

Raison e(s)t domination¹

Quelques réflexions à partir de et autour de *Dialektik der Aufklärung*

Hugues Poltier

Je parlerai donc de la raison et des liens qu'elle entretient avec la domination, et cela principalement à partir de l'ouvrage rédigé à quatre mains pendant la guerre par Adorno et Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, traduit en français sous le titre, quelque peu infidèle, de *Dialectique de la raison*.

Préalablement au travail de lecture que je me propose d'entreprendre, je laisse s'effectuer en moi un libre travail d'association entre ces deux notions et viennent à la surface quelques propositions fameuses : le *non veritas, sed auctoritas facit legem* de Hobbes : en excluant que la loi procède de la vérité, il souligne du même coup que c'est contre une certaine vision de la loi comme découlant de la connaissance de la vérité, laquelle est du ressort propre de la raison, qu'il s'érige. Ce faisant, il conteste ce qu'on pourrait appeler la souveraineté de la raison, mais dans le geste même par laquelle il la conteste, il la reconnaît, en d'autres termes, il reconnaît l'autorité commune dont jouit cette vision de la souveraineté de la raison. Me revient aussi en mémoire Kant affirmant, au détour d'un développement du *Zum ewigen Frieden* que la raison occupe le « trône du pouvoir moral législatif suprême » (AK, viii, 356), suggérant ainsi que c'est par notre assujettissement à la souveraineté de la raison que nous devenons pleinement sujets. De cette affinité de la raison avec la souveraineté chez Hegel, il est à peine besoin de parler puisque, on le sait, elle est l'histoire, elle est l'Etat en lequel elle vient culminer en tant que puissance effective, puissance d'effectivité, effectivité par et au sein de laquelle seule la particularité advient à elle-même dans son unité à l'universel.

En somme, la raison est la souveraineté – visage légitime de la domination – et de cette souveraineté de la raison comme puissance du vrai et de l'universel, il n'y aurait qu'à se féliciter puisque par elle nous accéderions à un ordre pratique justifiable aux yeux de chacun en tant qu'en son for intérieur, il viendrait occuper la place de l'universel en lui, cette place où il se confond avec la communauté humaine. La raison comme volonté générale en somme, autre manière de nommer la souveraineté de la raison – guise que nous retrouvons dans la figure de la communauté idéale de communication de Habermas p.ex.

Ces quelques notations suggèrent que la raison entre "spontanément" en série avec les notions de vérité, d'universel, d'autorité (légitime) ; ainsi que, encore, avec l'image d'une collectivité rassemblée, réunie sous et par un pouvoir éclairé par la raison. La raison « fait autorité » et il est juste que nous nous y soumettions. Où il apparaît bien que la raison est d'emblée inscrite dans une praxis à plusieurs, un vivre- et faire-ensemble. L'appel à la raison est appel à quelque chose comme un tiers à la faveur duquel il y a « Nous » plutôt que le pur et simple éparpillement de monades vivant chacune par et pour elle-même. Plus spécifiquement

¹ Texte présenté devant le parlement des philosophes Strasbourg, juin 2006

encore, il est appel, comme cela a déjà été évoqué avec Kant et Hegel, à la puissance législative par excellence, à ce par quoi l'homme est auto-législateur et, en obéissant à la loi, n'obéit qu'à lui-même – par quoi il faut entendre à la raison en lui, à cette raison qui le constitue en membre du royaume des fins.

Tel est du moins le récit que « Nous » nous faisons à nous-mêmes lorsque dans la dispute et le conflit, nous cherchons les voies de leur résolution².

Avant d'en venir à la lecture de A&H, juste encore cette remarque, un peu comme une entrée en matière à leur propos : l'appel à la raison est inséparablement appel à notre autonomie et à notre obéissance. Liberté et sujétion se confondent. Ce que montrent bien les longs développements que Kant consacre à réfuter l'idée d'un droit de résistance des sujets, fût-ce à un pouvoir tyrannique transgressant la constitution originaire, i.e. les principes a priori qui doivent régir l'organisation des pouvoirs et les rapports de ceux-ci aux sujets³ : puisque l'idée de l'Etat est une Idée de la raison en tant qu'il est une multiplicité sous des lois juridiques a priori et nécessaires, il s'ensuit que son instauration résulte d'un contrat, non pas historique, mais originaire (§47) et qu'en conséquence il ne peut être remis en question – d'autant moins que ce contrat, en tant qu'originaire, est condition d'existence d'un peuple donné. Confondant résistance au chef suprême de l'Etat et mise en péril de l'Etat, Kant fustige toute résistance et récuse tout prétendu droit de résistance en tant qu'ils menacent l'existence de l'Etat comme tel, et du même coup la raison elle-même. Il en vient même à déclarer si sacrée la loi faisant de la résistance au chef de l'Etat un crime que son transgresseur devrait « de plein droit » être « mis à mort ou expulsé » (§49, Rem. A).

Au nom de la raison, de sa souveraineté s'incarnant, se manifestant dans l'Etat est ainsi exigée une soumission inconditionnelle et illimitée⁴ ! Où autorité et domination en viennent finalement à se confondre.

Ce paradoxe se noue à la faveur de l'appartenance du sujet à un double règne : celui de la raison et celui de la nature. Si l'homme en tant qu'être raisonnable doit se donner la loi de son agir, c'est bien parce qu'il est aussi sujet naturel, corps physique soumis aux inclinations provoquées causalement par l'interaction de l'environnement et de son organisme et qu'en tant que tel il n'obéit pas aux lois de la raison. En tant que faculté pratique, la raison doit venir se substituer à la nature dans l'orientation de mon agir. Et puisque, en outre, il est vrai a priori que cela n'est pas possible dans l'état de nature, il s'ensuit que l'instauration de l'Etat est strictement contemporain de l'avènement de la souveraineté de la raison – voire, comme nous l'avons vu que Etat et raison pratique en viennent à se confondre, ce qui fonde l'obligation d'obéissance illimitée à l'Etat. L'Etat venant condenser en lui la raison pratique, l'individu « « apparaît

² A quoi on objectera peut-être que c'est la force et l'autorité de la loi et de la décision de justice prenant appui sur elle qui sont pourvues de l'autorité qui va trancher le conflit. Certes. Cependant, la loi est obéie parce qu'elle est objet d'adhésion de la part des assujettis.

³ Kant, *Doctrine du droit*, § 43-49, surtout § 47, 49 et Rem. A.

⁴ A suivre la pensée de Hegel, on arriverait aux mêmes conclusions. Qu'il suffise de songer au raisonnement par lequel Hegel montre que le criminel, parce qu'il est un être rationnel, est honoré dans son droit lorsqu'il est puni (Grundlinien, § 100, Rem.)

comme sujet naturel dont le comportement extérieur doit être rendu conforme aux lois de la raison par un dispositif de contraintes extérieures venant s'opérer sur lui.

C'est exactement dans ce creux séparant raison et nature – creux en lui-même prescriptif de la norme de sujétion de la nature à la raison – que viennent s'inscrire les réflexions de Adorno et Horkheimer dans leur généalogie de l'Aufklärung. Ce qui la constitue et tout à la fois l'institue, c'est le récit qui conçoit-projette-instaure une instance en laquelle la nature se réfléchit en tant que connue et possiblement maîtrisée. Pour nos auteurs donc, l'événement fondateur de l'Aufk comme telle est du coup le geste par lequel l'humanité substitue le mythe à l'animisme. Il constitue une première Aufk en ceci qu'il pose imaginativement une instance unique en laquelle sont rassemblées, recueillies toutes les divinités, chacune renvoyant à une puissance naturelle propre. Le panthéon grec, en tant que séparé et Un-différencié-hiérarchisé, en tant que figurant la « quintessence de la nature » peut être lu comme l'anticipation du logos.

C'est du coup la nature entière qui est représentée comme soumise au pouvoir du logos sous la figure de Zeus. Et surtout, ce geste instaure ce qu'on pourrait appeler la double nature de la nature, d'un côté « la masse de toutes les choses et créatures extérieures » et de l'autre « le logos » (DR, 26) en lequel toute cette masse de choses est d'emblée recueillie, rassemblée, unifiée – sinon en fait, du moins en droit. Les auteurs interprètent le délaissement ultérieur du mythe comme l'effet logique du mouvement de radicalisation de l'Aufk débouchant sur la laïcisation du logos – l'Aufk étant définie par les auteurs comme ayant en son cœur la visée de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains (DR, 21). Il reste que le point crucial réside dans l'instauration d'un point de vue unique d'extériorité à partir duquel est rendue possible la saisie de *la* nature, je veux dire de la nature comme *une* par-delà la multiplicité et la diversité de ses manifestations.

Simultanément, cependant, le fait que cette première Aufk se réalise dans la projection mythique d'un Grand-Maître tout puissant rassemblant sous son autorité toutes les divinités particulières n'est nullement un accident. Ce qui se projette dans cette figure en effet n'est rien d'autre que la volonté de maîtrise qui, pour le dire dans un langage qui n'est pas celui de A&H, définit l'Aufk dans son fond essentiel le plus propre. Ses caractéristiques les plus propres seraient ainsi : la souveraineté et la maîtrise. *La souveraineté* en tant que son champ sémantique renvoie aux notions de distance, de hauteur, d'absence d'affectation par les choses, d'instance ultime, d'autorité devant laquelle on s'incline ; *la maîtrise* en tant qu'elle renvoie à l'action efficace atteignant ses fins, à la manipulation-transformation des choses dans l'horizon d'une visée. Et la figure du dieu souverain renvoie encore à la position du maître-propriétaire de l'île qui n'a plus rapport à la chose que par l'intermédiaire de tous ceux qui lui sont soumis et qui accomplissent les tâches productives sous sa puissance et son contrôle. Où s'atteste le « caractère social des catégories du penser » : « ...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 » (DR, 38).

En résumé, on comprend, à suivre A&H, que l'Aufk n'est pas d'abord une attitude de connaissance caractérisée par le souci d'affranchir l'esprit de la superstition et des croyances animistes ou mythiques, mais qu'elle se définit d'abord par un certain rapport pratique à la

nature dont le cœur est la visée d'une prise transformatrice de celle-ci et que celle-ci est inséparable d'une organisation sociale où ce rapport de maîtrise se joue entre les hommes, les uns dominants, les autres dominés. De sorte que l'Aufk est, en son fond, domination : de la nature, des hommes dominants sur les dominés. C'est ainsi que les auteurs écrivent que : « « L'éveil du sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations [...] En tant que souverains de la nature, le dieu créateur et la raison organisatrice se ressemblent. » (26-7).

Deux points, étroitement reliés, requièrent encore d'être clarifiés : qui est au juste ce sujet ? et qu'est-ce qui le meut, qu'est-ce qui le détermine à développer et exercer sa maîtrise sur la nature ? S'agissant du sujet de la maîtrise, plusieurs remarques mentionnées ci-avant renvoient à la représentation d'une sorte de puissance spirituelle, à distance de la nature, comme étrangère à lui et non soumise à la causalité qui la régit. Il est « pensé » comme n'étant pas corps, n'étant pas sujet aux affections du corps – et s'il l'était, il ne pourrait pas être investi de la maîtrise. Le sujet qui s'énonce ainsi dans ces discours est en tout cas non-corporé, imaginé comme autre-que-le-corps. Sous cette lumière, l'aboutissement de l'imaginaire du sujet dans le sujet transcendantal kantien était inscrit dès la séparation des dieux et de la nature. Il en est le terme logique. Le sujet de la maîtrise est, imaginativement, sans corps ; et il est sujet d'une maîtrise qui, tendanciellement, s'étend à toute la nature, sous tous ses aspects, et cela jusque dans le corps du sujet, tendanciellement représenté comme étranger au sujet et simple condition de possibilité de son exister mondain. Et pour ce sujet, le « but de la vie [est] la domination de cette nature – en soi et au dehors » (DR, 48).

Mais maintenant, qu'est-ce qui meut ce sujet ? je veux dire qu'est-ce qui le pousse à vouloir cette maîtrise, à déployer toute cette énergie en vue d'asseoir sa domination sur la nature, aussi bien celle qui l'environne que celle dont il se nourrit directement ? On comprend déjà que, contrairement la conception hédoniste, A&H ne pensent pas qu'il puisse s'agir du plaisir ou de l'évitement de la douleur : ce serait en effet trop accorder au corps-nature ; ce serait prendre le risque de tomber sous la dépendance de la satisfaction de la pulsion et de l'évitement de la douleur. Loin d'être maître, le sujet serait alors assujéti. Ce moteur doit à la fois être puissant et immédiatement intelligible et en même temps n'être pas de l'ordre de l'immédiat. De ce dernier, en effet, par définition, le sujet ne peut avoir la maîtrise. Simultanément, cependant, ce moteur doit être pensable comme faisant sens pour un sujet. Ce moteur, à la fois médiat et abstrait et en même temps ayant toutes les apparences de l'évidence, c'est la conservation de soi. Si celle-ci entretient bien un rapport au corps – il s'agit d'éviter la mort de l'organisme qui est le siège du sujet – il s'agit de la représentation abstraite du bien de ce corps en ce sens que ce bien n'est pas identifiable avec une expérience déterminée, concrète, mais qu'il n'est représenté comme bien que parce que ce bien du corps est condition de son existence et partant de l'exercice de sa maîtrise. En somme, le sujet ici tend vers sa propre abstraction sans aller à la limite, cependant, ce qui le pousse à s'imaginer quasi indépendant du corps tout en le ménageant dans le savoir clair de ce que sa propre existence en dépend. Mais il n'en demeure pas moins que le rapport au corps en lui est conçu à partir de la visée de la conservation de soi, visée qui enveloppe en elle celle de la maîtrise de la nature en soi et hors de soi.

Où il apparaît bien que la conservation de soi est la véritable âme des catégories de l'entendement, le véritable schématisme transcendantal. L'autoconservation, écrivent les A

« est la devise de toute la civilisation occidentale, où se réconcilient toutes les divergences religieuses et philosophiques de la bourgeoisie ». Mais quel est au juste ce moi dont toutes les énergies convergent vers l'auto-conservation : « une fois sublimé en sujet transcendantal et logique, le moi qui, après l'extirpation méthodique de tous les résidus naturels considérés comme mythologiques, ne devait plus être ni corps, ni sang, ni âme, ni même Je naturel, devint le point de référence de la Raison, l'instance législatrice de l'action. » (DR, 45) A suivre ce propos, on comprend que le moi qui est le sujet de l'autoconservation est celui obtenu après réduction à la seule fonction vitale, au sens du maintien en vie instant après instant et que pour ce faire, il s'épure en quelque sorte tous les autres attributs, en sorte qu'il n'est plus corps, sang, âme ou encore Je naturel. Le moi, instance de l'autoconservation est en même temps l'instance de la maîtrise sur les conditions propres à assurer la prolongation de sa conservation. Et pour ce faire, il est prêt à n'importe quel prix (ou à peu près). Pour bien comprendre cette idée, on peut faire brièvement appel à l'analyse qu'ils font de l'épisode du chant des Sirènes, au chant xii de l'Odyssée. Schématiquement, on peut résumer leur analyse de la manière suivante : en se faisant attacher au mât et en demandant à ses hommes de se boucher les oreilles, Ulysse, que les A vont jusqu'à caractériser comme « le prototype de l'individu bourgeois » (DR, 58), empêche que le pouvoir de la musique ne s'empare de sa vie et ne le détourne de sa destination. Plus brutalement dit, la conscience à l'œuvre en arrière-plan est au fond que la jouissance – par quoi il faut entendre l'abandon sans réserve à la jouissance, à son libre déploiement – est incompatible avec la visée de la conservation de soi, le stratagème trouvé étant d'entrer dans une posture de spectateur, bien calé dans son siège, et refusant par avance le pouvoir de la transe. En d'autres termes, le moi de l'autoconservation s'accorde un plaisir, mais seulement dans la mesure où il garde le contrôle. De toutes les dimensions de plaisir, de jouissance, de souffrance, de peine, etc., il convient de dire qu'elles arrivent au moi, qu'elles en sont des affections, mais périphériques, accessoires, étrangères au Je comme tel. Celui-ci se concentre dans ce seul Je transcendantal, maître du navire, à l'image d'Ulysse attaché à son mât après avoir ordonné à ses rameurs de se boucher les oreilles, de passer à côté du plaisir et de la jouissance sans seulement leur accorder un oeil ou une écoute. Le triomphe de ce sujet transcendantal – « triomphe de la raison subjective » (DR, 43) – a ainsi pour corrélat le rétrécissement de la subjectivité, son dessèchement, son étiolement. Ce que les A résument ainsi : « la domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation, n'est rien d'autre que cette part de vie – ce qui doit justement être conservé. » – De sorte que, peuvent conclure les A « le reniement de la nature dans l'homme » constitue la « quintessence de toute rationalité civilisatrice » (68). Et laissent-ils encore entendre, ce reniement de la nature est le véritable objet de l'éducation : apprendre, jour après jour, méthodiquement, au prix de la violence « éducative », à faire le sacrifice raisonné de la puissance de la nature en soi, de ses élans, de ses impulsions, de ce vers quoi ils nous conduisent et dont elle se nourrirait. Etioler, mutiler, rétrécir le soi à la seule force de l'autoconservation, tel est le programme du soi « aufgeklärt ». Lui correspond une mutilation analogue du penser, ramené à un pur organe de calcul et de stratégie asservi à la finalité de l'autoconservation. Les A parlent ici de réification de la

subjectivité et du penser, réduits au statut de simple auxiliaire de l'appareil économique, lequel englobe tout, de processus universels d'instrumentation de la nature.

De cette réification de la subjectivité par le Moi de l'autoconservation – Moi immédiatement social, institué et déterminé social-historiquement par l'Aufk en tant qu'elle est l'instauration de la nature dominée sous la visée de l'autoconservation – de cette réification, qu'il suffise ici de donner l'exemple suivant, tiré des *Minima Moralia*, texte qu'Adorno rédige sinon simultanément à DR, du moins dans son prolongement. Sur bien des cas, la communauté d'inspiration est patente. Dans l'aphorisme 39, Adorno écrit ainsi : « Le principe de la domination humaine, qui est devenu maintenant absolu, s'est par là même retourné contre l'homme, devenu lui-même absolument objet, et la psychologie a contribué à renforcer cette domination. [...] En même temps qu'elle a pu s'appuyer sur le fait que, dans la société marchande, la psychologie a pu donner à cette dernière les armes qui lui ont permis de faire de ce sujet vraiment un objet et de le tenir en lisières. 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 à les faire travailler pour un profit plus élevé, et plus généralement, de les manipuler. La psychotechnique n'est pas seulement une forme dégénérée de psychologie, elle est immanente à son principe même. »

Dans une inspiration proche de celle qui sera celle de Foucault quelques décennies plus tard, Adorno montre dans les sciences humaines non pas tant des savoirs destinés à accroître notre connaissance de l'homme que des savoirs directement enchâssés sur le projet de domination et de manipulation des hommes dominés comme de la nature dominée.

Si nous reparcourons la série, nous avons : le surgissement de l'Aufk comme séparation logos /nature dans l'horizon de la maîtrise de la seconde par le premier, ces deux mouvements étant posés comme inséparables. Cette séparation-maîtrise en vue de la conservation de soi est mise à distance de la nature à la fois hors de soi et en soi – ce qui en un sens est en effet la même chose. Elle est en même temps domination de la nature, assujettissement méthodique de celle-ci, effort constant de se prémunir contre ses possibles débordements, à la fois en soi et hors de soi, encore une fois. L'Aufk se définit donc bien comme domination, comme emprise, comme maîtrise, comme lutte permanente afin d'établir et de réitérer son pouvoir sur la nature.

Au total : l'histoire qu'ils dessinent = celle de l'assujettissement de la raison à la conservation de soi, principe moteur de l'ordre bourgeois. Le sujet = la conservation de soi = les formes d'organisation collective de la maîtrise sur la nature [ex : p. 100 « l'économie de marché ... qui était en même temps la forme actuelle de la raison »] ; et la raison, sujet apparent, ravalé au rang de simple outil du projet de maîtrise ; et les individus aliénés à cette fin dont la mise en œuvre passe par la médiation de la domination des uns sur les autres.

L'entreprise critique de A&H = critiquer l'illusion d'autonomie de cette raison-instrument en montrant qu'elle est produit de ce projet d'autoconservation par la médiation de l'organisation collective du travail – et cela dans le but de libérer la raison de cet asservissement.

Pour conclure, juste une observation et une remarque en guise d'ouverture.

L'observation : Le point qui me frappe le plus, c'est la parenté, la ressemblance des analyses de A&H avec celle de Heidegger. La raison instrumentale telle qu'ils la décrivent, dans la radicalité de son autonomisation jusque dans son retournement contre les hommes au nom de la conservation de soi du système socio-économique, présente des analogies furieuses avec l'analyse heideggerienne du *Gestell* – et cela sur le fond d'une hostilité des premiers envers le second qui ne s'est jamais démentie : les attaques d'Adorno contre Heidegger ont été toujours vives et sans appel, notamment dans sa condamnation du Jargon de l'authenticité.

Question en vue d'une ouverture. Qui est le sujet de cette critique de la raison ou *Aufk* ? Qui sinon la raison ? D'où nous comprenons que cette discussion critique sur la raison, sur son déploiement dans l'histoire occidentale est une critique de la raison par la raison, en quelque sorte donc un appel de la raison à ne pas coller purement et simplement à la forme dans laquelle elle s'institue dans le devenir de l'Occident. En d'autres termes que le lieu d'où la Raison se critique elle-même est transcendant au présent, est un ailleurs, sans doute indéterminable, mais à partir duquel seul elle peut s'adresser au présent comme ce avec quoi elle ne se confond pas. En même temps, cette dissociation ne doit pas aller jusqu'au déni d'être concernée par ce qu'elle critique : c'est bien elle, elle qui est en jeu dans ce qui est décrit, même si elle ne s'y épuise pas. Cela procède d'elle comme sa visée propre, même si ce qui a été atteint n'accomplit pas cette visée, reste en deçà, voire la trahit : il s'agit en somme pour la raison de reconnaître sa responsabilité dans ce qui est et en même temps de reconnaître qu'elle ne s'y reconnaît pas et, partant qu'elle ne se confond pas avec ce qui est.

Ce lieu de transcendance indiqué dans DR, 15 : « la liberté inséparable du penser éclairé » – (56) : « reconnaître la domination dans le penser lui-même comme nature non réconciliée ... », s-e. la nature réconciliée

MM, 153 : « considérer toutes les choses du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde. » – de la lumière messianique. ... « la négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire » : chose à la fois la plus simple et totalement impossible.

Ici encore, ce lieu de transcendance n'est pas sans évoquer l'Être heideggerien.
