, s'exprime spontanément. Dans les mots de Hegel, nous dirions qu'il s'agit d'un caractère. Starobinski fait de la duplicité du langage, comme celle que développe Ulysse, le principe de la raison : « Nous voyons ainsi s'expliciter l'opposition entre « cacher une chose dans son cœur » et « en dire une autre » : elle concerne la substantialité du *don*. Les paroles ne font qu'énumérer [...] mais rien n'a été donné, rien de sera jamais donné. Les paroles resteront le simulacre d'une offre [...]. »⁹²

On peut rapprocher la thèse de Starobinski de la critique qu'Adorno et Horkheimer adressent au langage, devenu instrumental. Plutôt que d'amener à l'expression *ce qui est*, et de réaliser l'adéquation avec la chose même, la parole énumère, elle dénombre, elle calcule. À propos, on se souvient que « calcul » et « parole » ont tous deux pour étymologie le grec *logos*. Une parole qui calcule ne rend pas à l'objet ce qu'elle lui doit : faisant fi du donné, elle oriente la signification en fonction de critères subjectifs. Ainsi, dans l'épisode avec Polyphème, la parole simule l'offrande, autrement dit elle feint le sacrifice.

⁹⁰ DR, p.80.

⁹¹ HOMÈRE, *Iliade*, chant IX, 310-313.

En fait, Adorno et Horkheimer précisent que cette substitution langagière est rendue possible en vertu d'un sacrifice : « [...] le sujet, renie sa propre identité qui fait de lui un sujet et sauve sa vie en imitant ce qui est amorphe. »⁹³ Dans cette mimésis de la mort, Ulysse échange son identité contre un moyen de survie. On peut se demander quels sont les enjeux présents dans cette ruse mimétique ? Pour répondre à cette question, nous allons suspendre l'action avec le Cyclope et nous transporter dans un autre épisode de l'*Odyssee*, chez Calypso. Cet épisode expose en effet la menace qui guette l'homme qui sacrifie son identité.

Ulysse, l'unique survivant du naufrage de son croiseur, a été jeté par la tempête sur l'île de Calypso où il fut recueilli. Cette déesse l'entoure de soins et d'amitié, si bien que le héros y demeure prisonnier de ce bonheur. À la déesse qui, pour le convaincre de rester près d'elle, propose à son protégé de le rendre immortel, celui-ci oppose un refus. Car le héros a compris que cette conservation éternelle a un prix : son identité. Or, pour un Grec de l'époque d'Ulysse, perdre son identité équivaut, sur le plan social, à cesser d'exister. C'est ce qu'explique Vernant :

« Perdre son identité, n'être plus personne, cela veut dire, pour un Grec de l'époque archaïque, que se sont effacés les repères conférant à un individu dans sa singularité le statut d'être humain : son nom, sa terre, ses parents, sa lignée, son passé, sa gloire éventuelle. Quand ces marques s'estompent ou se brouillent, tout mortel, si grand soit-il, cesse d'être lui-même. Sans lieu fixe où s'enraciner dans la vie [...] il n'y a plus de place qui lui soit assignable dans le monde des « mangeurs de pain ». »⁹⁴

Sur l'île lointaine où habite Calypso, nul mortel ne peut reconnaître les exploits du héros. Il y serait en effet, selon l'expression consacrée, « perdu dans la nature ». Calypso reconnaît Ulysse, il possède une valeur intrinsèque à ses yeux.

⁹² STAROBINSKI, J., *Le remède dans le mal : Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. nrf, Gallimard, Paris, 1989, p.269.

⁹³ DR, p.80.

⁹⁴ FRONTISI-DUCROUX, F. et VERNANT, J.-P., *Dans l'œil du miroir*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997, p.40.

Car, contrairement à celui de Circée que nous analyserons plus loin, l'esprit de Calypso en face d'Ulysse n'est pas motivé par le profit. Elle l'aime et cet amour se traduit dans le fait qu'elle ne cherche pas à le dominer par des ruses. Au contraire, les désirs de la déesse se calquent sur les siens de façon mimétique, c'est-à-dire qu'elle est capable de « se mettre dans sa peau » et de faire siens ses besoins même s'ils vont à l'encontre de ses intérêts à elle. De plus, comme le fait Achille, les paroles qu'elle adresse à Ulysse font écho à son cœur. Ne lui dit-elle pas : « Mais rien dans mes pensées et rien dans mes conseils ne seraient différents, si moi-même j'étais en si grave besoin. Mon esprit, tu le sais, n'est pas de perfidie ; ce n'est pas en mon sein qu'habite un cœur de pierre ; le mien n'est que pitié. »⁹⁵ Mais la reconnaissance de Calypso reste sans effet sur Ulysse car elle n'est pas, comme lui, une mortelle, et l'homme ne peut pas envisager sa vie avec elle. Finalement, au bout de huit ans, la déesse le prie qu'à bord d'un radeau de fortune, il parte rejoindre les siens.

Une peur similaire de perdre son identité et sa vie provoque un coup de théâtre dans l'épisode avec Polyphème. S'éloignant à bord du navire, Ulysse raille sa victime en lui dévoilant sa véritable identité. Dans son désarroi, il perd la maîtrise de soi. On peut imaginer en effet qu'il ait peur que la brèche entre le concept et la chose ne se referme, et qu'il reste pris dans ce *personne* qu'il prétend être. Cependant par cette affirmation de soi effrénée, le moi va bien plutôt précipiter sa réunion avec la nature qu'il ne va s'en démarquer. En effet, dans sa vantardise, Ulysse dévoile l'injustice qu'il a commise envers le Cyclope en omettant de lui offrir un vrai sacrifice. Ainsi, Ulysse invite involontairement la nature à le poursuivre en divulguant, par le son préféré par sa parole, la direction de sa fuite. Il met sa vie en péril, échappant de justesse aux rochers que le Cyclope jette vers lui. Sa conservation de soi retombe alors entre les mains du destin qui lui porte chance malgré tout.

⁹⁵ *Odyssée*, p.137.

5.4. Le mépris de l'amour et du plaisir érotique (Circée, Daphné et Pénélope)

Toute autre est la figure mythique suivante qu'analyse la *Dialectique de la raison*. Il s'agit de la rencontre des marins avec Circée. Comme toutes les figures féminines qui jalonnent la route d'Ulysse, Circée représente la nature. Dénonçant la domination que l'homme exerce sur elle, Adorno et Horkheimer affirment que « la femme n'est pas un sujet. »⁹⁶ Dans la *Dialectique de la raison*, ils présentent plusieurs modèles féminins : Juliette, qui tente « rationnellement » de sauver le plaisir ; Pénélope, l'épouse à la vertu légendaire ; Circée, la courtisane ; et même la mégère.

Bien avant l'escale chez Calypso, la première femme chez qui a lieu l'abordage est Circée. Sans doute pour éviter de se placer lui-même devant un danger analogue à celui qu'il a connu chez Polyphème, Ulysse envoie en reconnaissance une partie de ses gens sur cette terre. De cette expédition, il voit bientôt Euryloque, son second, revenir seul, les autres ayant été fait prisonniers par la terrible déesse dont ils ont accepté l'invitation.

Circée personnifie, d'une manière générale, le danger de l'éros. Nous pourrions définir l'éros comme l'attrait d'un individu pour un autre. Or, dans le contact du moi et du non-moi, la nature opprimée trouve un exutoire vers l'autre. En termes psychanalytiques, nous dirions que le « ça », le pôle pulsionnel de la personnalité, gouverne alors le moi. Cette résurgence de la nature, ou cette mimésis de la nature, est illustrée à travers le pouvoir de métamorphose que la magicienne exerce sur les hommes séduits. Elle fait boire à ses visiteurs un breuvage magique leur faisant perdre tout souvenir de la patrie. Puis, les touchant de sa baguette, elle les transforme en porcs qu'elle enferme ensuite sous

⁹⁶ DR, p.270.

les tects. L'épisode rappelle celui des Lotophages, mais la régression provoquée par la drogue représente tout de même un stade ultérieur à celui occasionné par le Lotos, puisque les hommes métamorphosés conservent la conscience qui fait d'eux des sujets. Car les hommes changés par Circée ne sont pas des animaux ordinaires : « [Des porcs,] ils en avaient la tête et la voix et les soies ; ils en avaient l'allure ; mais en eux, persistait leur esprit d'autrefois. »⁹⁷

L'ambiguïté présente dans tous les symboles peut faire de la métamorphose des hommes en porcs soit quelque chose de sacré, soit quelque chose d'impur.⁹⁸ La séductrice joue sur cette ambiguïté et fait miroiter un bonheur douteux aux hommes qui s'approchent. Mais, dans les légendes de toutes les civilisations dont il est un thème récurrent, la métamorphose de l'homme en animal se révèle n'être qu'une damnation. En plus d'appartenir à une forme de vie moins évoluée que l'homme, le porc suggère incontestablement une sensualité débridée : goinfrerie, perversité, saleté, ignorance. Comparant l'homme et l'animal dans les *Notes et esquisses*, Adorno et Horkheimer ajoutent que « la conscience du bonheur qui lui fait défaut [à l'animal] ne le libère pas pour autant de la tristesse et de la douleur. »⁹⁹ Ils veulent dire que la régression ne libère pas l'homme changé en animal de la contrainte de l'auto-conservation. Car, malgré sa protection naturelle (comme l'est la fourrure, les griffes, etc), l'animal s'expose à l'extériorité puisqu'il n'a aucune conscience de soi. Il ne peut pas *cache*r son être en se faisant passer pour un autre. Sa mimicry n'est médiatisée par aucune intention consciente. Aussi, il est tout entier absorbé par la nature à laquelle il n'oppose aucune autonomie. Pour leur part, les hommes métamorphosés n'ont

⁹⁷ *Odyssée*, p.218.

⁹⁸ Adorno et Horkheimer notent que, dans le culte chtonien de Déméter, le porc était un animal sacré. (Cf. DR, p.83.)

⁹⁹ DR, p.269.

d'animal que l'apparence. Ils demeurent pleinement conscients de leur esclavage et de leur malheur.

Pour éviter une telle subordination, l'homme voudra exercer sur la nature, en l'occurrence la femme, le même commandement qu'il exerce d'abord sur lui-même. Car ce que le moi peut craindre du contact, c'est bien plus sa propre propension à s'abandonner à ses élans mimétiques qu'une véritable offensive de l'extérieur. L'homme va donc tempérer son attrait de la séduction par une phobie de la promiscuité. Ulysse a déjà eu l'occasion de se maîtriser et de présenter sa nature intérieure comme quelque chose de mort, dépourvue de désir. Adorno et Horkheimer citent l'exemple où il parle à son cœur comme s'il s'agissait d'un autre être doté d'une volonté indépendante de la sienne : « [...] frappant sa poitrine, il gourmandait son cœur : « Patience, mon cœur ! c'est chienne bien pire qu'il fallut supporter le jour que le Cyclope, en fureur, dévorait mes braves compagnons ! »¹⁰⁰ Mais la ruse d'Ulysse a évolué depuis l'épisode avec Polyphème. Ce moi plus fort peut maintenant entrer en relation avec l'autre tout en préservant sa différence. Commentant l'épisode chez Circée, Karla Schultz écrit : « his mimesis has advanced. He no longer needs to « disappear » [...] »¹⁰¹

On constate l'évolution du moi dans la résistance qu'Ulysse présente au poison que lui fait absorber la déesse. Il commence par accepter le rituel mythique en vidant la coupe que Circée lui présente. Celle-ci s'étonne de ce que le charme soit sans effet car, lorsqu'elle le frappe de sa baguette, Ulysse réplique de son glaive à pointe en faisant mine de l'occire. Reconnaisant alors « l'Ulysse aux milles tours », elle lui propose de s'unir à lui. Mais ce n'est encore qu'après avoir fait prêter serment à la déesse que cette union ne porterait pas atteinte à son autonomie qu'Ulysse ira partager sa couche.

¹⁰⁰ *Odyssée*, chant XX, cité in : DR, p.62.

Traçant le parallèle entre les différents amours d'Ulysse, Adorno et Horkheimer affirment que « le véritable mariage avec Pénélope a bien plus de traits en commun avec celui-là [le serment prononcé par Circée] qu'il n'apparaît à première vue. »¹⁰¹ Dans les deux cas, le moi préserve son autonomie par une mimésis du sacrifice. Ainsi, par le contrat de mariage, Ulysse donne satisfaction à Pénélope en renonçant volontairement à sa liberté, et se garantit par là même la possibilité de jouir d'une certaine liberté. En effet, sa femme, confiante dans l'immuabilité du contrat, ne tentera rien pour le retenir. Le sacrifice du désir immédiat présente donc un aspect émancipateur.

La ruse d'Ulysse suit le schéma de la ruse hégélienne de la raison. Dans l'épisode avec Circée, il retourne le pouvoir magique de celle-ci de sorte à faire de l'ennemie initiale une alliée. On pourrait donc dire qu'Ulysse tire le remède du mal. L'herbe de vie qui lui sert d'antidote et qu'Hermès lui apprend à reconnaître provient sans doute de la même plante que celle qu'utilise la magicienne. Son absorption par Ulysse représente le moi s'imposant une première fois à lui-même le sacrifice d'un plaisir immédiat pour garantir sa conservation. Ayant ainsi intériorisé le danger, il s'est vacciné contre un mal éventuel qui proviendrait de l'extérieur. En principe, son immunité lui permet donc maintenant de se satisfaire sans régresser.

Pourtant, la maîtrise des pulsions ne fait pas que retarder la satisfaction des désirs, elle rend le plaisir impossible. Ainsi, on ne décèle aucune trace de plaisir dans la description homérique. Circée a remarqué sa mine maussade : « Ulysse, qu'as-tu donc à rester sur ton siège, pareil à un muet ? Tu te ronges le cœur, sans

¹⁰¹ SCHULTZ, op.cit., p.74.

¹⁰² L'extrait se poursuit ainsi : « 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. » (DR, p.86.)

plus vouloir toucher au manger ni au boire : vois-tu quelque autre piège ?... Ne t'ai-je pas juré le plus fort des serments ? »¹⁰³ Mais, en faisant basculer l'équation proposée par Circée, Ulysse a échangé « un bonheur sans autonomie » contre « la souffrance et la liberté ».

La souffrance de l'individu est un thème récurrent chez Adorno et Horkheimer. Nous avons vu qu'ils s'opposent par là à la conception traditionnelle des Lumières, pour qui la liberté et le bonheur vont de pair. Dans la vision idéaliste, le bonheur serait le résultat d'une série d'épreuves que devrait subir l'humanité. La souffrance qu'on retrouve à chaque passage du sujet vers une nouvelle figure constitue donc une étape sur une voie menant à l'abolition éternelle de cette souffrance. Ainsi, chez Hegel, dans le mouvement dialectique, les blessures de l'être se cicatrisent puisque la scission ne s'avère qu'un moment en vue d'une unité plus englobante. En revanche, pour Adorno et Horkheimer, le sujet garde pour toujours les traces des sacrifices et des privations qu'il a dû s'infliger.¹⁰⁴ La persistance du sacrifice dans la structure du sujet indique la persistance de la souffrance. Et, pour Horkheimer comme pour Adorno, « la souffrance ne peut pas plus être justifiée que l'injustice passée ne peut être réparée. Rien ne compensera jamais les souffrances des générations disparues. »¹⁰⁵

C'est dans l'interdit de l'amour qu'on trouve l'expression la plus percutante et la plus durable de la souffrance. Adorno et Horkheimer affirment que la nécessité pour le sujet de conserver son intégrité contraint l'amour « à une telle froideur qu'il se brise au moment de sa réalisation ».¹⁰⁶ L'auto-conservation semble en effet incompatible avec la gratuité de l'amour.

¹⁰³ *Odyssée*, p.222.

¹⁰⁴ DR, p.70.

¹⁰⁵ VANDENGERGHE, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, op.cit., p.21.

¹⁰⁶ DR, p.85.

La fable de Daphné, relatée par Ovide dans ses *Métamorphoses*, fournit un exemple de ce refus de l'amour. La nymphe appartient cependant à un stade antérieur à Ulysse puisqu'elle ne ruse pas. Elle ne peut que fuir le contact sans en tirer un savoir utile à sa vie. Phoebus, épithète d'Apollon, dieu de la mesure et de la civilisation, s'éprend de la nymphe. Suivant Ovide, celle-ci, naguère « plus rapide qu'un souffle léger », se transforme en laurier. Car, aussitôt que le dieu la rattrape, « une pesante torpeur envahit ses membres ; sa tendre poitrine est enveloppée d'une mince écorce, ses cheveux s'allongent en feuillages, ses bras en rameaux, son pied, tout à l'heure si rapide, est retenu au sol par d'inertes racines ; son visage, à la cime, disparaît dans la frondaison. »¹⁰⁷ La tendresse désarçonnée de Phoebus, qui aime encore Daphné sous la forme d'un arbre, laisse le lecteur d'Ovide sur une impression de mélancolie.

À la suite de ce récit, on peut se demander dans quelle mesure le mépris du plaisir sauve l'autonomie du moi. Car, si la dureté de l'écorce du laurier empêche l'union de Daphné et de Phoebus, l'intégrité que conserve la nymphe se paye du sacrifice de son individualité. En effet, dans sa mimésis de la nature immobile, Daphné ne peut qu'entretenir des relations extérieures, spatiales. Or, la mimésis de l'immobile entraîne la perte de la perception du temps, forme constitutive interne du sujet, comme l'expliquent Gebauer et Wulf :

« The most extreme form of ossification and estrangement and the loss of a unified consciousness stems, according to Caillois, from the adaptation to space. [c.f. *L'homme et le sacré*] By being delivered up to space, life, which manages to achieve order in time, petrifies into an extrinsic coexistence of dissociated individuals. The « unity of the inner sense », which is given in temporal consciousness, with its experience of continuity between past, present and future is destroyed at the same time. Space reduces the three temporalities to an interval of simultaneity in which neither past nor future nor historical development is possible. The time-space that results from the

¹⁰⁷ OVIDE, *Métamorphoses*, I, 546.

overall process represents the schema of timelessness and the absence of history found in all mythology. »¹⁰⁸

On voit que, par sa mimésis de la nature immobile, la nymphe se prend elle-même au piège qu'elle voulait éviter : la perte de son identité. Transformée en laurier, elle ne subsiste en effet que comme condiment pour la cuisine et comme couronne qui ornemente la tête des vainqueurs aux jeux Pythiens, devenant par là pur agrément. Ce renversement d'un moyen d'auto-conservation en autodestruction n'a pas lieu seulement pour la nymphe : « Quiconque pratique le renoncement, donne de sa vie une part plus grande que celle qui lui est restituée, et plus que la vie dont il assume la défense. »¹⁰⁹

En considérant le bilan des profits et des pertes, faut-il conclure à l'inefficacité de la ruse ? Avant de répondre à cette question, il nous reste à analyser l'épisode des Sirènes.

5.5. La domination sociale et l'autodestruction du sujet (les Sirènes)

Le passage devant les Sirènes est l'épisode le plus célèbre de *l'Odyssee*. D'après la légende, nul ne peut naviguer dans le secteur des Sirènes sans succomber à l'attrait suscité par leurs voix ensorceleuses. Ulysse, instruit par Circée de la marche à suivre pour écouter leur chant sans mettre sa vie en péril, est le premier mortel à résister aux Sirènes. L'astuce se présente comme suit : ses compagnons doivent l'attacher solidement au mât, ainsi Ulysse peut prêter l'oreille au chant sans pour autant se jeter dans les bras destructeurs. Comme ce fut le cas dans les épisodes précédents, la ruse se base ici sur l'adaptation du moi au pouvoir mythique :

¹⁰⁸ GEBAUER et WULF, op.cit., p.282.

« Ulysse ne tente pas de suivre une autre voie que celle qui passe devant l'île des Sirènes. Il ne tente pas davantage de faire valoir la supériorité de son savoir et d'écouter librement les ensorceleuses en s'imaginant que sa liberté serait une protection suffisante. Il se fait tout petit, son navire suit sa course fatale et il comprend que, tout en se distanciant consciemment de la nature, il lui reste soumis s'il continue de prêter l'oreille à ses voix. Il respecte le contrat qui scelle sa dépendance et, ligoté au mât, il se débat encore pour tomber dans les bras destructeurs. Mais il a découvert une lacune dans le contrat : c'est elle qui lui permettra d'échapper à ses normes en leur obéissant. »¹¹⁰

Cette brèche qu'Ulysse a découverte et qu'il exploite concerne l'interprétation à donner aux clauses du contrat. Cette fois, le navigateur grec joue sur l'imprécision relative à la façon dont les hommes doivent passer devant les Sirènes. En effet, le code mythique ne prévoit pas si le passant doit être ligoté ou non. Les situations non naturelles, c'est-à-dire celles qui ne reproduisent pas les archétypes, sont imprévisibles pour les Sirènes. L'innovation d'Ulysse rend les préceptes mythiques désuets, voilà pourquoi les Sirènes sombrent dans le sillage du navire qui s'éloigne. Leurs voix enchanteresses, bientôt éteintes dans le clapotis des rames, subsisteront comme objet de contemplation, mais n'exerceront plus leur pouvoir sur les passants.¹¹¹

En fait, le sujet qui échappe aux Sirènes finit toutefois par se perdre dans un excès d'identité qu'Adorno et Horkheimer appellent la « reproduction du même ». L'analyse de cet épisode présente une certaine complexité car Adorno et Horkheimer y font référence dans une triple perspective. En premier lieu, ils analysent la relation du moi aux Sirènes. La figure de la nature incarnée par celles-ci est l'expérience sensible en tant qu'elle appartient au passé du sujet. À travers cet épisode, Adorno et Horkheimer examinent l'utilisation que le sujet fait de son passé.

¹⁰⁹ DR, p.68.

¹¹⁰ DR, p.72.

¹¹¹ Adorno et Horkheimer comparent Ulysse à l'auditeur d'un concert. Leur chant, en effet, subit le destin historique de l'art et de la musique : la perte de son pouvoir de représentation du vrai. (DR, pp. 48 à 50.)

Par ailleurs, les auteurs de la *Dialectique de la raison* critiquent certains aspects sociaux, tels la division du travail et les inégalités économiques. À ce titre, leur analyse de l'épisode des Sirènes présente une grande richesse de contenu parce qu'elle reflète plusieurs éléments de leur freudo-marxisme. C'est maintenant vers la relation intersubjective, entre Ulysse et les autres membres de l'équipage, qu'ils portent leur attention. Bien qu'ils n'y fassent explicitement référence qu'à un seul endroit, les personnages homériques sont visiblement mis en parallèle avec le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* intitulé « autonomie et non-autonomie de la conscience de soi », mieux connu sous le nom de « dialectique du maître et du valet ».

Quoique les aspects sociaux de la domination soient inséparables de l'analyse du sujet livrée par les théoriciens de l'école de Francfort, nous nous attarderons ici encore surtout à l'auto-domination du sujet. Pour Adorno et Horkheimer, le maître et le valet représentent des facettes complémentaires du sujet. Conjointement à leur analyse sociale, ils abordent donc la répartition des rôles entre les acteurs sociaux, entre le maître et le valet, comme fragmentation de l'activité d'un unique « je ».¹¹² Notons que cette double interprétation était déjà présente chez Hegel. Dans *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Hyppolite explique que la dialectique du maître et du valet se transpose à l'intérieur de la conscience de soi elle-même. « Ainsi, la dualité des consciences de soi vivantes devient le dédoublement de la conscience de soi à l'intérieur d'elle-même. »¹¹³ Le maître, intercalant le valet entre lui et la nature, représente alors le « je » dans son autonomie, tandis que le valet personnifie la nature intérieure en tant qu'outil de conservation de soi de ce « je ».

¹¹² Adorno écrit dans *Minima moralia* : « La décomposition de l'homme en ses différentes facultés est une projection de la division du travail sur ceux qui en sont les prétendus sujets, inséparable de l'intérêt qui cherche les moyens de les faire travailler pour un profit plus élevé et, plus généralement, de les manipuler. » (MM, §39.)

Tournons-nous maintenant vers la dialectique hégélienne du maître et du valet. (5.5.1.) Nous reviendrons ensuite à l'épisode des Sirènes tel qu'analysé dans la *Dialectique de la raison*. Autour du sacrifice de l'expérience sensible, nous ferons le pont entre l'oubli du passé et l'autodestruction du sujet. (5.5.2.)

5.5.1. La dialectique hégélienne du maître et du valet

La figure hégélienne du maître et du valet décrit le mouvement par lequel la liberté advient à la conscience de soi. Avant tout, il faut savoir que, chez Hegel, le maître et le valet sont deux individus se faisant face. Suivant son argumentation, ce n'est que dans la reconnaissance mutuelle des individus que la liberté se produit. La reconnaissance signifie ici le fait d'être en relation, ou, dans les mots de Hegel de « se redoubler dans un autre ». ¹¹⁴ Autrement dit, et c'est là notre thèse, elle concerne l'aspect mimétique du sujet. D'entrée de jeu, Hegel précise que, pour qu'une telle reconnaissance ait lieu, chacune des consciences doit faire la même chose que l'autre. Il s'agit d'un mouvement mimétique :

« Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et faisant aussi, en conséquence, ce qu'elle fait, *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose ; l'activité unilatérale serait inutile ; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux. » ¹¹⁵

La figure débute par une lutte à mort entre les « je » semblables. Dans ce combat, chacune des consciences tend à la mort de l'autre, en tant que cet autre représente

¹¹³ HYPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, Aubier, Paris, 1946. p.151.

¹¹⁴ PhE, p.150-151.

¹¹⁵ PhE, p.151.

pour elle la nature. En même temps et surtout, chacune risque sa propre vie. La conscience croit ainsi faire la preuve de son identité et de son autonomie en montrant que son essence ne saurait se situer dans « ce moment évanescent ». Comme l'explique Hegel :

« Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'être, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle un moment évanescent, qu'elle n'est que pur être pour soi. »¹¹⁶

L'issue du combat est la dissolution de la symétrie dans l'activité — Hegel dit « la dissolution de l'unité » — des consciences. Cette scission a lieu lorsque l'une des consciences cède à la peur de perdre sa vie. Elle reconnaît alors la supériorité de son adversaire et elle se subordonne à lui. Elle cesse ainsi d'être *pour soi* et devient une conscience *pour un autre*. Cette conscience, Hegel la nomme le « valet », l'autre conscience étant le « maître ». À l'encontre du valet, le maître est donc celui qui maîtrise ses instincts de peur. Pour sa part, celui-ci ne reconnaît pas le valet puisqu'il ne voit en lui que son être *néгатif*, autrement dit la nature et la vie qu'il a méprisées. Le valet n'a pas de valeur en soi aux yeux du maître. La reconnaissance s'avère donc unilatérale.

Par sa crainte, le valet montre son attachement à la vie, fugitive et inessentielle. L'essence se trouve donc chez le maître. Par la maîtrise de ses pulsions, ce dernier se présente comme autonome, pur être *pour soi*. Mais, précise Hegel, cette autonomie se voit cependant « intermédiée avec elle-même par la médiation d'une *autre* conscience »,¹¹⁷ et ce, de deux manières. Premièrement, par rapport à lui-même, « le maître n'est maître que parce qu'il est reconnu par l'esclave, il est

¹¹⁶ PhE, p.153.

¹¹⁷ PhE, p.154.

autonome par la médiation d'une autre conscience de soi, celle de l'esclave. »¹¹⁸ Deuxièmement, dans sa relation au monde, il n'entre en contact avec la nature que par le travail de celui-là. La distance que le maître creuse ainsi entre lui-même et l'autre présente un aspect émancipateur car il retire par là, de la nature transformée par le travail, prête à être consommée, une jouissance immédiate sans devoir rien sacrifier par des efforts. Ainsi, contrairement au valet qui la façonne, le maître ne connaît pas une nature autonome et qui serait, sous cet aspect, semblable à lui. Il ne reconnaît pas davantage la dépendance qu'il entretient à l'égard de cette nature ni à l'égard du travail du valet. Hegel montre que son rapport au monde et son rapport à lui-même dépendent pourtant d'un autre, « il s'ensuit que la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet*. »¹¹⁹

De son côté, par le service, le valet fait l'activité du maître. Dans la partie consacrée à la ruse hégélienne de la raison, nous avons montré comment la nature se voit transformée par le travail. Hegel parle du travail en terme de « désir réfréné, évanescence contenue ». ¹²⁰ Le travail s'avère en effet la sublimation par excellence puisque, dans la discipline et dans l'effort, les instincts s'orientent vers la réalisation d'un but précis. Le valet, qui avait au départ montré son attachement à la vie, apprend à maîtriser ses instincts. Ainsi, en assumant la part de travail du maître, Hegel soutient que le valet devient le maître véritable. Le valet retrouve alors l'unité de la conscience de soi qui avait été brisée par la scission. La possibilité d'une émancipation se dessine pour lui, mais il lui manque encore la reconnaissance de son ancien maître. Suivant Hegel, la soumission s'avère donc salutaire. Elle constitue une ruse au sens où il l'entend dans la *Philosophie de l'histoire* : « dans la peur, l'être pour soi est *chez elle-même* ; dans le travail formateur, l'être pour soi devient pour elle *son*

¹¹⁸ HYPOLITE. op.cit., p.167.

¹¹⁹ PhE, p.156.

¹²⁰ PhE p.157.

propre être, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. »¹²¹

Pour leur part, Adorno et Horkheimer se montrent sceptiques quant aux possibilités émancipatrices que Hegel concède à la conscience servile. En fait, selon eux, ni le maître ni le valet ne parviennent à la certitude d'eux-mêmes. Non seulement, comme Hegel l'a montré, le maître régresse et devient à son tour une conscience servile, mais, ajoutent Adorno et Horkheimer, le valet reste pris dans sa condition d'esclave. Ce qui signifie en clair que le « je » n'accède pas à l'autonomie et à la liberté. Cet échec de l'émancipation de la conscience de soi illustre de façon générale l'échec du projet des Lumières.

5.5.2. L'épisode des Sirènes : la perte de l'expérience sensible et l'oubli des souffrances du passé

Tournons-nous donc maintenant vers la *Dialectique de la raison* et examinons, à travers l'épisode des Sirènes, comment Adorno et Horkheimer interprètent la dialectique hégélienne du maître et du valet. D'abord, Adorno et Horkheimer voient un valet dans chacun des membres de l'équipage du navire d'Ulysse, qu'ils assimilent en outre à la classe ouvrière de l'ère industrielle. Le travail de ces prolétaires consiste à ramer de toutes leurs forces pour éloigner le bateau des Sirènes. En regard du privilège d'écouter le chant de celles-ci dont jouit leur maître, les gestes mécaniques et fonctionnels des rameurs, auxquels les contraint le service, apparaissent — pour le moins — inessentiels. Ici, comme dans l'analyse de Hegel, la puissance et l'essence sont donc chez le maître.

¹²¹ Ibid.

Adorno et Horkheimer affirment qu'en remplaçant Ulysse dans le travail, les rameurs miment le pouvoir. On pourrait croire que cette mimésis n'est qu'une imitation du maître, pourtant, ils transforment la puissance de leurs bras et de la rame en moyen de faire utilement avancer le bateau. On se souvient que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la ruse du valet permet le renversement dialectique. Sur ce point, Adorno et Horkheimer cessent de suivre Hegel. Ils arguent au contraire que les rameurs n'ont pas accès au pouvoir parce qu'ils n'ont pas accès au savoir. Cette coupure est illustrée dans le fait que l'équipage ne peut jouir du produit d'un effort accompli sous la contrainte, puisque, rappelons-le, les rameurs ont les oreilles obstruées par la cire. Ils sont «[...]incapables d'entendre eux-mêmes, [ils] ne connaissent du chant que le danger qu'il peut faire courir, non sa beauté [...]»¹²² Par cette affirmation d'Adorno et d'Horkheimer, on comprend que la connaissance des rameurs se réduit à l'instrumentalité. Quant à leur surdité, symbole de la sublimation de leurs désirs, elle ne signifie pas seulement la perte de l'expérience sensible, mais, par ricochet, que la connaissance ne peut venir jusqu'à eux que par l'intermédiaire d'Ulysse puisque ce dernier se réserve l'exclusivité de l'écoute. Or la connaissance s'appuie sur l'expérience sensible. Sur ce point, Adorno et Horkheimer ne sont pas non plus d'accord avec Hegel, pour qui le valet fait, justement, à l'encontre du maître, l'expérience de la chose en la travaillant. Ils croient au rôle émancipateur du travail, mais ils insistent plutôt sur les conséquences de la répartition des tâches. Ils constatent que la séparation du penser, ou du concept, et de l'expérience entraîne un appauvrissement du savoir.¹²³

En plus de les tenir dans l'ignorance, la surdité des valets provoque l'isolement de chaque individu ne pouvant être entendu de ses pairs.¹²⁴ Incapables de

¹²² DR, p.50.

¹²³ DR, p.51.

¹²⁴ L'inaptitude des ouvriers à parvenir à la conscience de soi et à s'émanciper de la contrainte sociale illustre l'impossibilité, dénoncée par Adorno et Horkheimer, où se trouvent les prolétaires de constituer une force révolutionnaire.

s'entendre les uns les autres, ils ne peuvent pas échanger entre eux.¹²⁵ Or nous avons expliqué que, pour Adorno et Horkheimer, l'échange, le calcul, fournit le principe de la ruse et de la rationalité. En se servant d'eux comme outil pour arriver à ses fins, Ulysse les prive bien plus que du plaisir du chant : il leur interdit la possibilité d'une reconnaissance intersubjective et les empêche par là de parvenir à la conscience de soi. En fait, il renie leur humanité.

Alors que Hegel présente seulement la ruse chez le valet, Adorno et Horkheimer montrent qu'Ulysse a lui-même recours à la ruse mimétique. Premièrement, ils mettent en lumière le fait que le maître se place, lui aussi, comme intermédiaire entre le valet et la nature. Non seulement dispose-t-il du savoir, mais, dans une perspective économique, il représente également son subalterne auprès des marchés d'échanges. Sa ruse consiste justement à utiliser (risquer, exploiter ou transporter) ce qu'un autre possède (la force de ses bras ou le produit de son esprit) pour en tirer un profit, sans rien fabriquer soi-même de ses mains. Le profit réalisé doit être entendu au sens large de « progrès » accompli par la raison sur la nature hostile. Adorno et Horkheimer donnent des exemples où l'on pratique de telles ruses : ils citent le commerçant, le banquier, et même l'intellectuel, puisqu'il « trafique » les concepts.¹²⁶ Ajoutons à cette liste le navigateur, symbole archaïque de tous les échanges. Il occupe lui aussi le secteur de la circulation, qu'il fasse traverser les passagers ou qu'il transporte des produits.

¹²⁵ « La solitude caractérise plutôt l'expérience objective de l'individu replié sur lui-même dans la société bourgeoise, situation ressentie depuis Kant et Moritz comme une perte croissante de la possibilité même de l'expérience. La conscience de l'isolement de la pensée critique et l'expression de la souffrance, condition de toute connaissance véritable, s'affirmaient déjà dans les premiers écrits d'Adorno [...]. » (HOLL, op.cit., p.225.)

¹²⁶ « Le banquier et l'intellectuel, l'argent et l'esprit, qui représentent tous les échanges, sont le rêve refoulé de ceux que la domination a mutilés [...]. » (DR, p.181.) Aujourd'hui, la sphère d'échange se concentre dans les médias et le pouvoir appartient à ceux qui disposent des moyens de communication.

Ulysse use également d'une autre ruse mimétique en se tenant à l'écart des Sirènes. Cet écart est illustré, dans l'épisode, par son immobilité sur le mât auquel on l'attache. Cette immobilité représente un sacrifice de ses pulsions. Ulysse apparaît donc aux Sirènes comme un être sans désirs, sans pulsions vitales, et se protège ainsi de la destruction que provoquerait une union avec la nature. Toutefois, cette maîtrise des pulsions entraîne tout de même une union avec la nature. Elle s'avère en effet une mimésis de la nature ambiante. Or, cet endroit est un lieu de mort — cela se voit dans la description d'Homère : « le solide navire que poussait le bon vent s'approchait des Sirènes. Soudain, la brise tombe ; un calme sans haleine s'établit sur les flots qu'un dieu vient endormir. »¹²⁷ La mimésis de la nature devient donc une mimésis de la mort. Ici, comme dans la métamorphose de Daphné, le sacrifice des pulsions vitales se révèle autodestructeur. Suivant Adorno et Horkheimer :

« La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son moi, 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. »¹²⁸

Ce renversement rappelle l'épisode où, face au Cyclope, Ulysse avait peur de perdre son nom. Il voit se réaliser maintenant ce que, précisément, il craignait : il reste prisonnier de la nature immobile qu'il imite.¹²⁹ Le sujet devient objet, ou nature, c'est-à-dire qu'il perd la réflexion et la conscience de soi. Incapable de se voir lui-même dans l'autre, Ulysse ressemble au maître de la dialectique hégélienne ne se retrouvant dans rien, ni dans la chose dont il jouit, ni dans le valet, ni, ajoutent Adorno et Horkheimer, dans la nature immobile qu'il imite.

¹²⁷ *Odyssée*, p.256.

¹²⁸ DR, p.68.

¹²⁹ « Quoi que craigne un homme, on le lui fera subir. » (DR, p.192.)

On reconnaît également dans ce sujet la figure de la raison reproductrice du même, sur laquelle nous avons conclu la première partie.

Par ailleurs, en se faisant remplacer dans son travail, Ulysse finit par ne plus le diriger. Le retournement suit ici le schéma dialectique de la ruse de la raison : l'homme perd le contrôle de sa propre organisation et il subit son destin comme un étranger. Adorno et Horkheimer attribuent ce renversement à l'oubli des souffrances du passé. Ce que les Sirènes révèlent à celui qui leur prête l'oreille, ce sont justement les tragédies de l'histoire.¹³⁰ Or, Ulysse sait le mensonge que recèlent leurs promesses. Car ces expériences passées s'avèrent des mensonges pour la raison qui évolue, raison dont la tâche consiste à critiquer l'une après l'autre les croyances. Ces croyances lui apparaissent alors comme autant de « mythes » qu'il faut éliminer de l'édifice de la science. Les expériences passées, « devenues savoir pratique, sont désormais à la disposition du présent. »¹³¹ L'oubli présente un aspect émancipateur : le passé se décharge de ses aspects tragiques et idylliques pour devenir un outil à la disposition du présent. Pourtant, c'est aussi par un tel oubli que le sujet se trompe sur lui-même en prenant la dernière couche historique visible — celle qui l'intronise en maître et possesseur de la nature — pour la totalité de son être. Le pouvoir que le sujet s'attribue se reflète dans les yeux de la figure mythique. Pour Poséidon, le marin semble partout chez lui, y compris en mer puisqu'il habite un bateau. En « grand homme de l'histoire », il impose sa rationalité sur toutes les îles où son navire accoste.

¹³⁰ « Viens ici ! viens à nous ! Ulysse tant vanté ! l'honneur de l'Achaïe !... Arrête ton croiseur : viens écouter nos voix ! Jamais un noir vaisseau n'a doublé notre cap, sans ouïr les doux airs qui sortent de nos lèvres ; puis, on s'en va content et plus riche en savoir, car nous savons tous les maux, que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligés aux gens d'Argos et de Troie, et nous savons aussi tout ce que voit passer la terre nourricière. » (*Odyssée*, p.257.)

¹³¹ DR, p.48.

En outre, dans l'oubli des risques encourus, aucun sacrifice ne semble devoir justifier le progrès du sujet.¹³² Dans un sens, le progrès s'obtient en effet au moyen d'un faux sacrifice, d'une ruse, puisque l'échange n'a qu'une équité apparente. Le « profit » réalisé par Ulysse paraît gratuit, immérité. Il attire ainsi sur lui la haine jalouse de Poséidon. Adorno et Horkheimer font remarquer que cette lacune dans le sacrifice est sans doute la raison pour laquelle le dieu de la mer s'acharne encore sur lui après son retour. Considérant le « bonheur » d'Ulysse, Poséidon gémit : « c'est tout endormi, qu'à bord de leur croiseur, ces gens de Phéacie lui font passer la mer pour le mettre en Ithaque avec de tels présents qu'Ulysse revenu d'Ilion sans encombre, n'eût jamais rapporté pareil lot de butin. »¹³³

Lecteurs de l'*Odyssée* qui avons suivi toutes les épreuves, nous savons pourtant qu'Ulysse a chèrement payé son retour en Ithaque. Non seulement il ne retrouve sa patrie qu'après avoir fait l'épreuve de sa vie, avoir lutté tour à tour contre chaque figure mythique et avoir perdu tous ses compagnons, mais, même dans sa propre maison, il ne trouve pas le bonheur. Ulysse doit encore ruser, user du pouvoir et s'armer de patience contre les prétendants qui convoitent sa femme et dilapident sa fortune. Adorno et Horkheimer soutiennent que le profit réalisé par le sujet n'a de gratuité que l'apparence puisque le pouvoir acquis sur les mythes se fait au prix du sacrifice de sa nature intérieure. En d'autres termes, le sujet s'autodétruit.

Malgré le constat pessimiste de l'autodestruction du sujet, il reste un espoir à Ulysse. Celui-ci n'est pas encore un sujet figé dans une mimésis de la mort, même en ce bref moment où le navire frôle les Sirènes. La nature vivante en lui

¹³² Adorno et Horkheimer disent d'Ulysse qu'il est « le moi qui se domine continuellement et qui, ce faisant, néglige la vie, qui sauve sa vie et ne s'en souvient plus que comme d'une errement. » (DR, p.69.)

¹³³ *Odyssée*, op.cit., p.270.

se montre, presque imperceptiblement, dans son déchirement entre l'envie de rejoindre les Sirènes et celle de revoir sa patrie. Bien qu'Homère mentionne seulement un froncement de sourcils, on peut croire que le visage l'homme qui se débat contre ses liens ne présente pas la froideur stoïque qu'Adorno et Horkheimer attribuent à la subjectivité bourgeoise.¹³⁴ La grimace qu'on imagine sur le visage d'Ulysse, semblable aux « [...] gestes convulsifs des victimes torturées représentent ce qui, dans la vie toute nue, ne peut jamais être entièrement dominé : le réflexe mimétique. »¹³⁵

¹³⁴ Il est intéressant de lire ce que Nietzsche écrit à propos de l'homme stoïque, car il fait ressortir le tragique qu'Adorno et Horkheimer associent au sacrifice de soi : « [l'homme stoïque] n'a plus ce visage humain tressaillant et bouleversé, mais porte en quelque sorte un masque d'une admirable symétrie de traits ; il ne crie pas et n'altère en rien le son de sa voix. Lorsqu'une bonne averse s'abat sur lui, il s'enveloppe dans son manteau et s'éloigne à pas lents sous la pluie. » (op.cit., p.290) La perte de vitalité du sujet qui se reflète dans le passage, le masque imperturbable qui sonne faux, tout cela laisse le lecteur sur une impression de mélancolie. Pour Hegel, au contraire, le stoïcisme est la vérité de la conscience de soi du maître. Il écrit : « dans la pensée. Je suis libre parce que je ne suis pas dans un autre, mais demeure simplement chez moi, et parce que l'objet qui pour moi est l'essence est dans une unité indissociée mon être pour moi ; et mon mouvement dans des concepts est un mouvement en moi-même. » (PhE, p.159)

¹³⁵ DR, p.192.

CONCLUSION

LA POSSIBILITÉ D'UNE RÉCONCILIATION

Au terme de ce parcours, nous constatons l'aporie à laquelle conduit la nécessité d'auto-conservation. Il apparaît qu'en évitant de se confondre avec la nature par la mimésis du sacrifice, le sujet tombe dans une reproduction du même — ce qui le rend malgré tout semblable à la nature. De ce fait, si la mimésis peut fournir une issue à la domination, elle ne sera toutefois pas employée comme ruse. Au contraire, la ruse ne fait que perpétuer la domination de la nature héritée des mythes. Et la liberté ne se trouve pas dans la justice mythique, car l'équivalence qu'elle pose entre le sacrifice de soi et le privilège de conserver sa vie s'effectue toujours au prix de son individualité.

Devant ce constat, Adorno et Horkheimer explorent de nouvelles bases sur lesquelles le sujet et la raison établiront leur relation à la nature. Ils cherchent un « nouveau monde » qui sera dépourvu de domination et de violence. C'est le sens qu'ils donnent à la notion de « patrie » ou de « chez soi ». Ils reprennent ainsi un thème majeur de la philosophie spéculative allemande : celui de la réconciliation.

Pour conclure cette étude, il serait pertinent de présenter brièvement l'échec d'une réconciliation basée sur l'utilisation de la ruse. (1.) Nous exposerons ensuite le modèle proposé par Adorno et Horkheimer d'une mimésis réconciliatrice (2.) et nous verrons la difficulté de distinguer celle-ci de la ruse mimétique. (3.)

1. La « fausse » mimésis ou le sujet paranoïaque

Le processus formateur du sujet chez Hegel s'est avéré un modèle exemplaire d'utilisation de la ruse. Ce cheminement devait mener à la réconciliation puisque l'avènement de la liberté suprême dans l'esprit absolu, n'est nul autre que la raison et son contraire réconciliés. Hegel expose sa conception de l'absolu dans l'introduction et dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il comprend l'absolu comme la substance qui est aussi sujet, c'est-à-dire la substance consciente d'elle-même. Il s'agit d'un « mouvement de réflexion de soi

en soi-même ».¹ Le « chez soi » de la conscience hégélienne se révèle donc en fait un « pour soi ».

Pour Adorno et Horkheimer, la réconciliation ne peut pas être l'absolu de Hegel. Nous avons vu qu'ils la considèrent comme l'asservissement suprême du particulier. Ils soutiennent que cette « identité de l'identité et de la différence » s'avère précisément le contraire de la mimésis, son image inversée. Ainsi, au lieu d'un sujet qui représente l'objet de façon mimétique, on se trouve en présence d'un sujet qui rend l'objet semblable à lui-même. Il s'agit du moins de l'interprétation qu'Adorno et Horkheimer dégagent des propos de Hegel :

« Cette dernière figure de l'esprit, l'esprit qui donne en même temps la forme du Soi-même à son contenu complet et vrai, et, ce faisant, réalise son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de cette réalisation, c'est le savoir absolu. C'est l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore *le savoir qui conçoit.* »²

La *conception* de l'objet par le sujet prend ici le double sens de penser par concept et de produire, autrement dit, de créer. Dans cette fausse mimésis, on reconnaît la ruse comme celle qu'Ulysse emploie pour déjouer les figures mythiques. La ruse transforme toute altérité : en dernière instance, on ne voit plus que le domicile du « je ». Pourtant, Adorno et Horkheimer soutiennent que l'absolu ne remplit pas sa promesse de liberté car, dans l'identité pure, il s'avère impossible de distinguer le sujet d'un autre. On ne peut dire s'il se conserve ou s'il se perd, s'il gagne un avantage sur la nature ou s'il se sacrifie. Comme le dit Besner :

« Le travail d'Adorno consistera en quelque sorte à obliger Hegel à penser jusqu'au bout ce qu'il dit. Par exemple, il l'obligera à conclure que « si tout tombe dans le sujet en tant qu'esprit absolu, l'idéalisme se supprime lui-même en supprimant toute différence déterminée qui permettrait de saisir le sujet comme différent, comme sujet. Et si, dans l'absolu, l'objet est devenu sujet, il cesse alors d'être inférieur au sujet. » »³

Dans les *Éléments de l'antisémitisme*, formant l'avant-dernière partie de la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer adressent leurs critiques à la

¹ Ibid, [XXVI], p.41.

² Ph E, p.517.

subjectivité constitutive. Ils empruntent à la psychanalyse et à la psychiatrie les termes de leur critique. Ils expliquent que la subjectivité projette ses propres concepts dans le monde. En psychanalyse, la « projection » désigne l'opération par laquelle le moi déplace et localise à l'extérieur, dans les personnes ou dans les choses, les faits neurologiques qui se déroulent en lui. La projection devient pathologique lorsque le sujet ne sait plus réfléchir ni séparer ses impressions internes de ses impressions externes. Adorno et Horkheimer ont recours à l'image du paranoïaque pour dénoncer, avec une pointe de sarcasme, cette confusion. Le terme « paranoïa » est formé de la préposition *para-* qui signifie « près », « à côté de » et du grec *noûs* que nous avons expliqué précédemment. La paranoïa suggère, de façon non spécifique, un égarement de l'esprit, un trouble de l'intellect, ou encore, des idées délirantes.⁴ À cet effet, Adorno et Horkheimer tournent en dérision le sujet « qui structure déjà la perception en fonction de l'entendement »,⁵ avant toute expérience, ne distinguant plus le réel de ses concepts. La critique déborde la subjectivité transcendantale pour s'adresser également à cette pensée qui se développe sur la nécessité de conservation, qui chasse l'autre par crainte d'être envahi et qui fait seulement mine d'offrir par peur de perdre.

2. La mimésis comme instance réconciliatrice

Adorno et Horkheimer s'éloignent du modèle hégélien d'utilisation de la ruse dans le processus formateur, puisque ce modèle mène à une aporie. En effet, le progrès s'avère tributaire du sacrifice. On peut reconstituer leur conception de la réconciliation à partir de fragments dispersés dans leurs écrits. Nous consultons ici principalement ceux d'Adorno.

Dans le modèle de réconciliation proposée par Adorno et Horkheimer, le sujet ne remplit pas un rôle constitutif ni fondatif, et il n'assimile pas l'autre à lui. En conséquence, l'objet ne subit pas une modification de valeur par la substitution.

³ *La raison est-elle totalitaire? Parcours de l'École de Francfort*, in : *Raison présente*, 51, 1979, p.38. Besner cite un extrait de : Adorno, *Trois études sur Hegel*, 2^{ème} étude.

⁴ Cf., KAPSAMBELIS, V., *op.cit.*, pp.98-99.

⁵ DR, p.93.

Sans cesser d'être lui-même, le sujet devient l'interprète de la nature, son représentant. Il porte *ce qui est* à l'expression. Adorno et Horkheimer demeurent toutefois évasifs sur ce que serait un tel sujet. Serait-il en continuité avec « l'ancien » sujet, ou serait-ce une nouvelle figure de la raison ?

Un point apparaît néanmoins assuré : la réconciliation préserve la rigueur du concept et donc du sujet et de la raison dont il est un synonyme. Dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer soutiennent que la réconciliation « ne peut s'appuyer que sur le concept lui-même. [...] il n'est pas seulement un moyen pour les hommes de se distancier de la nature ; il s'avère aussi un instrument pour la pensée. »⁶ Dans la *Dialectique négative*, Adorno réitère l'importance qu'il accorde au sujet et à la raison : « Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre à jour le non-conceptuel au moyen du concept sans l'assimiler à eux. »⁷

Dans *Sujet et objet*, Adorno précise que la réconciliation est un état de paix :

« Si une spéculation sur l'état de la réconciliation était permise, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni leur différence radicale : on y percevrait plutôt la communication du différent. [...] La paix est l'état de la différence sans domination dans lequel les différences communiquent. »⁸

Adorno met l'accent sur la différence de préférence à l'indifférenciation — comme celle qui précède la scission — ou à l'identité résultant de l'unification du multiple.

Remarquons toute la prudence et tout le pessimisme d'Adorno. « S'il était permis... » Il attribue aussi à la réconciliation le nom « d'utopie », trahissant la difficulté de l'entreprise. Comme l'explique Vandenberghe, « cette tentative

⁶ DR, p.55.

⁷ DN, 16.

⁸ SO, parag. 2 p.263. Trad. modifiée. Vandenberghe remarque la parenté entre cette phrase d'Adorno et celle d'Habermas : « L'être réconcilié n'aurait pas annexé à l'impérialisme philosophique ce qui est étranger, mais trouverait sa chance dans la préservation du lointain et du différent au sein de la proximité, par-delà l'hétérogène comme par-delà le propre. » (*Profils philosophiques et politiques*, p.252) Par contre, ajoute-t-il, Adorno ne conçoit pas, comme Habermas, la paix comme une catégorie de l'intersubjectivité sociale, puisqu'il ne fait pas de distinction entre la relation intersubjective et la relation sujet-objet. (Op.cit., p.72, note 43.)

d'amener le non-identique, le différent, à l'expression alors que l'expression l'identifie toujours, est paradoxale à proprement parler, même impossible. Adorno en est bien conscient.»⁹ Mais sans doute la communication du différent se comprend-t-elle plus simplement comme une possibilité de « dire ce dont on ne peut pas parler. »¹⁰ Elle permettrait alors au sujet d'exprimer sans blâme ses émotions ou de manifester les multiples facettes de son moi. Par ailleurs, plus que le pessimisme, le propos bref et allusif d'Adorno quant à la future réconciliation dénote surtout le souci de son auteur de ne pas reproduire la contrainte mythique sur les individus en les astreignant à une orientation unique et prédéterminée.

Afin de permettre au sujet de représenter la nature sans la contraindre, Adorno et Horkheimer envisagent la mimésis comme instance réconciliatrice. Gebauer et Wulf expliquent que la mimésis rend impossible le complet recouvrement du différent par l'identique, et, dans ce sens, elle constitue une alternative à la domination : « it [the mimesis] makes the complete unity of human consciousness impossible, and introduces to the subject something that eludes the latter's domination, that cannot be domesticated or controlled. [...] The result is a release from the constraints of self-preservation. »¹¹

La réconciliation par la mimésis peut s'opérer sous diverses formes : la gestuelle, la mimique, la musique, la plastique, etc. Dans une perspective universelle, Adorno songe plus particulièrement à l'art et à la philosophie comme médium de représentation. L'art peut en effet parvenir à identifier le non-identique, puisqu'il s'avère un médium non-conceptuel. La philosophie joue également un rôle essentiel et complémentaire à celui de l'art, car elle permet d'élever au concept ce que l'art montre.

Au plan individuel, la mimésis permet de montrer l'autre en soi-même sans cesser d'être soi-même, par exemple de « lâcher son fou ». On pourrait dire aussi qu'elle rend possible la coexistence dans le moi de facettes qui semblent

⁹ Vandenberghe, op.cit., p.74.

¹⁰ H, 113. Cité par Vandenberghe, p.74.

¹¹ GEBAUER et WULF, op.cit., pp.286 à 289.

irrécconciliables, comme le fait d'être intellectuel et sensuel, ou encore d'occuper un poste de dirigeant et d'hésiter pourtant dans les décisions à prendre.

Le réflexe mimétique comme celui qui se peint sur le visage d'Ulysse au moment où son navire frôle les Sirènes porte lui aussi l'espoir d'une réconciliation. En effet, il exprime spontanément une émotion et trahit la présence dans le sujet d'une parcelle qui ne peut jamais être entièrement maîtrisée. Cette parcelle de nature vivante se manifeste par exemple dans les élans amoureux, les tressaillements nerveux ou les soupirs. Elle se montre aussi dans le poing qui se lève. Voilà pourquoi la paix demeure fragile.

Si la mimésis de la nature vivante peut néanmoins faire signe en direction de la réconciliation, c'est qu'à travers elle, la nature oubliée dans le sujet resurgit soudainement. Elle agit donc comme instance de remémoration. Cette remémoration « n'implique pas le rétablissement anamnésique d'une unité originelle et harmonieuse par l'incorporation de l'étranger »¹² comme dans le cas dans la reconnaissance, mais la restitution de ce qui a été réprimé, la reconnaissance. La reconnaissance signifie ici connaître à nouveau, ou reconnaître le même dans l'autre. Selon Adorno et Horkheimer, la réconciliation s'avère possible en vertu de « [...] cette souvenance (Eingedenken) de la nature dans le sujet où réside la vérité méconnue de toute civilisation [...]. »¹³

3. La fragilité de la frontière entre la réconciliation et la ruse

Adorno et Horkheimer illustrent la fragile frontière entre la mimésis réconciliatrice et la mimésis utilisée comme ruse dans la substitution comique qu'Ulysse destine à Poséidon.¹⁴ Adorno et Horkheimer concluent la première digression de la *Dialectique de la raison* sur cet épisode, qui est en fait le

¹² VANDENBERGHE, op.cit., p.77.

¹³ DR, p.55.

¹⁴ Adorno et Horkheimer soutiennent que la substitution entre la pelle et la rame fera rire Poséidon et apaisera sa colère. Le rire annonce en effet la possibilité d'une réconciliation. Près en cela de la grimace qui exprime la souffrance, la bouche qui s'entrouvre pour rire brise la rigidité du visage stoïque. « Dans le rire, la nature aveugle prend conscience d'elle-même en tant que telle et se libère ainsi de toute violence

dénouement de l'*Odyssée*. Lors de sa descente en enfer, Tirésias a fait ces révélations à Ulysse :

« C'est le retour plus doux que le miel, noble Ulysse, que tu veux obtenir. Mais un dieu doit encore te le rendre pénible : car jamais l'Ébranleur du monde [Poséidon], je le crains, n'oubliera sa rancune : il te hait pour avoir aveuglé son enfant [Polyphème] ... Et pourtant, il se peut qu'à travers tous les maux, vous arriviez au terme, si tu sais consentir à maîtriser ton cœur et celui de tes gens. [Même arrivé en ton manoir] il te faudra repartir avec ta bonne rame à l'épaule et marcher, tant et tant qu'à la fin tu rencontres des gens qui ignorent la mer et, ne mêlant jamais de sel aux mets qu'ils mangent, ignorent les vaisseaux aux joues de vermillon et les rames polies, ces ailes de navire... [...] le jour qu'en te croisant, un autre voyageur demanderait pourquoi, sur ta brillante épaule, est cette pelle à grains, c'est là qu'il te faudrait planter ta bonne rame et faire à Poséidon le parfait sacrifice d'un bélier, d'un taureau et d'un verrot de taille à couvrir une truie ; tu reviendrais ensuite offrir en ton logis la complète série des saintes hécatombes à tous les Immortels, maîtres des champs et du ciel, puis la mer l'enverrait la plus douce des morts, [...] »¹⁵

Ainsi, suivant la prophétie, Ulysse doit sacrifier à Poséidon en échange de sa vie sauve, le jour où le Cyclope en fureur jetait des pierres dans sa direction. On se souvient qu'Ulysse, en plus de mutiler le Cyclope, avait annulé son sacrifice en révélant à Polyphème sa véritable identité. Selon la logique de l'équivalence, il doit maintenant expier le crime commis envers la figure mythique.

Voici comment fonctionne la réconciliation. Selon Adorno et Horkheimer, la substitution mimétique entre la pelle et la rame est très près de celle du nom que nous avons analysé dans la partie consacrée à l'épisode du Cyclope. Elle joue sur la distance entre la chose et sa valeur d'usage. Ulysse exploite la possibilité pour une même chose de servir à des usages différents. On remarque que cette substitution présente un progrès par rapport aux sacrifices antérieurs relatés dans le récit d'Homère puisque c'est un objet qui sert maintenant de substitut, et non l'homme. À travers la substitution mimétique, le sujet *se remémore* le pouvoir originel du dieu. Voici l'explication qu'Adorno et Horkheimer en donnent :

destructrice. » (DR, pp.88-89.) Mais le rire est également lié à la culpabilité de la subjectivité qui a remporté une victoire sur la nature.

¹⁵ *Odyssée*, p.232-234.

« À l'origine, il [Poséidon] était « l'époux de la terre » et n'est devenu que plus tard le dieu des mers. La prophétie de Tirésias fait sans doute allusion à sa nature double. On peut penser que sa réconciliation grâce à un sacrifice terrestre loin de la mer repose sur la restauration symbolique de son pouvoir chronique. Il est probable que cette réconciliation exprime la substitution de l'agriculture à la piraterie [...]. »¹⁶

Ainsi, Ulysse reconnaît l'étendue du pouvoir de Poséidon : il ne se limite pas à la mer, à la nature mouvante, mais il s'étend jusque sur la terre des hommes, dans leur horizon conceptuel. Le sujet rend alors à la figure mythique ce qu'il lui doit, c'est-à-dire qu'il reconnaît que le savoir, grâce auquel il acquiert un pouvoir sur lui-même et sur sa destinée, repose sur la donation originelle de l'objet à sa conscience.

On peut néanmoins se demander si le sujet qui obéit à la prescription mythique (la prophétie de Tirésias) n'accomplit pas une nouvelle ruse. La substitution entre la pelle et la rame fait-elle signe en direction de la réconciliation ou indique-t-elle au contraire la perpétuation du sacrifice ? En d'autres termes, Ulysse rentrera-t-il un jour définitivement en Ithaque ? La promesse d'une réconciliation annoncée par Tirésias n'est-elle pas, au contraire, le point de départ d'une nouvelle série d'épreuves ?

L'analyse de cet épisode par Adorno et Horkheimer laisse l'ambiguïté irrésolue. Une chose apparaît néanmoins assurée : le sujet qui cherche à expier son crime pense encore en termes d'équivalence. Et, quoiqu'on puisse croire que ce sacrifice à Poséidon sera enfin le dernier, on peut penser aussi que, pour parvenir à ce pays où les habitants ne connaissent pas l'eau et ne savent pas leur nourriture, Ulysse devra parcourir à nouveau la totalité, lutter contre d'inédites et d'inépuisables figures mythiques. Comme le prétend Hegel, le retour en soi-même du sujet ne serait en fait qu'un bref repos dans sa demeure avant de repartir dans l'aliénation puisque l'esprit absolu :

« [...] quitte son existence et lègue sa figure au souvenir. En cette entrée en soi-même il est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie, enlevée et mise de côté — ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement

¹⁶ DR, p.89, note 57. Adorno et Horkheimer citent Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol.1, p.112 sq.

né du savoir — est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précédait était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience [...]. »¹⁷

Selon Jean-François Mattéi,¹⁸ Ulysse ne parviendra jamais à un pays où les habitants ne connaissent pas la mer. On peut expliquer l'hypothèse de ce philosophe par le fait que tous les peuples voisins et connus des Grecs sont des peuples maritimes. Ulysse peut donc s'épuiser tant et tant : au bout du chemin, il rencontrera inévitablement la mort. Dans cette optique, l'épisode de la descente aux Enfers illustrerait « la contradiction immanente à sa vocation réconciliatrice [de la raison]. »¹⁹

Comme toute entreprise qui s'achève, la fin des aventures d'Ulysse résonne d'une note un peu nostalgique, tandis que la vision de ce qui reste encore à accomplir éveille dans la conscience un doute, mais aussi un espoir. Ce doute et cet espoir semblent partagés par les auteurs de la *Dialectique de la raison*. Quoi qu'il en soit, avec Adorno et Horkheimer, on peut nourrir le rêve d'une utopie où, un jour, l'homme trouvera enfin le bonheur dans une nature pacifiée et que « le pouvoir des choses apprendra à tous à se passer finalement du pouvoir. »²⁰

¹⁷ PhE, p.523-524.

¹⁸ Référence orale donnée par Marie-Andrée Ricard.

¹⁹ DR, p.37.

²⁰ DR, p.57.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages d'Adorno et d'Horkheimer

ADORNO, T. W. et HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison*, trad. Kaufholtz, E., nrf, Gallimard, Paris, 1974.

Théorie traditionnelle et théorie critique, trad. Maillard, C. et Muller, S., Gallimard, Paris, 1974.

ADORNO, T.W., *Dialectique négative*, trad. du Collège de philosophie, Payot, Paris, 1992.

Sujet et Objet, in : *Modèles Critiques*, trad. Jimenez, M. et Kaufholtz, E., Payot, Paris, 1984.

Mimima Moralia, réflexion sur la vie mutilée, trad. Kaufholtz, E. et Ladmiral, J.-R., Payot, Paris, 1980.

HORKHEIMER, M., *Eclipse de la raison, suivit de Raison et conservation de soi*, trad. Debouzy, J. et Laizé, J., Payot, Paris, 1974.

Ouvrages de Hegel

Phénoménologie de l'esprit, trad. Lefebvre, J.-P., Aubier, Paris, 1991.

Philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, J., Vrin, Paris, 1945.

Cours d'esthétique I, trad. Lefebvre, J.-P. et von Schenck, V., Aubier, Paris, 1995.

La pensée d'Adorno et d'Horkheimer

BESNIER, J.-M., *La raison est-elle totalitaire ?*, in : *Raison présente*, no.51, 1979.

COOK, D., *The Sundered Totality: Adorno's Freudo-Marxism*, in : *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 25, no. 2, 1995, pp. 191 à 215.

FERRY, L. et RENAULT, A., *Max Horkheimer et l'idéalisme allemand*, in : *Archives de philosophie*, vol. 45, 1982.

- Froment-Meurice, M., *Notes sur la « Dialectique de la raison »*, in : La nouvelle revue française, mars 1984.
- GRONDIN, J., *L'éthique d'Adorno*, in : Les études philosophiques, no. 4, 1987.
- HABERMAS, J., *Le lien entre mythe et Aufklärung, Observations après une relecture de la Dialectique de la raison*, in : Revue d'esthétique, no. 8, 1985.
- Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1985.
- Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1974.
- HOLL, H.-G., *Adorno : éléments de biographie intellectuelle*, in : Archives de philosophie, vol. 45, 1982.
- JARVIS, S., *Adorno : a critical introduction*, Routledge, New York, 1998.
- JAY, M., *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, U.S., 1996.
- Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- O'CONNOR, B., *Adorno's dialectical epistemology*, in: Idealistic Studies, vol. 24, no. 1, Winter 1994.
- POUPIN, B., *Liberté et totalité selon Adorno*, in : Esprit, nov. 1974.
- TIEDMANN, R., *Concept, image, nom. Sur l'utopie adornienne de la connaissance*, in : Revue d'esthétique, no. 8, 1985.
- VANDENBERGHE, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande II, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1998.*
- ZIMA, P.V., *L'école de Francfort : dialectique de la particularité*, Éd. Universitaire, Paris, 1974.

La pensée de Hegel

- D'HONDT, J., *La ruse de la raison*, in : Laval théologique et philosophique, vol. 51, no. 2, juin 1995, pp. 293 à 310.
- HYPOLITE, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946.

- PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, Seghers, Paris, 1962.
- PINKARD, T., *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*, University press, Cambridge, 1996.
- TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

La ruse et la mimésis

- DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence et la mètis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974.
- DONOUGHO, M., *The cunning of Odysseus: a theme in Hegel, Lukacs, and Adorno*, in: *Philosophy Social-Critic*, vol. 8, 1981.
- GEBAUER, G. et WULF, C., *Mimesis, Culture-Art-Society*, trad. Reneau, D., University of California Press, 1995.
- GIRARD, R., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.
- NIETZSCHE, F., *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in: *Oeuvres philosophiques*, 1,2, Gallimard, Paris, 1977.
- La naissance de la tragédie*, in: *Oeuvres philosophiques*, 1,2, Gallimard, Paris, 1977.
- RICARD, M.-A., *Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno*, in : *Laval théologique et philosophique*, juin 1996.
- La théorie gadamérienne de la mimésis*, in : *Laval théologique et philosophique*, fév. 1997.
- La dialectique de T.W.Adorno*, in : *Laval théologique et philosophique*, juin 1999.
- L'enjeu de la rationalité chez Habermas et Adorno : la question du langage*, texte remis par M.-A. Ricard.
- SCHULTZ, K.L., *Mimesis on the Move, Theodor W. Adorno's Concept of Imitation*, Peter Lang Publishing, Berne, 1990.

L'homme archaïque et le sacrifice dans l'Antiquité

CAILLOIS, R., *Le mythe et l'homme*, Folio, Gallimard, Paris, 1938.

L'homme et le sacré, Idées, Gallimard, 1963.

DÉTIENNE, M. et VERNANT, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, nrf, Gallimard, Paris, 1979.

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Idées, Gallimard, Paris, 1969.

Le sacré et le profane, Idées, Gallimard, Paris, 1957.

FRONTISI-DUCROUX, F. et VERNANT, J.-P., *Dans l'œil du miroir*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997.

VERNANT, J.-P., *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Huit exposés suivis de discussions, Entretiens préparés et présidés par Reverdin, O. et Rudhardt, J., Fondation Hardt, Genève, 1981.

VERNANT, J.-P., et VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne I: Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990.

Mythe et tragédie en Grèce ancienne, éd. François Maspero, Paris, 1982.

Théories de la subjectivité et de l'individu

BODEI, R., *Stratégies d'individuation*, in: *Critique*, trad. Alunni, C., tome XLI, no. 452-453, janv.-fév. 1985.

DUMONT, L., *La conception moderne de l'individu: notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'État à partir du XIII^{ème} siècle*, in: *Esprit*, fév. 1978.

ENGEL, P., *États d'esprit: questions de philosophie de l'esprit*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1992.

HENRY, M., *Philosophie et subjectivité*, in: *Encyclopédie philosophique universelle*, 1, PUF, Paris, 1989, pp. 46 à 56.

RENAULT, A. *L'ère de l'individu, contribution à une histoire de la subjectivité*, nrf, Gallimard, 1989.

TUGENDHADT, E., *Conscience de soi et autodétermination*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1995.

Autres ouvrages consultés

ARISTOTE, *La métaphysique*, Tome 1, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991.

BERGSON, H., *Le rire : essai sur la signification du comique*, PUF, Paris, 1972.

DESCOMBES, V., *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de minuit, Paris, 1979.

DERRIDA, J., *La pharmacie de Platon*, in : Platon, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris GF Flammarion, 1989.

DESAUTELS, J., *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*, Les presses de l'université Laval, Québec, 1988.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, éd. Montaigne, Paris, 1951.

FREUD, S., *Malaise dans la civilisation*, trad. Odier, PUF, Paris, 1971.

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Fruchon, P., Grondin, J. et Merlio, G., Paris, seuil, 1996.

GRANT, M. et HAZEL, J., *Dictionnaire de la mythologie*, Éd. Seghers, 1975.

HEIDEGGER, M., *L'époque des conceptions du monde*, in: *Chemins qui ne mènent nul part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1980.

HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. Lévinas, E. et Peiffer, G., Vrin, Paris, 1992.

HOMÈRE, *Odyssée*, trad. Bérard, V., Folio, Gallimard, Paris, 1955.

Iliade, trad. Lasserre, E., Illustrée, Bourges, 1977.

KANT, I., *Œuvres philosophiques II*, La Pléiade, Gallimard, 1985.

Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues, A. et Pacaud, B., Quadrige/PUF, Paris, 1944.

- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1976.
- OVIDE, *Les métamorphoses*, trad. J. Chamonard, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- PLATON, *République*, trad. Baccou, R., Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
Gorgias, trad. Chambly, E., Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
- STAROBINSKY, J., *Le remède dans le mal, critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Gallimard, Paris, 1989.
- WEBER, M., *Economie et société I*, trad. J. Chary et E. Dampierre, Librairie Plon, Paris, 1971.