La nature, l'animal et le prolétaire (Horkheimer, Adorno, Benjamin)

Thomas Bolmain

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/555>

DOI : 10.4000/grm.555

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Thomas Bolmain, « La nature, l'animal et le prolétaire (Horkheimer, Adorno, Benjamin) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 20 décembre 2014, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/555> ; DOI : 10.4000/grm.555

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© GRM - Association

La nature, l'animal et le prolétaire (Horkheimer, Adorno, Benjamin)

Thomas Bolmain

Si seulement on pouvait parvenir à une entente. Si
seulement les mutants et les hommes pouvaient
travailler de concert. S'ils pouvaient oublier cette
guerre sournoise et sans vainqueur, ils pourraient
aller loin tous les trois : l'homme, le chien et le
mutant¹.

L'on comprend ainsi que Kafka ait inlassablement
épié dans les bêtes la trace de ce qui a été oublié.
Sans doute elles ne sont pas le but, mais sans elles
rien ne va².

Que la « question animale » soulève celle du sens capitaliste du travail

- ¹ La tentation philosophique est aujourd'hui grande d'attribuer au vivant non-végétal et cependant non-humain l'insigne qualité de constituer un « point de vue » sur le monde. Mais ne s'agirait-il pas par là, tout compte fait, de dédommager dans l'ordre de la théorie, voire dans celui de la morale, de forts graves préjudices, dont on admettra qu'ils sont subis par certains êtres dans la *matérialité* la plus concrète de leur existence ? Procédant ici au commentaire de quelques textes de la Théorie Critique, je soutiendrai deux choses : que la « question animale » – puisque c'est d'elle qu'il s'agit – réclame pour l'heure non pas tant une réponse qu'un *cadre problématique rationnel* (éclairé plutôt que rationaliste) qui, mettant au premier plan la dimension matérielle et pratique des rapports sociaux, couperait court à toute forme de moralisme (on soupçonne en effet que le problème de l'animalité constitue un terrain d'élection pour la morale victimaire de la pitié qui trop souvent encore domine le champ de la pensée réputée politique) ; mais aussi, d'autre part, qu'il s'agit d'une question capitale et urgente *du point de vue même* de

l'être par lequel quelque chose comme un point de vue en général arrive au monde, je veux dire l'être vivant *humain*, cet homme qui, et tel sera mon angle d'attaque, n'ouvre en fait pas « le point de vue animal » sans se lier irréductiblement à lui dans sa vie, dans son travail, et peut-être jusque dans la mort.

- 2 Prendre connaissance de la production théorique dominant le champ des « études animales » peut inspirer un mouvement d'humeur. On doit certainement louer la manière dont le nominalisme derridien avait complexifié le concept même d'Animal, vers celui d'« animot » : Derrida mettait sur ce point la philosophie hors de ses gonds, comme toute forme, même vide ou paradoxale, d'anthropocentrisme, en prenant le risque d'exposer un philosophe, d'ailleurs nu, au regard muet que tel chat lève sur lui ; mais, tout comme on ne rencontrait guère de prolétaires dans *Spectres de Marx*, on ne rencontre au fond ni hommes ni animaux dans *L'Animal que donc je suis*, sinon un chat domestique, dont chacun sait qu'il est presque un homme, et un philosophe, dont on se demande dans quelle mesure sa condition « scolastique » – au sens de Bourdieu – ne le sépare pas définitivement des membres de cette remarquable espèce³. Quant au divertissant travail de Peter Singer – un auteur dont on finit par se demander s'il ne jouit pas d'une reconnaissance exactement proportionnelle à son je-m'en-foutisme conceptuel –, il a de longue date choisi de se réfugier au Ciel de l'Analyse Logique du Langage, ce ciel toujours bleu, que ne vient troubler nul nuage *historique*, ni aucun concept d'allure intrinsèquement *contradictoire* ; depuis ce piédestal, il entend faire la loi aux pratiques réelles des hommes, au moins les rappeler à quelques règles éternelles, dont le platonicien australien comprend difficilement qu'ils ne s'y conforment pas⁴. Mais il n'est guère plus satisfaisant de convoquer toute l'autorité continentale d'un Hegel, d'un Husserl, de procéder à une riche et patiente phénoménologie ontologique de l'existence animale, entre inquiétude et liberté, et faire enfin mine d'en inférer les impératifs éthique et politique qui, au vrai, avaient toujours en secret guidé l'entreprise ; l'interprète entend par là dissiper les brumes d'une époque carnivore, c'est-à-dire obscurantiste, et la dépasser, mais sa pensée n'en régresse pas moins en-deçà des limites tracées par la pensée moderne éclairée : il s'agit de déduire le devoir-être – et semble-t-il jusqu'au Droit tout court – de la description de l'être⁵.
- 3 Comment les normes de la pratique éthique et politique pourraient-elles être établies par une théorie *a priori*, si cette pratique ne réside que dans les rapports sociaux et historiques que les humains engagent entre eux et avec leur environnement ? L'hygiène intellectuelle commande de le rappeler, c'est l'inverse qui est vrai : les développements de la *praxis* dictent à la théorie les limites actuelles de son pouvoir. Aucune axiologie sortie tout armée de la tête d'un penseur, aucune description du mode d'existence des êtres vivants ne permettra de dire ce qu'il (ne) convient (pas) de faire. À dire vrai, le passage à la *praxis* politique, et les règles de son orientation, ne se décident ni dans la pensée ni dans l'être : il y va d'un *saut* qui s'accomplit, ou qui ne s'accomplit pas, dans la vie réelle des hommes réels, lesquels inventent au fur et à mesure la norme de leur action, et l'imposent à la pensée comme à l'être. Une recherche théorique qui demande « Que faire ? » commence par observer la manière dont les hommes font actuellement, et dont ils sont faits ; elle identifie les tendances, à l'œuvre dans ce qui les fait, qui vont cependant dans le sens de la dissolution de cette manière de faire, en direction d'une pratique transformatrice émancipatrice ; elle s'inscrit dans ces tendances pour les comprendre, mais aussi pour les appuyer ou les précipiter selon ses moyens propres, jusqu'à y trouver le lieu de son dépassement *en tant que théorie*. Dans le cas qui nous

occupe, la dimension politique de la recherche s'indique de ceci qu'elle débute par l'observation critique des modalités réelles, social-historiques, qui structurent ici et maintenant le rapport homme/animal. L'objet privilégié de la recherche doit donc être *les relations de travail et les unités de production* qui mettent en rapport l'homme et l'animal et qui déterminent la forme et le contenu mêmes de leur relation. La « question animale » rencontre la politique à la condition d'une traversée de ce que, non sans pathos, j'appellerai les entrailles de la production. Qui autorisent cette stupéfiante découverte : l'homme et l'animal sont d'abord et avant tout institués par la totalité capitaliste au titre de *force de travail*, c'est-à-dire au titre de *marchandises*, et supports de l'accumulation du capital. La *relation* doit être rapportée à la *réification*. C'est en mettant le doigt sur ce qui, dans l'immanence de la relation, *contredit* la réification, qu'il pourrait devenir possible de penser, symboliquement et concrètement, d'autres modalités de relation, *l'utopie d'une libération conjointe de l'homme et de l'animal*⁶, comme authentique *renversement de leur prolétarianisation conjointe*, historiquement avérée⁷.

- 4 On contestera le présupposé philosophique et politique qui soutient cette approche, je n'en démordrai pas. Qu'il s'agisse de la vie de l'homme ou de celle de l'animal, l'existence considérée dans son être même, la « vie nue » (zôê), voilà ce qui n'a aucune *valeur*. La valeur de la vie se joue lors de ces occasions, rares, où la pure corporéité désirante à laquelle l'économie marchande réduit l'existence crée les actes et les mots qui rendent effective une transformation de l'état de choses. La valeur de la vie se décide après tout dans la capacité à se montrer à la hauteur d'une certaine tâche, quand elle se présente : inventer la formule qui désensorcelle parce qu'elle appelle « vraiment les choses par leur nom », le mot d'ordre qui réveille du cauchemar qu'est le monde de la production, en somme « le tour de prestidigitation marxiste » brisant la forme que celui-ci impose à nos jours comme à nos nuits, ceux des vivants comme ceux des morts, humains et animaux aussi bien⁸. La valeur d'une vie s'observe seulement dans son aptitude à choisir collectivement les normes d'une vie bonne. Certes, la possibilité de renverser la « vie nue » en « vie bonne » est d'abord surtout celle de perdre la vie, en tout cas de s'exposer au risque de la perdre *en tant que corps* dans le but d'enfin la choisir *en tant qu'homme*, pour en faire quelque chose, et quelque chose d'autre – dimension dont il faut prendre la mesure, sans la fétichiser. Mais l'important, ici, est de voir que la dimension immanquablement *collective* d'une telle transformation implique nécessairement, pour des raisons historiques, l'animal lui-même. *La formulation d'une réponse éventuelle à la « question animale » est entièrement suspendue à la transformation radicale du mode de production, ou d'institution, du sujet « homme » et du sujet « animal »*. Par suite, le cadre où se pose légitimement cette question est celui de la critique théorique et pratique du concept et de la réalité capitalistes du travail. Une question concrète telle que : faut-il manger de la viande animale ? ne trouve de réponse définitive ni dans la dimension, abstraite, d'une « morale ontologique », ni d'ailleurs au niveau d'une casuistique individuelle ; ce n'est pas même dans la perspective d'une telle transformation radicale que cette réponse pourrait apparaître, mais uniquement *après elle*. Seule la transformation émancipatrice de l'histoire autorisera la réinvention par l'homme de sa propre dimension symbolique, comme de l'essence de tout vivant, dans la dimension du *générique*.
- 5 Que dire, d'ici là, du refus de consommer la viande animale ? Par provocation : qu'il constitue le revers, également résigné, de cette sorte particulière d'attitude nihiliste, qui demande à en manger tout le temps, beaucoup, n'importe comment et n'importe où. D'un côté, on refuse de se laisser organiquement contaminer par l'altérité animale⁹ ; de l'autre,

l'animal n'est plus reconnu comme altérité (il est vrai que la marchandisation de l'homme et de l'animal permet de résoudre l'altérité dans une figure du Même : l'aliénation).

- 6 On relèvera que dans les deux cas le problème de la transformation du mode de production lui-même ne fait pas l'objet d'une prise de position claire. Et l'on sait bien que les plus bruyants des « abolitionnistes » souhaitent réformer ou même simplement *aménager* le système, non pas *abolir*.
- 7 Tout indique que le sort fait à l'homme leur va bien ; à tel point qu'ils ambitionnent de mettre ce beau statut à disposition de l'animal. Mais l'homme et l'animal sont *déjà* de statut semblable : ils sont forces de travail exploitables, marchandises échangeables, et confinés, ensemble, dans la cage enchantée de la Valeur. Ouvrir la cage, ce n'est ni ravalier l'homme au niveau de l'animal, ni hausser l'animal au niveau de l'homme : tout cela est déjà fait, l'un et l'autre sont corps aliénés au travail.
- 8 La libération de l'homme *et* de l'animal *dans* le travail transformera l'homme, l'animal et le travail. Elle procèdera à leur *réconciliation* dans la forme d'un autre vivre ensemble, peut-être même dans la pratique d'un « bien manger » et, à la fin pourquoi pas, d'un « bien manger » de l'animal¹⁰.

Que la compassion peut mener à l'idée de transformation radicale (Horkheimer)

- 9 On ne s'étonne pas qu'É. De Fontenay, dans son livre capital et superbe *Le Silence des bêtes*, réserve une place privilégiée aux travaux d'Adorno et d'Horkheimer. Hérité de Derrida, le geste philosophique présidant à l'ouvrage est celui de la déconstruction ; l'auteure ne suit pourtant pas jusqu'en ses conséquences ultimes la critique dissolvante des diverses formes d'anthropocentrisme soutenant l'histoire de la métaphysique occidentale y compris celle, paradoxale, qui s'assure du propre ou de l'essence de l'homme précisément dans l'absence même de toute forme d'essence humaine prédéfinie (Sartre, Lacan, etc.). C'est au contraire dans une « anthropologie négative », minimale tant elle renvoie l'homme « au degré zéro de la définition¹¹ », qu'elle estime trouver un fondement, nécessaire et suffisant, à partir duquel contrer les aberrations éthiques qui trop souvent découlent du naturalisme normatif évoqué ci-dessus, comme le levier d'une prise de responsabilité politique face à la question animale. On voit l'intérêt que peut représenter, dans ce contexte, l'extrême attention portée par les théoriciens de l'École de Francfort à la singularité de l'expérience animale sur fond d'un anthropocentrisme qu'il leur semblait d'autant moins nécessaire de dépasser qu'il n'était selon eux pas séparable de la critique de l'anthropologie philosophique et de l'humanisme bourgeois. Ce qu'É. De Fontenay retient d'abord de cette entreprise, c'est la *modalité* même selon laquelle s'exerce ici l'attention à l'animal : le fait qu'une critique rationnelle de la raison éclairée, loin d'exclure l'épreuve, « sentimentale » ou *affective*, de la compassion, y trouve au contraire un de ses principaux ressorts. Le schème « compassionnel » qui permet de ressentir, de l'homme à l'animal, une communauté de destin dans la souffrance, apparaît finalement à l'auteure comme la condition secrète de la déconstruction elle-même – elle observe d'ailleurs aussi à l'œuvre chez Derrida une forme de *miserere*, l'expérience de la « pitié ». À propos de l'École de Francfort, elle écrit nettement que tout s'y passe « comme si la pitié constituait le transcendantal incandescent d'une connaissance d'un nouveau type »¹².

- 10 Il est vrai qu'un auteur tel qu'Horkheimer s'était très tôt montré attentif à cette dimension de l'expérience humaine en tant, justement, qu'elle ouvre directement la possibilité d'une relation avec des modes d'expérimentation de la vie autres qu'humains. Dans un livre de jeunesse portant témoignage, en une fine pluie de fragments, de notules et d'aphorismes, du pourrissement sur pied de la République de Weimar, il insiste sur notre « capacité d'éprouver en nous la souffrance du vivant », puis élabore ce programme :

Au-dessous des espaces où les coolies de la terre crèvent par millions, il faudrait encore représenter l'indescriptible, l'inimaginable souffrance des animaux, l'enfer des animaux dans la société humaine¹³.

- 11 Un possible double écueil apparaît à ce point, dont les auteurs de l'École de Francfort sont conscients, et qu'ils ne cesseront d'affronter à la fois du point de vue du concept et dans le jeu de l'écriture. La pitié pourrait bien dégénérer en une molle empathie ou *intropathie* (*Einfühlung*) : il s'agit de cette forme particulière du fétichisme historiographique qui, loin de renouer avec « la vraie vie de la tradition », ne propose qu'une illusion de compréhension de l'autre et du passé, l'illusion d'une compréhension immédiate qui emporte avec elle celle d'une histoire continue, progressive, téléologiquement orientée – une histoire qui, sous couvert de sympathiser avec les plus faibles victimes, n'en est pas moins écrite du point de vue des maîtres (on songe à la « pensée humanitaire » que j'évoquais en introduction)¹⁴. Faire droit à l'image de la souffrance présente et passée à l'intérieur même du présent, c'est plutôt accepter cette image dans son pouvoir d'*interruption*, la fulgurance et la violence du choc qu'elle introduit au sein du continuum de l'histoire, et au sein même de notre affectivité immédiate. Autrement dit, la compassion, en ce qu'elle rapproche suffisamment de nous l'altérité – ici celle de l'animal souffrant –, doit nous obliger à mettre brutalement à distance la logique conformiste de l'identité et de la continuité sous laquelle le présent et le passé sont constamment réfléchis, et mythifiés. L'identification doit provoquer le choc et la mise à distance qui seuls permettent à la pensée critique d'émerger. *Le choc de la distance dans l'identification*, c'est l'écriture des théoriciens de l'École de Francfort, et les images saisissantes qui l'émaillent, qui la prendront en garde. Le second écueil est d'ordre conceptuel : il consisterait soit à assumer une séparation tranchée entre le sort de l'animal et celui de l'homme, soit à purement et simplement confondre l'un et l'autre. Pour comprendre que ces sorts sont effectivement comparables, il faut en fait les ramener dans leur différence à l'instance du Même qui les institue dans l'identité même de cette différence. En l'occurrence, la souffrance animale est ici directement rapportée à la « société humaine », la totalité sociale, *i. e.* la société capitaliste. La pensée de l'École de Francfort est à vocation systématique et totalisante, elle ne fait pas mystère de s'inscrire dans la tradition dialectique qu'elle entend renouveler de l'intérieur : la critique du capitalisme industriel doit médiatiser réciproquement la souffrance humaine et la souffrance animale, elle doit sans cesse les rapporter l'une à l'autre dans leur identité et leur différence si elle veut en comprendre les raisons et le sens ; ou, en d'autres termes, si elle veut identifier la totalité sociale comme telle et le lieu matériel dans lequel, en dernière instance, se détermine la prétendue nécessité de cette souffrance.
- 12 Les résultats de ce double travail, travail d'écriture et travail du concept, se laissent bien apercevoir dans un fragment où Horkheimer – qui annonce ici certaines interprétations de la morale kantienne, extrêmement agressives, proposées par Adorno dans sa *Philosophie de la musique* – compare la société à une maison à plusieurs étages : les

privilegiés vivent dans une chambre avec « vue sur le ciel étoilé », mais « la cave est un abattoir »¹⁵. Le désintéressement esthétique qui fonde ici l'expérience cosmique des maîtres, et peut-être jusqu'à leurs valeurs morales, trouve en somme sa propre condition de possibilité en un lieu à peine visible, situé en sous-sol, où l'on met peu les pieds, sinon en déléguant un subordonné, bref un lieu que les maîtres, pour le dire cette fois avec Sartre, *veulent ignorer*¹⁶. C'est bien dans le refoulement de *la matérialité de la matière* (sang, larmes, excréments) que *l'idéalisme du cœur* trouve son élan. La tâche du théoricien critique consistera donc *a contrario* à braquer le projecteur sur la cave, à mettre en lumière l'infrastructure de l'abattoir, il devra en clair attirer l'attention sur les conditions de travail matérielles de l'homme et de l'animal en son sein – c'est toute la bâtisse bourgeoise qui tremble alors sur ses bases :

Mais de même que la nouvelle anthropologie philosophique, en définissant la différence de l'homme et de l'animal isolé, fait abstraction du phénomène selon lequel ce ne sont pas des hommes abstraits qui abattent des bêtes et mangent leurs cadavres – causant chaque jour l'angoisse mortelle et le tourment de millions d'animaux –, de même nous devons faire abstraction du phénomène selon lequel l'éclat de telle femme si aimable est rendu possible par la misère de pauvres prolétaires¹⁷.

- 13 La pensée critique est concrète et relationnelle, et ceci parce que cela. Mouchant au passage Heidegger (« la nouvelle anthropologie philosophique »), Horkheimer indique que la philosophie ne parviendra jamais à se représenter autre chose qu'un homme et un animal abstraits, l'idéalité de leur essence, tant qu'elle les pense séparément, isolément ; et que la seule manière de donner une effectivité au schème relationnel est d'appliquer celui-ci à l'observation du lieu même où se détermine dans sa concrétude le lien homme/animal : lieu où il y va de la vie et du travail, lieu où il y va de la mort (« ... qui abattent des bêtes et mangent leurs cadavres »). En faisant l'économie du détour matérialiste (concret/relationnel), la pensée s'illusionne sur l'essence de l'homme comme sur sa différence avec l'animal, de la même manière que le désir s'illusionne sur la beauté d'une femme lorsqu'il ignore que l'éclat de son regard et la fraîcheur de son teint ne sont jamais que témoignages de barbarie parmi d'autres. Au total, la théorie critique du capitalisme met donc en évidence ce fait que, dans le cadre de la production, l'homme et l'animal, en tant que pures forces de travail, doivent être définis comme *deux figures, au reste intimement liées, du prolétaire* ; et que la transformation pratique de ce mode de production les co-implique dans tous les cas. On conçoit dès lors que tout l'enjeu – éminemment actuel – soit non « pas la sanctification du travail, mais la lutte contre sa forme actuelle »¹⁸. La question animale n'est décidément pas un problème moral et théorique : posée sur un fondement affectif, elle appelle une *critique pratique des conditions de travail* faites à l'homme et à l'animal. Comme telle, elle soulève le problème de la possibilité et de la nature de la « société socialiste » comprise comme « la naissance du sujet libre façonnant consciemment la vie sociale ». Il est clair, en effet, que celle-ci ne pourra passivement hériter de la valeur et de la signification capitalistes du travail, et c'est sur ce point que, déjà, la Théorie Critique se sépare du marxisme orthodoxe – progressiste, technolâtre et economiciste – de la seconde et de la troisième Internationale : « Ériger le travail en concept suprême de l'activité humaine relève d'une idéologie ascétique » ; mais, « dans une société rationnelle, le travail change de sens »¹⁹. Ainsi que Benjamin l'écrira plus tard, si la « conception du travail, caractéristique du marxisme vulgaire (...), n'envisage que les progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société », tant il lui plaît d'opposer, « avec une naïve satisfaction, l'exploitation de la nature à celle du

prolétariat », il appartient à la pratique transformatrice du prolétariat de créer « une forme de travail qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure d'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein »²⁰. La libération de l'homme est en ce sens celle de la nature ; c'est en la travaillant encore, mais alors tout autrement, qu'il trouvera à se réconcilier avec elle.

De la nature, et de la dialectique de la raison dans l'histoire (Horkheimer et Adorno I)

14 Sans doute faut-il attribuer à la précoce influence de Schopenhauer l'intérêt dont témoigne très tôt Horkheimer envers la dimension compassionnelle de la pensée critique ; son apport propre est de l'inscrire dans une perspective résolument révolutionnaire. Dans le parcours ultérieur de l'École de Francfort – Adorno y occupe au fil du temps une place de plus en plus centrale –, ce *schème compassionnel et révolutionnaire* va progressivement s'intégrer dans le cadre, plus large, d'une méditation du rapport de l'homme à la nature. Une réflexion philosophico-politique quant au sort des animaux va de la sorte s'intégrer dans un cadre d'allure plus métaphysique : les problèmes de *la nature et de l'animalité en général* viennent en question. Mais il est évident que la Théorie Critique ne produira pas de métaphysique : les formes et les thèmes traditionnels de celle-ci, plongés dans le bain acide d'une philosophie critique de l'histoire, qui est une critique historique de la philosophie (bourgeoise), réapparaîtront sous une forme ironique, fragmentaire, et stratégiquement « tournés » en fonction de problèmes politiques actuels. De ce cadre général, je retiens en première approche ceci : *la nature ne peut être envisagée séparément de l'histoire* ; mieux encore, et en quelque sorte réciproquement, *la nature peut constituer un « point de vue » précieux pour la critique de l'histoire*. Cette dernière idée enveloppe deux possibilités : soit que, subsistant en tant que qualitativement différente de l'histoire culturelle humaine, la nature offre un lieu à partir duquel *juger* celle-ci (Marcuse²¹) ; soit que, intégralement détruite par cette même histoire (ce que F. Jameson nomme « postmodernisme »²²), la nature, en fonction même de sa perte ou de son oubli, peut-être de son souvenir ou de sa remémoration, contribue à interrompre le cours de l'histoire de la culture : elle permet alors d'identifier dans les formes culturelles, au demeurant moribondes, autant de natures mortes qui, désormais détachées d'une histoire qui leur conférait un sens seulement mythologique, réclament un nouveau type de pratique historique, lequel se saisit de cet instant d'interruption afin de conférer aux fragments culturels, en tant qu'éléments de l'histoire naturelle, une *valeur* absolument nouvelle – n'impliquant plus ni la destruction des hommes dans l'histoire ni celle de la nature par les hommes mais, derechef, leur réconciliation (Benjamin, voir *infra*).

15 Dans la perspective de Horkheimer et d'Adorno, l'histoire correspond à un affrontement sans merci avec la pression de la nature conçue comme matière indéterminée (considérée en elle-même, elle ne peut être dite ni bonne ni mauvaise) et portée à la destruction. L'histoire est le procès d'humanisation de la nature au cours duquel, malheureusement, l'homme ne s'éprouve pas comme une partie de la nature sans découvrir simultanément l'inhumanité dont il fait preuve à son égard : à l'égard de la nature hors de lui et, aussi bien, à l'égard de sa propre nature. Ce concept de la *nature* nous renvoie en somme à l'*histoire* de la *raison* comprise comme *Dialektik der Aufklärung* (1944). On ne peut trop insister sur l'extension de ce dernier concept chez Adorno et Horkheimer : la raison

éclairée désigne la volonté humaine d'émancipation à l'égard du mythe, *i. e.* de la nature, *en tant que* celle-ci se renverse en un mythe nouveau dans la forme d'une domination intégrale de la nature. La dialectique de la raison dans l'histoire s'érige sur la destruction libératrice des mythes et de la nature, mais en creusant son propre tombeau, en se constituant elle-même en un mythe destructeur, de la nature notamment. La raison est alors la « raison instrumentale » qui, grâce à la science et à la technique modernes, va s'ériger en maîtresse et de la nature et de l'homme, jusqu'à trouver son plein déploiement au sein d'une « société administrée » dont la vérité est le fascisme. Les auteurs interrogent plus précisément la dimension rationnelle du mythe et, renversant la proposition, identifient la teneur mythologique de la raison bourgeoise²³ ; procédant à sa critique, il la découvre en conflit avec elle-même : la crise de la raison révèle alors sa mutilation, à laquelle répond celle de la nature :

En vertu de son implacable cohérence, le penser, dont le mécanisme coercitif reflète et perpétue la nature, se reflète également lui-même comme nature oublieuse d'elle-même, comme mécanisme coercitif (...). La Raison est plus que la Raison, elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation. Dans la connaissance que l'esprit a de lui-même comme nature divisée, c'est la nature qui s'invoque elle-même (...) comme quelque chose de mutilé et d'aveugle²⁴.

- 16 Seulement, pour entendre le cri muet de la nature au sein même du bavardage d'une raison réduite à chanter les louanges la domination, il faut procéder à la critique *immanente* de la raison, qui en prépare « un concept positif ». L'espoir critique des auteurs se fonde en effet entièrement dans l'idée de ne pas abandonner à lui-même – c'est-à-dire aux forces irrationnelles de l'économie marchande – le pouvoir du concept, plutôt d'y revenir dans son ambiguïté même, pour mieux le limiter, par le perpétuel dépassement de cette ambiguïté. L'autoréflexion du penser, la raison prenant « conscience d'elle-même », est bien la parade à opposer à « l'autodestruction de la Raison »²⁵. Si le concept, qui se re-présente la nature sur un mode chosial, se donne par là même les moyens de s'en saisir et de la soumettre à son bon vouloir, il recèle aussi la capacité de mettre à distance sa propre dimension « illusoire » et de reconnaître « sa fonction de division, de distanciation et d'objectivation ». S'ensuit la possibilité d'un choix, d'une *décision* éclairée : lorsqu'est admise « avec humilité sa domination sur la nature », la raison peut se « rétracter en elle » et « détruire sa prétention dominatrice qui l'asservit justement à la nature ». Quand la raison se libère de sa propre volonté de maîtrise, elle comprend qu'elle obéit en fait au « frisson de terreur de [la] nature devant elle-même » : c'est que « la domination dans le penser lui-même » n'était pas autre chose que la conséquence, assumée par et dans la raison, de la non-réconciliation avec soi de la nature. La raison ne domine la nature que parce qu'elle reste dominée par une nature en elle-même divisée, et c'est ce qui inaugure le conflit que la raison ouvre en elle-même. L'émancipation de la raison impliquera donc celle de la nature, et réciproquement. Voilà ce que doit comprendre « le socialisme » s'il veut lui-même se libérer de « l'héritage de la philosophie bourgeoise » dans lequel il continue de puiser ses valeurs²⁶.
- 17 *Quid*, dans ce cadre, de l'animal ? Si, à rebours de Heidegger, Adorno et Horkheimer attribuent à l'animal une « existence » et un « monde », il reste que ce monde est « sans concept », que l'existence de l'animal se déroule « sans la lumière de la raison »²⁷. Bref, parce qu'il est dépourvu du *logos*, l'animal est destiné à supporter dans sa passivité silencieuse l'histoire violente d'une raison autodestructrice : ce qui se laisse observer, selon les auteurs, tant dans le travail que dans le divertissement (se souvenant sans doute de Kafka, les animaux de cirque – l'éléphant notamment – inspireront de belles pages à

l'École de Francfort, des pages dont on retrouvera d'ailleurs l'écho dans les films du cinéaste et sociologue A. Kluge). C'est au fond un thème de jeunesse de Benjamin, sur lequel je reviendrai, qu'Adorno et Horkheimer retrouvent ici : il est en effet arrivé à Benjamin d'écrire que « c'est parce qu'elle est muette que la nature est en deuil » ; et il ajoutait, énigmatiquement, qu'en fait « c'est la tristesse de la nature qui la rend muette »²⁸. L'animal ne dispose d'aucun mot pour signifier qu'il n'a pas part à la raison ; cela détermine la mélancolie du regard souffrant qu'il lève vers l'homme. Ainsi que le note à juste titre É. De Fontenay, il s'agit sur ce point pour les théoriciens de l'École de Francfort d'« achever la méditation du romantisme en accroissant la nostalgie à des fins de critique radiale²⁹ ». Vers quoi cette critique nous conduit-elle ?

Que la nostalgie est déjà aspiration à la réconciliation (Adorno)

- 18 On peut encore suivre l'auteur de *Silence des bêtes* lorsqu'elle note que la « mélancolie » revêt dans le cadre de la Théorie Critique un véritable pouvoir « heuristique »³⁰. Je m'attarderai dans cette perspective sur un ouvrage plus tardif d'Adorno. *Minima Moralia* (1951) livre les linéaments d'une sagesse par provision, minimale sinon négative, la seule possible, du reste, au sein d'une société administrée où s'accomplit pleinement la mutilation de la vie. Conformément à ce qui précède, cette sagesse pour temps obscurs mettra dialectiquement en rapport la vie humaine et la vie dans la nature, en particulier la vie animale.
- 19 Le premier élément que la mélancolie adornienne permet de mettre en évidence est le sens critique que revêt la *nostalgie* à l'égard de ce qui de la nature a été perdu – pour autant que la nostalgie puisse simplement apparaître. La nostalgie est ici la douleur provoquée par la perte d'un objet qui ne reviendra pas, sinon dans la forme d'une illusion destructrice ; mais, bien comprise, elle implique la volonté de détruire cette illusion. Selon Adorno, l'attention médiatique aux monstres géants tels que King Kong ne révèle pas seulement la tentative de s'habituer, par images, à la « terreur » d'un futur « État totalitaire » ; elle recèle aussi un germe utopique, comparable à celui que délivrent les jardins zoologiques : soit « l'espoir de voir la création animale survivre sinon à l'homme, du moins aux torts que celui-ci lui infligea, et de produire une meilleure espèce qui réussisse enfin sur tous les plans ». Paradoxalement – ou mieux : contradictoirement –, c'est l'enfermement lui-même, ce sont les grilles de la cage qui suscitent cet espoir : c'est qu'elles disent *par la négative* l'existence d'une zone illimitée aujourd'hui disparue ; pour une pensée nostalgique ne s'accommodant pas de cette perte, elles élèvent cette zone au rang de thème de réflexion critique. On le comprend par contraste en comparant les zoos « sous leur forme authentique » aux installations qui exposent les animaux dans des fosses dénuées de grilles. En fait, ces installations « nient la liberté de la créature d'autant plus totalement qu'elles dissimulent les limites dont la vue pourrait ranimer la nostalgie des espaces lointains ». Dans l'optique qui est celle de la Théorie Critique, de tels espaces lointains renvoient toujours à la préhistoire de l'histoire de la raison, qui culmine dans l'histoire de la culture (technique, scientifique, etc.) bourgeoise ; comme telle, la nature fait signe vers des modes de vie et des valeurs pré-industrielles, et la nostalgie à son égard indique déjà l'aspiration utopique à une post-histoire, *i. e.* une culture et une histoire qui ne soit pas soumise au pseudo-progrès de la société bourgeoise, industrielle-marchande. Mais, on le voit, cette aspiration naît seulement à la condition que la rencontre de la

nature à l'intérieur de la civilisation s'effectue sur le mode d'une tension, d'une *contradiction*, que résume bien l'image du grillage. À l'inverse, le germe utopique disparaît à mesure que la civilisation se propose de retenir en elle la nature telle qu'elle serait en elle-même, dans sa pureté sinon dans sa sauvagerie ; c'est là, paradoxalement, le moment de sa domination intégrale :

Plus la nature est conservée dans sa pureté et transplantée telle quelle par la civilisation, plus impitoyable est la domination qu'elle subit. De nos jours on peut se permettre d'assujettir des unités naturelles de plus en plus vastes pour les garder apparemment intactes dans cet assujettissement même, alors que jadis la sélection et la domestication de certaines parcelles témoignaient encore de notre difficulté à vaincre la nature. Le tigre qui, dans son désarroi, arpente inlassablement sa cage, contrairement à celui qui s'ébat derrière des fossés infranchissables, est comme le reflet négatif de l'humanité³¹.

- 20 Un tel constat ne sera pas infirmé par les historiens, qui montrent que le progressif accomplissement de la domination de la nature par la bourgeoisie (sa « dénaturation ») s'est certes accompagnée de sa « préservation », mais *dans une forme qui n'avait jamais été la sienne* (sa « re-naturalisation », comme dénaturation au carré)³² : voyez la création des premières réserves naturelles aux Etats-Unis (début 1900), ou bien le concept, tout aussi américain, de *Wilderness* ; le constat adornien ne sera pas non plus contredit par notre expérience immédiate, laquelle a au fond rencontré assez peu d'animaux, et le plus souvent idéalement préservés, c'est-à-dire absolument dominés, vous savez, le dimanche, à la télévision. Revenons à Adorno : quelle est la signification du « reflet négatif de l'humanité », si celle-ci est présentement niée, en tant qu'humanité, dans le procès généralisé de la réification (« la vie mutilée ») ? Dans le sentiment nostalgique qui l'abrite, le « reflet négatif » représente, sur le mode d'une *négation de la négation*, l'espoir d'une émancipation. Mais, pour l'heure, et tel est le sens de ce paragraphe de *Minima Moralia*, la nature a perdu le pouvoir de négativité qui était le sien, au moins tant qu'elle invitait à la rumination nostalgique de cela même qui fut perdu. La conservation/domination de la nature livre alors celle-ci dans la pleine *positivité* de son concept : elle en livre le concept bourgeois. C'est la nature en tant qu'idée « d'activité sans entraves, de procréation ininterrompue, de santé éclatante en même temps que d'avidité jamais assouvie ». Mais cette idée n'a jamais eu d'autre fonction qu'*idéologique*, puisqu'il s'y agit de reconnaître en la méconnaissant, en la déniait, « la violence de la société en ce qu'elle a d'immuable ». Tel est le second pouvoir heuristique de la méditation d'Adorno, qui nous renseigne cette fois sur la *relation* entre la domination de la nature et de l'animal, d'un côté, et celle de l'homme, de l'autre. La relation n'évoque plus ici la possibilité d'une réconciliation esquissée dans ce qui la contredit, elle évoque seulement la réalité présente et le futur de la réification :

Ce qui est à craindre pour l'humanité ce n'est pas une indolence au sein du bien-être, mais une extension sauvage du social sous le masque de la nature universelle, la collectivité devenue déchaînement aveugle de l'activité³³.

- 21 L'allégorie du tigre qui « s'ébat derrière des fossés infranchissables » met ainsi le doigt sur la dimension la plus douloureuse de l'époque. La conservation de la nature « en l'état », c'est-à-dire sa conservation sur un mode intégralement factice, qui dissimule mal sa domination tout aussi intégrale, donne l'idée du processus historique de la dialectique de la raison parvenu à son plein accomplissement, *i. e.* la société administrée réalisée dans la forme politique du fascisme. Pour Adorno, c'est alors l'occasion de mettre en rapport la construction sociale d'un certain schème perceptif qui s'applique indifféremment aux hommes et aux animaux, ou mieux : d'un schème perceptif qui *doit* s'appliquer de la

même manière aux hommes et aux animaux si la totalité sociale qui l'institue veut se conserver. Les cruautés subies par un groupe social apparaîtront dans cette optique d'autant moins intolérables que ce groupe social n'appartient plus à l'espèce humaine, mais se rapproche déjà de l'animal. On sait que la propagande nazie voyait d'abord dans le Juif un *parasite* ; de même, « l'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes. Leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d'un homme blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui-ci repousse ce regard – “ce n'est qu'un animal” – réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que “ce n'est qu'un animal”, car même devant un animal ils ne pouvaient le croire entièrement »³⁴.

- 22 Ce passage est important pour mon propos : Adorno ne s'y contente en effet pas de soutenir que l'animalisation de l'homme est un préalable nécessaire à sa destruction ; il montre surtout que l'animalisation de l'homme est elle-même rendue possible par une insensibilité primordiale à l'égard de la souffrance animale. La cuirasse affective que le surhomme s'est confectionnée dans son rapport à l'animal devient paravent dressé devant la souffrance de l'homme et sa mise à mort industrielle : ainsi trouve-t-elle son plein-emploi. Lévi-Strauss le redira plus tard avec raison, la frontière virilement tracée entre l'humanité et l'animalité trouvera aisément à se reporter à l'intérieur de l'humanité elle-même. La souffrance animale est en somme un bon terrain d'entraînement pour la « personnalité autoritaire », qui ne s'épanouira cependant pleinement que dans les relations sociales humaines, par exemple dans la famille ou, idéalement, sur un lieu de travail où son insensibilité est mise à *profit*. Car c'est bien dans le travail – Horkheimer l'a montré – que se décide la *réversibilité* (« ce n'est qu'un animal ») de l'homme et de l'animal dans le procès d'animalisation. On peut donc supposer que, à l'inverse, c'est seulement la transformation radicale du travail, dans sa réalité et dans sa signification, qui pourrait permettre de donner un contenu concret à l'idée d'une réconciliation de l'homme (du prolétaire) et de la nature (de l'animal-prolétaire). Dans la réflexion d'Adorno, l'idée de réconciliation, qui trouve son impulsion dans la nostalgie, n'est évoquée que négativement : « En se rationalisant, la civilisation qui ouvre ses portes à la nature l'absorbe du même coup, et élimine en même temps que les différences le principe propre à la culture, la possibilité d'une réconciliation³⁵ ». En quoi peut alors consister le *programme utopique* d'une telle *réconciliation négative* avec la nature ? Selon un commentateur autorisé, celle-ci a toujours constitué « l'objectif primordial » de l'École de Francfort, mais sans qu'il soit jamais précisé « ce que cela voulait dire exactement »³⁶. À charge pour moi de clarifier ce point nodal.

De l'homme, de l'animal, de leur infigurable réconciliation (Horkheimer et Adorno II)

- 23 L'École de Francfort trouve son unité philosophique dans le projet d'une critique immanente de la conception hégélienne de la dialectique. Quel coin enfonce-t-elle en celle-ci ? Elle en fait l'horizon d'une réconciliation du sujet et de l'objet réalisée au terme du parcours expérientiel de la conscience dans le monde sur le mode de l'*identité*. Bref, le réel, ici, n'est pas rationnel, et l'inverse n'est pas plus vrai – le tout non plus, d'ailleurs. Pour autant, il ne convient ni de refuser le moment de l'identité ni l'horizon de la totalité ; plutôt de relativiser l'un et l'autre en procédant à la « réhabilitation du non-

identique et du négatif » : il s'agit de « poser » l'identité mais pour mieux l'« exorciser », de même qu'il importe moins de constater « la non-vérité de la totalité » que d'insister sur sa « nature négative ». La réconciliation du Même et de l'Autre ne s'effectuera pas dans la forme du Même, elle demeurera désarticulée ; la relève de l'identité et de la différence n'aura pas lieu dans le progrès d'une synthèse supérieure, le négatif aura le dernier le mot. Le testament philosophique d'Adorno devait prendre la forme d'une *Dialectique négative* et la Théorie Critique culminer dans l'exigence éthico-politique d'un « devoir-réaliser le rationnel dans une vision du monde où la part de l'irrationnel est reconnue »³⁷. La réconciliation évoquée par Adorno, si elle ne doit pas correspondre à une régression, ne peut donc s'apparenter à un retour au Même ou à une quelconque variante du savoir absolu : si la réconciliation n'est pas hâtivement « extorquée » (un mot dont Adorno usera contre Lukács), elle doit se soumettre au patient déploiement du concept ; mais en subordonnant toujours celui-ci à la différence, au négatif, à la contradiction. Autrement dit, la position francfortoise, qui n'est pas *romantique* – elle ne fantasme aucun retour à la pleine positivité d'une patrie perdue idéalisée –, n'est pas non plus *vitaliste* : elle ne pense pas découvrir le lieu de la réconciliation par une inscription immédiate dans le mouvement de l'être et dans une « unification mystique » de la pensée avec celui-ci³⁸. Contre le romantisme, la nostalgie se fera ici méditation sur la perte elle-même, sans espoir de retour à un état antérieur à la chute : elle est l'espoir d'une *réconciliation par, dans et avec cette perte* ; elle s'oppose en outre à la tentation vitaliste qui, ne reconnaissant pas l'absolu de cette perte, est fatalement conduit à glorifier le mouvement présent de l'être, *i. e.* de la totalité sociale capitaliste dans sa réalité et dans son devenir destructeurs.

- 24 On admettra donc, dans les termes de la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, que soumettre le tout de la dialectique au moment du négatif n'implique pas de succomber aux charmes de « l'extase » intuitive. D'une façon générale, *la rédemption ne brade pas la raison* : elle découvre dans la mutilation et dans les ambiguïtés mêmes de celle-ci l'image de ce que la raison a dû mutiler pour s'affirmer ; cette image, *en tant que défigurée*, entretient un rapport oppositionnel à l'histoire de la raison, elle dit dès lors l'espoir d'un jour trouver la volonté de forcer l'ouverture de la post-histoire. C'est qu'elle représente, pour le dire cette fois avec Benjamin, « la réalité oubliée du monde primitif », et que l'oubli, outre qu'il « rénove », « porte toujours sur le meilleur, car il concerne la possibilité du salut »³⁹. On peut à partir de là attribuer un sens nouveau à l'idée hégélienne selon laquelle c'est « à ce dont l'esprit se contente, [que l']on peut mesurer la grandeur de sa perte ». C'est bien à la condition d'*approfondir la perte elle-même* – de se la remémorer à partir des « faibles restes » qui témoignent que quelque chose a été perdu sans pour autant permettre de conclure que ce quelque chose avait jamais été présent –, c'est à cette condition que la « faible force »⁴⁰ de l'esprit trouverait la voie d'un *contentement négatif* qui, comme tel, réclame la transformation pratique d'un monde dont la positivité apparaît du même coup comme illusoire. On préciserait ce point en mettant l'accent, dans l'esquisse d'Horkheimer et Adorno intitulée « L'homme et l'animal » – un joyau de la Théorie Critique –, sur la figure du bouffon (qui n'est pas sans évoquer celle du bossu mis en évidence par Benjamin dans sa lecture de Kafka). La différence qualitative qu'incarne la nature face à l'histoire, et qui révèle son pouvoir critique/utopique à l'égard de celle-ci, doit s'exprimer sur un mode *contradictoire* et dans la forme d'une *distorsion*. C'est aussi cette forme que présente la *sublimation* de l'œuvre d'art, et c'est ce qui la définit, dans sa négativité, dans son refus d'une synthèse harmonieuse, comme instance rédemptrice. En ce sens, elle relaie la fonction des « bouffons estropiés » qui

« exprimaient jadis le bonheur mélancolique d'une nature brisée » ; or, de cette dernière, on trouve un autre « pendant » dans les *derniers* spécimens vivants de telle espèce animale. On l'a compris, c'est décidément au titre de « voix qui n'existe que pour être brisée », en tant qu'elle transparaît, dans l'unité de la raison asservissante, sous une forme justement disloquée, que la nature affirme la nécessité du dépassement des progrès de la domination⁴¹.

- 25 Nous sommes désormais en mesure d'envisager plus rigoureusement ce dernier texte : j'y distinguerai trois parties. La première évoque directement le rapport de l'homme et de l'animal. Ainsi que le rappellera plus tard Derrida, l'anthropologie philosophique fonde l'essence de l'homme, et sa dignité, à partir du « manque de raison » qu'elle observe chez l'animal. Pour leur part, les auteurs ne nient pas que l'animal, dépourvu de la raison et du langage, ne peut transformer sa tristesse et sa souffrance en « résistance » ni, par suite, participer au « bonheur ». Mais ils s'attachent surtout à souligner que la frontière entre l'homme et l'animal, tracée de la sorte, n'autorisera pas uniquement l'exploitation concertée de la nature : elle sera fatalement réintroduite au sein même de l'humanité. C'est ainsi que la psychologie behaviouriste, appliquant les mêmes schèmes d'intelligibilité aux comportements humain et animal, prouve par le fait que l'homme est après tout le seul animal qui, totalement dépossédé du sens des formes et des produits de son activité, évolue « volontairement de façon (...) mécanique, (...) aveugle et automatique ». En ce sens, les conclusions qu'elle tire de ses « abominables » expériences sur les animaux s'appliquent non pas tant à l'animal libre qu'« à l'homme d'aujourd'hui », *i. e.* à l'homme réifié⁴². La seconde partie de cette esquisse s'intéresse encore au *report* de la frontière homme/animal au sein même de l'humanité, cette fois du point de vue de la femme. En tant que « monument vivant de temps révolus » – c'est-à-dire préindustriels –, la femme devient l'objet privilégié de l'oppression dès lors que les hommes décident de faire du « cosmos un immense territoire de chasse ». Dans le cadre de la civilisation bourgeoise, c'est en tant que représentante d'une nature dominée et satisfaite de sa domination que la femme découvre son rôle positif : le « cœur outragé devient sein aimant ». Si la femme exprime en cela la nature, c'est pour la retrouver sous la forme de son « antithèse ». Voilà pourquoi c'est sa soumission qu'il loue lorsque l'homme rationnel l'admire : c'est en fait la puissance destructrice de la raison qu'il révère en sa beauté (on pense à la femme bourgeoise évoquée par Horkheimer à la fin des années 20). La « jeune fille », culmination de « la femme moderne et puritaine », accepte avec zèle ce statut. En cela, elle est inférieure à la « mégère » dans laquelle s'entraînerait encore le reflet de « la femme opprimée » et « la grimace de la nature mutilée » : parce qu'elle « a au moins conservé son visage », les mesquines réprimandes de celle-ci « deviennent un signe d'humanité ». C'est l'occasion pour les auteurs de résumer d'une formule leur logique dialectique-critique : « La laideur devient une marque d'esprit ». Dans les conditions présentes, ce sont bien la distorsion et l'inachèvement qui seuls promettent l'accomplissement ; cette promesse est mensonge si elle ne s'exprime pas dans une forme dissonante ou brisée – sinon simiesque :

Dans ce borborygme, la solidarité de la femme avec la créature ne s'exprime pas tant dans les sociétés protectrices des animaux [lesquelles naissent à peu près au même moment que les « réserves naturelles », TB] que dans son intérêt pour (...) le pékinois dont la face déformée rappelle encore aujourd'hui (...) celle du bouffon dépassé par le progrès. Comme les protubérances de la bosse du bouffon, les traits du chien représentent la nature mutilée à une époque où l'industrie et la culture de masse ont déjà enseigné les méthodes scientifiques permettant d'arranger le corps des hommes et celui des animaux⁴³.

- 26 Mais une grave difficulté – c'est le troisième moment du texte – se profile ici. En tant que telle, la forme dissonante demeure indéterminée sur le plan normatif : elle n'est pas à l'abri d'un traitement politique réactionnaire. Le fascisme a ainsi su faire fond sur ces formes grimaçantes, mais « directement », « immédiatement », c'est-à-dire dans une dimension qui n'est plus symbolique, mais bien *réelle*. Dans un monde où « aucune duplication n'exprime plus la déformation », où le langage cesse d'exprimer pour se borner à calculer et à donner des ordres, la grimace se reconnaît à même le visage de l'homme torturé. Le rapport du fascisme à la nature – ici élevée, de nouveau, au rang de mythe, *mais pour être foulée aux pieds* – obéit à cette même logique de l'immédiateté qui, ignorant que le sens (critique) de la nature ne peut émerger que de la méditation approfondie de sa perte, choisit de se la donner comme présente, en tant qu'objet et emblème, tout à la fois, de la puissance aveugle :

À la base de l'intérêt que les fascistes manifestent pour les animaux, la nature et les enfants il y a leur volonté de persécution. La main qui caresse négligemment (...) la fourrure d'un animal signifie que cette main peut détruire (...). Pour les fascistes la nature n'est qu'ordure. Seule la force rusée qui survit a le droit de son côté. Elle est à son tour nature pure, tout le mécanisme sophistiqué de la société industrielle moderne n'est que nature qui se lacère. Il n'y a plus de medium susceptible d'exprimer cette contradiction. Tout s'accomplit avec le sérieux obstiné d'un monde d'où l'art, la pensée, la négativité ont disparu⁴⁴.

- 27 Résumons-nous. Le destin historique de la nature correspond à son absorption dans l'histoire de la raison comprise comme volonté de domination par le calcul et la manipulation : le pôle d'une différence qualitative disparaît à mesure qu'il devient objet d'un traitement purement quantitatif. Par conséquent, la raison social-historique, tant qu'elle poursuit ce destin, y compris au titre d'histoire culturelle, va toujours davantage s'identifier à un procès naturel au sens d'un processus aveugle de persévérance dans l'être indéterminé au point de vue de ses fins. De là que la fin devient « naturellement » le profit maximal et la recherche de ce dernier notre seconde nature en tant qu'êtres culturels. Le problème sera donc : assumer la perte sans retour d'une nature (ce que ne font ni le romantisme, ni le vitalisme ni, dans un tout autre ordre, le fascisme) dont la présence ne se fait plus sentir, comme de juste, que dans les produits mutilés de la raison ; mais aussi assumer en quelque sorte *la perte de cette perte* – négation de la négation : réconciliation ou rédemption – sur un mode qui ne peut être celui d'un retour à un état d'avant la perte (schème identitaire). Un tel programme ne peut être engagé qu'à partir d'une *critique du présent*. Ainsi, un individu, méditant la perte, peut être amené à refuser la seconde nature qui en résulte ; celui-ci « rappelle [alors] qu'il y a encore une voix qui n'existe que pour être brisée : c'est-à-dire qu'il y a encore de la nature (...) ». Partout où cette voix se fait entendre, même momentanément, interrompant leur chœur hurlant [le chœur des mensonges fascistes], se manifeste l'horreur qu'ils étouffaient et qui vit, comme dans chaque animal, même dans leurs cœurs rationalisés et brisés ».
- 28 La méditation de la perte renoue donc avec la nature elle-même (« comme dans chaque animal »). Mais ce renouement ne peut avoir lieu immédiatement, directement, avec la nature même dans son identité à soi. Cette nature-là est la nature fasciste, qui identifie volontiers sa propre barbarie au déchaînement par définition aveugle des forces naturelles : la nature, « comme modèle et comme fin (...) représente (...) le mensonge et la bestialité ». D'où l'intérêt de l'approcher de soi *dans la pensée*, sur le mode du souvenir ou de la *remémoration* : « Ce n'est que lorsqu'elle est reconnue pour ce qu'elle est, qu'elle devient aspiration de l'existence à la paix ». Mais la reconnaître « pour ce qu'elle est »,

qu'est-ce à dire, sinon la penser en tant que défigurée et perdue ? La remémoration est la rédemption, mais la perte de la perte ne dit pas le progrès d'une intégration synthétique supérieure, d'une « relève » : elle est au contraire la convocation dans la pensée de la perte elle-même. C'est seulement dans ce mouvement négatif, au fond *infigurable*, que la nature revêt le bel habit de l'utopie critique :

Le danger qui menace la pratique dominante et ses inéluctables alternatives n'est pas la nature – elle tend plutôt à coïncider avec elles –, le danger, c'est que la nature est remémorée⁴⁵.

- 29 Reste à comprendre *comment* la remémoration peut conduire à la réconciliation de l'homme et de l'animal quand on sait que la remémoration appartient encore à cet ordre du *logos* dont selon les auteurs l'animal est dépourvu. Comment l'animal, s'il ne distingue pas entre la « rêve » et « l'état de veille », peut-il participer de ce « réveil joyeux qui fait passer du cauchemar à la réalité »⁴⁶ ? Il est clair, au vu de ce qui précède, que *l'émancipation de l'animal sera le fait de l'homme* ; mais il n'est pas douteux que *l'émancipation de l'homme implique celle de l'animal* : ainsi leur réconciliation s'effectuera-telle par nécessité sur fond de logocentrisme. À dire vrai, c'est très précisément dans son insondable mutisme, dans sa souffrance et sa tristesse mêmes, qu'il appartient à l'animal de figurer ici et maintenant l'infigurable, soit la rédemption elle-même⁴⁷. L'extrait suivant permet de rassembler tout ce qui précède : on y voit à l'œuvre la dimension « immémoriale » d'une unité définitivement perdue de l'homme et de l'animal ; l'acte, proprement humain, de se remémorer, équivaut alors à lever le sortilège pesant aujourd'hui tant sur l'homme que sur l'animal ; synonyme d'apocalypse révolutionnaire (« la fin des temps »), il implique la modification, dans une direction inédite (sans doute générique), de l'essence historique de l'un et de l'autre :

Chaque animal fait penser à un désastre effroyable qui aurait eu lieu dans des temps immémoriaux. La légende exprime le pressentiment des hommes. Mais si le prince avait gardé sa raison de sorte qu'il pût exprimer sa douleur et être libéré ainsi par la fée, l'absence de raison condamne éternellement l'animal à habiter la forme qui est la sienne, à moins que l'homme qui faisait un avec lui dans le passé, trouve la formule de la délivrance fléchissant à la fin des temps le cœur de pierre de l'éternité⁴⁸.

- 30 Auteur marginal, mais apparenté à l'École de Francfort, Benjamin est le mieux à même de nous faire comprendre le sens de cette mystérieuse « formule de la délivrance ». Bien qu'élaborée entre le milieu des années 10 et 1940, sa pensée nous permettra aussi d'actualiser le propos en procédant à sa dramatisation. Admettra-t-on que notre actualité est dramatique, au moins dans la mesure où elle tend davantage à vérifier les constats posés par Marcuse (années 60) puis par F. Jameson (années 80) que certaines formulations de la *Dialektik der Aufklärung* (années 40) ? Il est plus difficile au jour d'aujourd'hui d'affirmer qu'« il y a encore de la nature » que de constater l'évidence, à savoir que « la nature s'en est allée »...

Que méditer la tristesse muette mène à l'idée de réconciliation (Benjamin I : de la fin des années 10 à la fin des années 30)

- 31 Par méthode, je suivrai ici Adorno quand il affirme que toute l'entreprise de Benjamin converge dans une « réconciliation avec le mythe » dont l'étape primordiale est une

« critique du mythe lui-même » en tant que « critique de la domination de la nature »⁴⁹. Cette proposition, je l'expliciterai en la rapportant à deux mots d'ordre à partir desquels, je crois, la pensée de Benjamin peut être reconstruite : là où croît le désert croît aussi ce qui sauve (Hölderlin) ; il faut toujours perdre son premier amour (Alain).

- 32 Repartons de la manière dont il envisage, en 1916, le mutisme et la tristesse de la nature. Méditant la Genèse, Benjamin relève que Dieu crée et connaît la nature en la nommant. Malgré son mutisme, il y a donc un *langage de l'être* : c'est à la langue adamique – « langage du langage » : *l'être du langage* – qu'il revient de retrouver le nom que Dieu a déposé sur les choses comme leur stigmatisme muet ; elle exprime de la sorte leur essence en révélant l'*essence de l'homme*. Cette harmonie est cependant rompue par le péché originel : commence alors selon Benjamin un « autre mutisme » et « la profonde tristesse de la nature », laquelle s'entend en un double sens. Si la nature pouvait parler, ce serait pour se plaindre de n'avoir pas part au langage ; mais peut-être se tait-elle à cause d'une tristesse plus profonde. Adorno et Horkheimer référaient la tristesse de l'animal au fait qu'« il est renfermé en lui-même et cependant exposé à l'extériorité »⁵⁰ : il n'en allait pas autrement selon Benjamin. La cause profonde de la tristesse de la nature et des bêtes est le pouvoir humain de nomination : l'homme « vit et parle » dans le but de délivrer la nature du silence, mais on conçoit que recevoir passivement un nom puisse être, déjà, le « pressentiment de la tristesse ». Pire encore, depuis la chute les choses n'héritent plus de leur *nom propre* : c'est dans « des centaines de langues humaines où le nom s'est déjà flétri, et qui cependant, selon la sentence de Dieu, connaissent le nom des choses » qu'elles sont désormais nommées et connues. En somme, la tristesse de la nature est due à son mutisme, mais le fondement de son mutisme et de sa tristesse est à chercher dans le fait d'être nommée à partir de simples *mots*, de mots trop humains, qui ignorent tout de la bienheureuse essence spirituelle du langage dans laquelle baignaient, à l'origine, l'homme, la nature et les bêtes : « L'essence linguistique de la tristesse » n'est autre que « la surdénomination »⁵¹. Tout l'enjeu est alors de trouver la « formule de la délivrance », celle qui appellerait « vraiment les choses par leur nom ».
- 33 Ici interviendrait la sentence d'Alain. C'est en effet une constante de la pensée de Benjamin : *l'origine* (pré-historique), à ses yeux, n'avait jamais été là. C'est seulement à *la fin* (de l'histoire de la culture, c'est-à-dire de la domination de la nature) qu'elle apparaît, précisément au moment de la rédemption (de l'ouverture d'une post-histoire) ; mais elle devient alors synonyme de *destruction* du continuum de l'histoire⁵². La rédemption n'est pas autre chose que le moment, apocalyptique ou révolutionnaire, du Jugement dernier, qui appelle certes une réconciliation avec l'origine, mais dans la forme de l'instauration d'un rapport absolument neuf, on le verra, entre l'histoire humaine et la nature elle-même. Dans le cadre théologique qui durant les années 10 est essentiellement celui de Benjamin, cela signifie que *le nom a toujours déjà été perdu*. En d'autres termes, la totalité immédiate du sens présente dans la bienheureuse intuition spirituelle du langage de l'être n'est en fait accessible que *depuis* sa chute dans le langage des mots : elle n'existe plus qu'éclatée dans cette langue du « jugement » qui fonde l'histoire de la culture humaine comme le lieu de la médiatisation et de la succession des significations. Il n'en reste pas moins que la restauration du nom demeurera pour Benjamin le modèle de la réconciliation⁵³ ; mais n'est-ce pas dire que celle-ci doit bien en quelque façon faire parler la nature, et dissiper sa tristesse ?
- 34 En suivant un bref instant les termes qui seront les siens dans les Thèses « Sur le concept d'histoire » (1940), j'avancerai ceci. Appeler les choses par leur nom, c'est ouvrir la

« porte étroite » qui permet au Messie de se faufiler et d'arrêter le temps mythique (homogène et vide) de l'histoire en faisant enfin droit aux souffrances de ceux qu'elle a dû vaincre et dominer (hommes et animaux) pour se constituer en tant qu'histoire des vainqueurs. Chaque fois qu'une image du passé – dans ce cas la nature comme ruine des ruines ou archi-ruine : disons le regard accablé de tel animal – vise un présent qui se reconnaît en elle, chaque fois que se font entendre « les “Nouvelles” éternellement neuves de l'histoire de la Création », soit sa « plainte incessante, éternellement renouvelée »⁵⁴ – en clair : la plainte d'un monde primitif (préindustriel) brisé par l'histoire dans son progrès continu : une réalité oubliée que conserverait le regard animal dans son pouvoir rédempteur –, alors, le présent devient cet instant, cette « expérience unique », où l'image du passé est arrachée au cours d'une histoire qui jusque-là ne lui conférait qu'un sens mythique ou conformiste (« ce n'est qu'un animal »). Or ce geste violent *permet et impose* qu'une signification *nouvelle* soit attribuée à cette image fragmentaire d'un passé immémorial. Le regard affligé d'un animal souffrant pourrait donc en ce sens constituer une sorte d'*image dialectique*, une des ces « images où s'entremêlent le neuf et l'ancien » et dans laquelle l'ancien, après tout, est toujours l'allégorie d'une société sans classe (pré- et post-historique). Pourtant, ainsi que le précise Benjamin, l'image dialectique n'est jamais qu'une « image de rêve » ; et l'on se souvient que l'animal, selon Adorno et Horkheimer, « ne sait rien du réveil joyeux qui fait passer du cauchemar à la réalité ». Comment pourrait-il dès lors contribuer au « réveil historique » qui se révèle être le véritable programme de la pensée dialectique lorsque celle-ci, consciente que « chaque époque ne rêve pas seulement la suivante » mais « tend aussi vers le réveil », passe au crible des « vestiges du monde rêvé » les « ruines » des « monuments de la bourgeoisie »⁵⁵ ?

- 35 L'image dialectique connaît au fond deux types possibles d'usage historico-politique. La première est celle de cette « dialectique au repos » dont le rejet baudelairien de la nature donne une idée. Le dégoût qu'éprouve Baudelaire pour la nature porte en quelque sorte à son comble le cauchemar de la réification capitaliste, jusqu'à y trouver – puisque là où croît le désert croît également ce qui sauve – la nécessité de son reversement dialectique, qu'il laisse cependant en suspens, « comme “un astre privé d'atmosphère” »⁵⁶. Dans cette perspective, les « monuments » de l'histoire culturelle bourgeoise apparaissent comme autant de natures mortes, ou moribondes, et privées de sens : elles chutent dans l'histoire naturelle. Mais, ce faisant, Baudelaire renoue dans le spleen avec l'idéal d'une nature perdue : n'épuisant certes pas par là le spleen, il met cependant en branle le pouvoir de remémoration, d'où naît le jeu des correspondances. C'est ici que Benjamin se sépare de Baudelaire. Ces correspondances idéales fixées en une image, il convient encore de les faire entrer en *tension* au sein même de l'histoire – il faut mettre en mouvement la dialectique historique de cette ambigüité. Or cette mise en mouvement ne peut qu'être le fait, selon Benjamin, de la pratique transformatrice du prolétariat, quand elle articule cette image à l'histoire qu'elle construit. Elle seule constitue le passé dans son image vraie, qui fracture pour un instant l'histoire et, au moment même où elle s'évanouit, rachète les souffrances du passé en révélant la charge utopique du présent.
- 36 Rapportons ce schéma au double problème de la critique de la domination de la nature et de la réconciliation avec le mythe. Penser le passé, c'est alors accepter que la pensée soit interrompue par la tristesse de la nature, c'est penser le moment, toujours déjà perdu, de sa bienheureuse union avec l'homme dans la révélation du nom ; c'est surtout penser l'histoire elle-même comme lieu de la perte et de la restauration éventuelle : c'est

soumettre la pensée historique à l'épreuve de la *Naturgeschichte*, le lieu même d'où s'enlève la pensée mythique. La temporalité qui caractérise la *physis* est un temps homogène déterminable sur un mode simplement quantitatif : c'est ainsi que la pensée la science (et la technique) moderne (fondée sur la physique mathématique). Ce temps est l'étoffe même de l'expérience moderne, et c'est ce qui décide selon Benjamin de sa pauvreté. On comprend par là que l'histoire de la culture moderne/bourgeoise, rivée à cette conception du temps, va fatalement réfléchir sur le mode de sa naturalisation et de sa mythification *sa propre historicité* – de là le cauchemar du temps de la production, que la multiplication des horloges dans les ateliers au début de l'ère industrielle résume d'un symbole. Le réveil, on l'a vu avec Baudelaire, nécessite une *astuce* : il s'agit de considérer les objets culturels du point de vue de leur mort, de l'éternité, *i. e.* en tant que chose de la nature. Le décalage entre historicité (culture) et éternité (nature) se fixe alors dans une image qui interrompt le cours de l'histoire culturelle en tant que celle-ci est devenue notre seconde nature. *C'est le moment de la critique du mythe*. Quant à celui de la réconciliation, s'il ne peut correspondre au retour à l'identique de la nature, il devra être envisagé avec une vraie souplesse dialectique : la chute dans l'histoire ne représente en effet pas seulement un *danger* (ce que l'histoire a effectivement démontré), elle représente aussi une *chance*, l'unique chance de dé-mythifier la nature comme l'histoire. Mais cela impliquera de renouer par et dans l'histoire elle-même avec la nature en tant que perdue. L'image dialectique de la nature ne doit pas demeurer dans le souvenir à l'état de fragment inarticulable, elle doit être intégrée dans une construction volontaire qui concerne le sens de l'histoire elle-même et le tout de la tradition. La critique du mythe impose en clair la réappropriation, dans et par la *praxis* du prolétariat, du développement des forces productives ; elle demeure cependant polarisée par une exigence, re-nommer la nature et l'histoire (de l'homme), les *désensorceler* d'une même formule, et c'est en cela qu'elle aboutira à la création d'un mythe critique.

- 37 Il faut aujourd'hui reconnaître que rien de tout cela n'a eu lieu. Les images dialectiques se font aussi rares que la nature, pour ne rien dire de leur possible mise en mouvement pratique. Pourtant, dès la fin des années 20, Benjamin nous avait prévenu : « Si l'élimination de la bourgeoisie n'est pas accomplie avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (...), alors tout est perdu⁵⁷ ». En ce sens, l'étude du messianisme benjaminien nous renvoie à un *échec philosophique* et à une *faillite historique*. Si l'on souhaite penser à nouveaux frais l'émancipation conjointe de l'homme et de l'animal et leur réconciliation, c'est sans doute ce double échec qu'il convient de méditer (ce qui suppose d'avoir renoncé à l'idée que ces textes recèleraient la formule enfin trouvée de la libération). Pour ce faire, pour comprendre, en particulier, que Benjamin échappe au « dualisme ontologique du mythe et de la réconciliation » en proposant une refonte de la pensée du sujet, et en quoi *c'est dans l'échec même de cette pensée que réside l'allégorie de notre émancipation*, il faut suivre un conseil d'Adorno et lire le dernier texte de *Sens Unique*⁵⁸.

De la nature, de la technique, de la rédemption utopique (Benjamin II : de la fin des années 20 aux années 30)

- 38 Le fragment intitulé « Vers le planétarium » s'ouvre par un geste baudelairien. C'est en cherchant « la doctrine de l'Antiquité » au sein de l'expérience moderne – et, dans ce cas, en ne l'y trouvant pas – que Benjamin peut spécifier la teneur en nouveauté de cette

dernière : « Rien ne distingue davantage l'homme antique de l'homme moderne que son abandon à une expérience cosmique que ce dernier connaît à peine ». Tout se joue, derechef, « au début des temps modernes ». Le programme accompli par ce que Benjamin nommait l'expérience de degré zéro, soit le concept d'expérience forgé par les Lumières⁵⁹, est en germe dès les tentatives d'un Kepler ou d'un Copernic : le primat conféré au schème de la vision annonce la maîtrise totale du cosmos dans le calcul. À l'inverse, c'est dans un *trouble* de la vision que l'Antiquité découvrait le lien de l'homme au cosmos : dans le trouble de l'ivresse, « par laquelle nous nous assurons seuls du plus proche et du plus lointain ». En d'autres termes, l'expérience moderne du cosmos consonne avec la destruction de ce que Benjamin appellera plus tard l'« aura » – « l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il » –, le propre de l'œuvre d'art avant que son unicité se perde dans les procédés de sa reproduction technique⁶⁰. Et il est vrai que la technique, d'un côté, « confisque définitivement l'image extérieure des choses, comme des billets de banque qui vont être retirés de la circulation »⁶¹. Elle fait chuter le cours de l'expérience et ne produit, à la fin, que des marchandises. Il faut comprendre quelle rupture introduit à cet égard la modernité dans l'histoire des sociétés : elle consacre la promotion de l'individu et la nécessité de son addition avec d'autres individus dans la forme non-organique de la *Gesellschaft*, qui n'est rien d'autre que la forme de la « physis que la technique organise pour cette humanité ». Or lorsque l'on sait que, dans des formations sociales antérieures (*i. e.* préindustrielles, « le monde de l'artisanat⁶² »), « l'homme ne peut communiquer en état d'ivresse avec le cosmos qu'en communauté », en tant que son identité est assurée par son insertion au sein d'une collectivité soudée par une même « économie morale » (*Gemeinschaft*), on comprend que, dans le monde moderne, « le contact entre elle [l'humanité] et le cosmos pren[ne] une forme nouvelle » :

C'est la marque de la menaçante confusion de la communauté moderne que de tenir cette expérience pour insignifiant qu'on peut écarter, et que de l'abandonner à l'individu, qui en fait un délire mystique lors des belles nuits étoilées.

- 39 Le propos de Benjamin est en fait double. À ses yeux, la fétichisation de la technique et la technophobie conduisent à des conséquences équivalentes : dans les deux cas, la technique est laissée à son sort – à sa « nature » : la dévastation de la nature – et rencontre d'elle-même la forme de son accomplissement dans une guerre de dimension planétaire. C'est le retour du refoulé – de l'expérience cosmique –, mais sur le mode du traumatisme absolu :

Elle s'impose de nouveau à chaque époque, et les peuples et les races lui échappent bien peu, comme on l'a vu, de la manière la plus terrifiante, lors de la dernière guerre, qui fut une tentative pour célébrer de nouvelles noces, encore inouïes, avec les puissances cosmiques. [...] Ces grandes fiançailles avec le cosmos s'accomplirent pour la première fois à l'échelle planétaire, c'est-à-dire dans l'esprit de la technique. Mais comme la soif des profits de la classe dominante comptait expier sur elle son dessein, la technique a trahi l'humanité et a transformé la couche nuptiale en un bain de sang.

- 40 Au-delà de tout fétichisme, il s'agira donc d'assumer la technique à la fois comme un danger et comme une chance. En ce qu'elle met définitivement à distance les puissances mythologiques dont l'expérience cosmique était jusque-là indissociable, elle est une chance ; le danger est qu'elle se renverse en un nouveau mythe (guerrier) ; ne pas la fétichiser, c'est enfin refuser de se laisser fasciner par sa dimension *créatrice*. Tel est en effet le ressort de la dialectique benjaminienne : si la technique peut tout détruire, voilà justement en quoi réside sa qualité : elle est l'allégorie et le ressort du retour révolutionnaire de l'origine⁶³. De là à opter pour une « politique du pire » (cf. Baudelaire)

il n'y a qu'un pas : Benjamin le franchira plus tard lorsqu'il fera le pari, au moins pour un moment, que l'aptitude à la destruction des forces productives promet l'éclosion d'une « beauté nouvelle »⁶⁴. S'il demeure ici en-deçà d'une telle proposition, il n'en avance pas moins l'idée qui restera toujours la sienne quant au rapport entre homme, nature et technique. D'un mot, « la technique (...) n'est pas domination de la nature, mais maîtrise du rapport entre la nature et l'humanité ». Plus exactement, la technique peut et doit devenir le levier d'une réconciliation réelle de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle, qui ne déboucherait pas sur une domination barbare de celle-ci par celle-là, et où l'une et l'autre ne serviraient plus aucune sorte de mythologie. Elles produiraient au contraire une forme de *mythe critique*, utopique et révolutionnaire.

- 41 Un texte déjà évoqué permet de préciser ce point décisif⁶⁵. Procédant à la critique des « Théories du fascisme allemand » (1930), Benjamin montre combien celles-ci manquent l'essence de la technique quand elles imaginent trouver en elle « la clé mystique » qui permettra « de résoudre immédiatement le mystère d'une nature comprise sur le mode idéaliste ». Le fascisme s'asservit par là et à la technique et à la nature. En ce qu'elle pervertirait le bel héroïsme de la guerre à l'ancienne celle-là devient un « fétiche du déclin », et voilà précisément ce qui libère la possibilité du plein déploiement de ses forces dans la guerre moderne. La nature est quant à elle identifiée – on se souvient d'Horkheimer et Adorno – à une force aveugle et mystérieuse dont la puissance fait l'objet d'un culte (le « sentiment de la nature ») par lequel le fascisme reconnaît en le méconnaissant son vrai maître, le « mystère économique ». *Mais, pour Benjamin, la technique n'est pas une « clé mystique » : elle est « une clé du bonheur »*. Tant que cela n'est pas compris, elle continuera de façonner « le visage apocalyptique de la nature » ; et *pourtant*, c'est à elle qu'il revient « d'utiliser et d'éclaircir » l'énigme de la nature. C'est bien à l'histoire des hommes, dès lors qu'ils la font consciemment, qu'il appartient d'infliger à la nature « le détour d'une organisation humaine » qui ne la dévoile pas à elle-même sans révéler du même coup à elle-même l'humanité. On l'a compris, c'est exactement en cela que consiste « le tour de prestidigitation marxiste » : pour le dire avec Benjamin, celui-ci cessera de réduire la nature « au silence » au moment même où il délivrera l'homme de l'« obscur sortilège runique » qui le conduit, sinon, à la guerre planétaire. On mesure la transformation qu'auront à subir dans cette perspective les forces productives, comme, par suite, le concept du travail qu'elles déterminent :

Tout cela illustre une forme de travail qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure d'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein⁶⁶.

- 42 C'est Fourier qui inspire cette réflexion à l'auteur, et il est vrai que l'on touche ici à la dimension indissociablement utopique et révolutionnaire de sa pensée. Il est en effet clair que cette transformation de la technique, qui entraîne celle de l'homme et de la nature – laquelle ne sera désormais plus réduite au silence...-, sera le fait de la *praxis* prolétarienne ou ne sera pas. Dans *Sens Unique*, le prolétariat était déjà l'unique dépositaire du nom oublié :

Le frisson qui accompagne une authentique expérience cosmique n'est pas nécessairement lié à ce minuscule fragment de la nature que nous avons l'habitude d'appeler « nature ». Lors des nuits d'anéantissement de la grande guerre les membres de l'humanité étaient ébranlés par un sentiment qui ressemblait à la béatitude des épileptiques. Et les révoltes qui suivirent cette guerre furent la première tentative pour se rendre maître de ce nouveau corps. C'est la puissance du prolétariat qui permet de mesurer les progrès de la guérison. Si la discipline de celui-ci ne maîtrise pas ce corps jusqu'à la moelle, aucun raisonnement pacifiste ne pourra le sauver.

- 43 L'insistance de Benjamin sur la question de la *discipline* et sur le thème du *corps* nous renvoie enfin à l'article qu'il consacre à peu près au même moment au surréalisme (1929). L'*expérience surréaliste* est louée notamment parce qu'elle ne tente pas de restaurer l'aura de l'œuvre d'art, mais procède à sa liquidation définitive. Pourtant, elle touche bien à une dimension antérieure au moment moderne, ainsi qu'en témoigne son intérêt pour certaines expériences-limites, l'ivresse en particulier. Interrogeant le devenir politique de cette expérience, Benjamin indique que celle-ci ne pourra se borner à « gagner à la révolution les forces de l'ivresse » : elle devra aussi contribuer à « la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution »⁶⁷. Le problème de l'ivresse réclame donc un traitement dialectique. Mais, dès à présent, l'importance politique du surréalisme se signale de ceci : il tient pour rien l'idée que l'art devrait être directement mis au service de la politique (réalisme socialiste). Il sait qu'avant le triomphe de la révolution il ne peut y avoir d'artistes prolétariens. Ce qui en revanche précipite la possibilité de cette victoire, c'est la création d'« un espace à cent pour cent tenu par l'image », une image qui n'admet pas d'être contemplée mais force à l'action politique. Benjamin estimera plus tard que le surréalisme, même s'il a sur ce point ouvert la voie, n'a finalement pas tenu ses promesses⁶⁸. Pour l'heure, c'est cependant lui qui permet déjà de comprendre en quoi pourrait consister la réconciliation de l'homme et de la nature dans et par la technique. En quelques phrases extrêmement suggestives, mais aussi fort énigmatiques, l'auteur avance alors que « l'espace d'images » est un « espace corporel », comme la collectivité, qui « aussi est de nature corporelle ». Or, pour cette dernière, la *physis* « s'organise en technique ». La question devient alors de savoir comment produire celle-ci « dans toute sa réalité politique », une question que je traduirai de la façon suivante : *comment révéler la physis à elle-même dans son propre langage par le truchement de l'homme ?* C'est ce que Benjamin ne précise pas, et pour cause, puisque la réponse à cette question n'existe *nulle part* avant l'essai de sa résolution pratique dans et par la transformation du monde. Reste cette extraordinaire utopie, qui nous requiert encore :

Lorsque le corps et l'espace d'images s'interpénétreront en elle [dans la collectivité] si profondément que toute tension révolutionnaire se transformera en innervation du corps collectif, toute innervation corporelle de la collectivité en décharge révolutionnaire, alors seulement la réalité sera parvenue à cet autodépassement qu'appelle le *Manifeste communiste*⁶⁹.

- 44 À cet instant, le surréalisme franchit « le seuil entre veille et sommeil » : équipé « d'un réveil qui sonne chaque minute pendant soixante secondes »⁷⁰, il figure la dissipation d'un cauchemar historique, il pousse du pied la « porte étroite » par laquelle se précipiteront les générations vaincues enfin rédimées – on ne s'étonnerait pas que les animaux eux-mêmes, eux qui ne savent rien, dit-on, du seuil de la veille et du sommeil, se mettent alors à parler... Car le réveil n'est rien d'autre que le moment de la *réconciliation avec le mythe*, laquelle s'ordonne, on le voit clairement dans l'extrait ci-dessus, à une forme de *mythe critique*. Adorno permet de préciser le sens de ce remarquable passage : « La réconciliation de l'homme avec la Création suppose la disparition de tous les être humains autonomes. Au cours d'un entretien, Benjamin n'accorda de valeur qu'au moi mystique (...). Pour lui, l'intériorité n'est pas seulement le refuge de l'étroitesse d'esprit et de la sombre présomption, mais encore le fantasme qui masque l'image virtuelle de l'homme ; il lui oppose toujours l'extériorité du corps »⁷¹.
- 45 Le salut de l'homme n'est ainsi pas séparable de la dissolution de l'instance subjective qui, dans l'intériorité du rapport qu'elle entretient avec elle-même, pose et constitue le tout

de la création comme un objet qu'elle entend soumettre et dominer. Dans les mots qui étaient antérieurement ceux de Benjamin, cette dissolution délivre « une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet d'objet », en fait « la sphère (...) originaire de la connaissance », qui n'est rien d'autre que le lieu du pur langage, de ce nom toujours déjà perdu⁷². On peut dès lors concevoir que le mythe critique-utopique benjaminien, le « réveil », concerne aussi l'animal qui, tant qu'il reçoit avec tristesse son nom dans les mots, demeure « refermé sur lui-même et cependant exposé à l'extériorité » (Horkheimer et Adorno). Tout ce qui précède convainc en effet que l'émancipation humaine ne peut faire fi de celle de la nature et de l'animal, *mais aussi* que cette émancipation ne modifie pas l'essence historique de l'homme sans transformer celle de l'animal. Dans l'espace du corps-image et du pur langage, qui demeure encore infigurable, l'animal pourrait enfin prétendre à sa part de bonheur. Actuellement, c'est son mutisme et sa souffrance mêmes qui figurent, par la négative, la rédemption ; quant à la compassion que nous éprouvons à son égard, elle est un motif qui pousse ici et maintenant à la lutte. Mais ce qui est clair, déjà, c'est que l'ouverture du lieu utopique, qui *renoue pour la première fois* avec la Création, ne fera pas l'économie du phénomène technique – il procédera plutôt à la complète refonte de son concept.

- 46 C'est alors que « les extrêmes se touchent » ; et que l'on s'avise que « la plus exacte technique peut donner à ses productions une valeur magique »⁷³. Allons plus loin : la critique du mythe se réconcilie avec celui-ci à la condition de sa profanation préalable, mais la forme de cette réconciliation prend elle-même une allure mythique (critique) à laquelle *la magie*, pourquoi pas, pourrait bien participer. Benjamin notait ailleurs que le conte constitue une première tentative historique « pour dissiper le cauchemar que le mythe faisait peser » sur la collectivité humaine ; un de ses effets remarquables est ainsi d'indiquer « que la nature ne se sait pas seulement liée au mythe, mais bien plus volontiers se rassemble autour de l'homme » ; plus exactement, « l'enchantement libérateur », dont il fait son thème, loin de mettre « la nature en jeu sur un mode mythique, (...) la désigne plutôt comme la complice de l'homme libéré »⁷⁴. Cette complicité réelle pourrait bien prendre une allure radicalement politique si la logique du conte trouvait les moyens de *passer à l'acte*. Ce passage ne peut s'effectuer que par un *saut*, il est « le saut du tigre dans le passé⁷⁵ », qui interrompt l'expérience de la modernité dans son essentielle pauvreté, qui suspend pour un instant (l'instant du plus grand danger, qui est aussi celui de l'unique chance) le cours de l'histoire et convoque sur la scène les morts vaincus du passé, hommes et animaux ressuscités, auxquels, pour la première fois, il est donné langage. La Russie n'a pas seulement réinventé le concept moderne de la Révolution, elle savait encore que la résurrection doit être comprise « comme un désensorcellement⁷⁶ ». Ressusciter, c'est en effet s'approprier cette « formule de la délivrance » qui n'apparaît qu'en un bref instant, au réveil, et qui risque bien de se perdre à jamais si nous succombons, une fois encore, aux maléfices du sommeil.

Qu'il y un temps pour conclure, qui peut aussi bien être celui du désespoir, et qu'il n'y a là rien de déprimant

- 47 Dans le cauchemar du monde désenchanté de la production, le sortilège qui pèse sur l'homme et l'animal transforme ceux-ci en prolétaires, tandis qu'il promet la destruction intégrale de la nature : il recouvre la parole du bruit des machines et coupe le souffle, il

ouvre l'infinie tristesse de la souffrance au travail à laquelle les bêtes n'échappent pas davantage que les hommes. Car la formule magique nous a échappé. Encore présente dans le demi-éveil des années 60, elle s'est dissipée au grand jour des années 80. En ce sens, la pensée critique et utopique de Benjamin nous renvoie à un échec historico-politique. « La préparation méthodique et disciplinaire » a manqué et l'ivresse de la dernière génération montée à l'assaut du vieux monde a finalement conduit, non à une troisième guerre mondiale, mais à une gueule de bois d'envergure planétaire. L'importance de la pensée de Benjamin dans et pour les luttes des années 60 (en Allemagne et en Italie en particulier) incite finalement à interroger celle-ci comme un témoignage privilégié, d'une infinie richesse, de la faillite des utopies du 20^e siècle. Cela ne signifie pas que cette pensée – ou celles d'Adorno, d'Horkheimer et de Marcuse – n'ait plus rien à nous dire ni, d'ailleurs, qu'il faille abandonner, dans la pensée, l'horizon critique de l'utopie émancipatrice. Seulement qu'il convient avant tout de réfléchir l'échec, ce qui appelle, sans doute, un *travail de deuil* authentique. On se souvient que Benjamin, dans *Sens Unique*, relevait que si la folie destructrice de la civilisation bourgeoise n'était pas brisée avant un certain seuil, « alors tout est perdu ». Mais le seuil depuis lors a été cent fois franchi... Dans le même ouvrage, l'auteur s'étonnait que nombre de ses compatriotes usent d'un lieu commun que nous connaissons bien – « ça ne peut plus continuer ainsi » – et affichent par là discrètement l'espoir que les choses puissent effectivement aller autrement. À ceux-là, il opposait le mutisme de l'individu « qui ne laisse échapper aucune plainte », tant il sait que « le salut » ne réside nulle part ailleurs qu'à l'extrême bout du désespoir, au lieu même de la catastrophe, au lieu de la perte sans retour⁷⁷. Il est vrai que c'est « pour les désespérés seulement [que] nous fut donné l'espoir » : quelque chose comme « la grande chance du vaincu » doit bien exister⁷⁸. Adorno y insistera, chez Benjamin la tristesse devient « l'allégorie ultime », elle est l'« allégorie de la rédemption », c'est elle qui dit « la fidélité au bonheur refusé » tout comme l'espoir même – « sous forme réfractée »⁷⁹. Et c'est en cela que l'affliction sans mot de l'animal vaut déjà comme allégorie de la rédemption.

- 48 Mais il faut alors faire un pas supplémentaire. Comprendre que le désespoir est la seule forme allégorique possible que puisse prendre désormais le bonheur, lequel « exorcise l'histoire »⁸⁰, cela implique sans doute, pour nous, de commencer par désespérer de l'histoire elle-même en tant qu'histoire culturelle donnant sa forme à notre seconde nature. Pour le dire avec F. Jameson, il importe d'abord de désespérer du *texte* de la culture. La joie brève qui peut résulter de la rencontre avec telle forme culturelle oblitère encore le fait que celle-ci n'est après tout qu'un document de barbarie ; en épongeant les larmes de la tristesse, en recouvrant d'un voile l'abîme qui nous sépare de la rédemption – cet abîme qui seul pour l'instant la figure – *elle ne nous permet pas de suffisamment désespérer*. Il convient aussi, à cet égard, de désespérer de l'École de Francfort elle-même en tant que texte culturel, d'interroger l'échec historique des forces politiques qui s'en sont réclamées, enfin d'assumer le fait que ces forces sont irrémédiablement *perdues* pour nous. Nous ne découvrirons pas notre propre « force messianique » ailleurs que dans ce désespoir. Aussi est-ce *dans ses limites mêmes* que l'École de Francfort représente aujourd'hui encore un cadre légitime à partir duquel questionner la possibilité d'une émancipation conjointe de l'homme *et* de l'animal *dans et par* la transformation du travail. Lorsque le texte de la culture nous a suffisamment désespéré, il est temps d'interroger à nouveaux frais la matérialité des rapports sociaux et la forme que leur impose la logique capitaliste du travail. Avec et contre Marx, on posera alors que la destruction de cette

logique, si elle doit effectivement permettre à l'homme de briser l'essence historique-abstraite qui est la sienne (l'individu : l'intériorité) afin de rejoindre, dans la dimension du générique, l'espèce humaine (« les hommes en tant qu'espèce sont parvenus depuis des millénaires au terme de leur évolution ; mais l'humanité en tant qu'espèce est encore au début de la sienne »⁸¹), non seulement imposera la réinvention intégrale du sens même du travail, mais impliquera en outre, nécessairement, la transformation de l'essence historique-abstraite qui est celle de l'animal. Cette proposition, je l'entendrai pour conclure en un double sens, l'un matériel, l'autre allégorique.

- 49 La compassion perd toute vertu subversive si elle est détachée de l'idée de transformation radicale. De la même façon que la pensée politique n'avance pas d'un pouce tant qu'elle se représente l'homme comme objet passif des conditions qui lui sont faites, dans le travail notamment, on ne voit pas très bien quoi faire de l'animal si celui-ci est réduit au statut de victime exemplaire. La pensée humanitaire trouve son pendant dans la revendication du bien-être animal : l'une et l'autre entendent en effet rendre l'homme et l'animal conformes aux règles du travail qui les broie, et l'on ne s'étonnerait pas, eu égard au procès de prolétarianisation conjointe qu'endurent l'homme et l'animal, que les départements de « ressources animales » jouxtent sous peu ceux dévolus au « bien-être humain ». Mais ce que montre au contraire l'observation des conditions actuelles de travail, c'est ce que des groupes intellectuels et militants tels que *Socialisme ou Barbarie* ou les *Quaderni Rossi* savaient de longue date. Le raisonnement, qui au départ vaut évidemment pour le seul homme au travail, peut bien être transposé à sa relation avec l'animal : l'être-marchandise quoique sensible qui est commun à l'homme et à l'animal introduit un paradoxe, sinon une contradiction, au sein même des lieux de production. C'est ainsi que l'homme, réduit au statut de marchandise, traite avec des animaux certes réduits au même statut, mais sans que cette réduction puisse dans un cas ou dans l'autre être intégralement accomplie. Il est continuellement demandé à l'homme, au moment où il est traité en tant que chose, d'une part de faire fond sur des ressources et des qualités qui ne sont certes pas celles d'une chose (intelligence et sensibilité, créativité, etc.) ; et bien souvent, d'autre part, d'entrer en commerce avec d'autres formes, désignées comme marchandises alors même qu'elles respirent et, d'une façon générale, témoignent qu'elles sont autre chose qu'une simple chose – qualité qui leur est d'ailleurs régulièrement reconnue, mais sur un mode implicite, dans le travail. On dira donc que l'homme, l'être-marchandise conscient de lui-même, contredit toujours de l'intérieur le procès de travail ; et qu'en cela il peut quelquefois devenir le complice de cette autre marchandise qui, au titre de force de travail ou de simple « minéral de viande », n'a d'usage dans le travail qu'en tant que vivante, *i. e.* sensible. La relation que l'homme entretient avec l'animal dans le travail aliéné pourrait aussi bien dévoiler en l'animal tout autre chose qu'un instrument passif, la victime silencieuse des rapports de production.
- 50 Ceci inciterait à reprendre sur une autre base les motifs de la tristesse et du mutisme de l'animal. Comment finalement comprendre l'idée que cette tristesse est déjà l'allégorie de notre rédemption ? J'incline à penser que la raison pour laquelle l'animal se tait obstinément, aujourd'hui, pourrait n'être pas aussi mystérieuse qu'on le croit : n'est-ce pas simplement que nous avons laissé échapper la formule historico-politique qui aurait dû permettre – souvenons-nous de Benjamin – d'exorciser l'histoire et de rendre la parole à la nature ? Le regard de tel animal n'est pas triste parce qu'il bute sur la limite du langage : mais parce que nous parlons trop, que nous comblons des paroles vides du bavardage notre incapacité à inventer « la formule de la délivrance ». Si l'animal se tait,

c'est parce que nous babillons sans cesse⁸². S'il a choisi, pour l'instant, de se tenir coi, c'est dans la mesure où il attend patiemment que nous retrouvions la formule qui désensorcelle, celle qui fait parler les morts et les vivants en les appelant par leur nom. « J'ai toujours parlé, mais tu ne pouvais pas m'entendre »⁸³... L'animal allégorie de la rédemption, c'est l'animal qui ne se situe pas en-deçà du langage, mais au-delà des mots. Son vœu de silence ne sera rompu que lorsque nous aurons retrouvé la formule d'une émancipation qui d'ailleurs l'implique, et à la suite de laquelle il entend bien entamer, dans le jeu et dans le travail, l'un et l'autre profondément transformés, son dialogue avec l'humain. Il sera alors temps de l'interroger sur les conditions d'une vie bonne, comme sur celles d'une mort digne. Je fais le pari qu'un tel animal ne trouvera pas dans tous les cas contradictoire qu'une vie bonne trouve sa conclusion dans l'estomac d'un homme.

NOTES

1. C. D. Simak, *Demain les chiens*, trad. fr. de J. Rosenthal, Paris, J'ai lu, 2009, p. 160.
2. W. Benjamin, « Franz Kafka », trad. fr. de M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2011, p. 442.
3. Voir J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2011. Je suis revenu plus sérieusement sur ce point dans Th. Bolmain, « Le mutisme comme phénomène. Une lecture de L'Animal que donc je suis », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X, 11, 2014 (Actes 7), p. 120-150.
4. Voir P. Singer, *La libération animale*, trad. fr. de L. Rousselle, Paris, Payot, 2012. Voir la mise au point de S. Haber, « Les apories de la libération animale : Peter Singer et ses critiques », in *Philosophique*, n° 4, 2001, p. 47-69.
5. Voir F. Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2007.
6. Voir les précieux travaux de J. Porcher, notamment le livre de synthèse *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011.
7. Voir É. Baratay, *Bêtes de somme. Des animaux au service des hommes*, Paris, Gallimard, 2011.
8. W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand », trad. fr. de P. Rusch, in *Œuvres II*, op. cit., p. 202, 215.
9. Voir le livre stimulant de D. Lestel, *Apologie du carnivore*, Paris, Fayard, 2011.
10. Je joue ici du titre de l'entretien de J. Derrida avec J.-L. Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Paris, Galilée, 2002, p. 269-308.
11. É. De Fontenay, « L'impropre », in *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 49. La notion d'« anthropologie négative » définit du reste l'orientation de certaines productions de la Théorie Critique : voir sur ce point M. Jay, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort (1923-1950)*, trad. fr. de E. E. Moreno, A. Spiquel, Paris, Payot, 2013, p. 76 notamment.
12. Sur tout ceci, voir É. De Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Seuil, 2013, p. 22, 26, 1022.
13. M. Horkheimer, *Crépuscule. Notes en Allemagne (1926-1931)*, trad. fr. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot, 2013, p. 35, 82.
14. Voir W. Benjamin, « Contre un chef d'œuvre », trad. fr. de P. Rusch, in *Œuvres II*, op. cit., p. 225 et « Sur le concept d'histoire », trad. fr. de M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Folio, 2010, p. 432.
15. M. Horkheimer, *Crépuscule*, op. cit., p. 83.

16. Voir J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 2008, p. 70 : « Ce carnivore distingué mange un "châteaubriand", étrange objet portant le nom d'un écrivain et sculpté dans une matière indéfinissable, mais il refuse (curiosité *malsaine*) d'aller aux abattoirs. S'il y va, l'abattoir surgit dans le monde bourgeois en pleine lumière : il existe, le châteaubriand est de la viande d'animal mort. Mais il est *mieux* que les abattoirs restent à l'extérieur de la société, cachés, dans cette zone obscure où le Pour-soi même est parent de l'En-soi : les tueurs de bestiaux sont des "brutes", des consciences obscures qui ne dominent pas le phénomène ; l'abattoir est à la lisière de la nuit, qu'il y reste. Le gentleman carnivore serait *complice* si par son savoir le châtiment se transformait en chair morte sous les yeux de ses convives ».
17. M. Horkheimer, *Crépuscule*, *op. cit.*, p. 129.
18. *Ibid.*, p. 110.
19. *Ibid.*, p. 62, 109.
20. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 436-437.
21. C'est ce qu'H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. fr. de M. Wittig, Paris, Minuit, 2012, p. 90-91, avance ici par la négative : « Manifestement quand les villes, les autoroutes, les parcs nationaux remplacent les vallées et les forêts, quand les hors-bords sillonnent les lacs, quand les avions traversent les nuages, ces espaces perdent alors leur caractère de réalité qualitativement différente, ce ne sont plus des espaces de contradiction ».
22. Voir F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. fr. de F. Nevoltry, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts de Paris, 2011, p. 6-7, qui représente sur ce point comme sur d'autres l'achèvement de la Théorie Critique : « Dans le modernisme (...) subsistent encore quelques zones résiduelles de "nature" ou d'"être", du vieux, du plus ancien, de l'archaïque ; la culture parvient encore à exercer un effet sur cette nature et œuvre à transformer ce "réfèrent". Le postmodernisme est donc ce que vous obtenez quand le processus de modernisation est achevé et que la nature s'en allée pour de bon. C'est un monde plus pleinement humain que l'ancien, mais un monde dans lequel la "culture" est devenue une véritable "seconde nature" ». Comme le corps, l'argent ou l'État, la nature devient ainsi un *texte* parmi d'autres.
23. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, trad. fr. d'É. Kaufholz, Paris, Gallimard, p. 18, 38.
24. *Ibid.*, 54-55.
25. *Ibid.*, p. 15, 17.
26. *Ibid.*, p. 55, 56.
27. *Ibid.*, p. 269.
28. W. Benjamin, « Sur le langage humain et sur le langage en général », trad. fr. de M. de Gandillac et R. Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 163.
29. É. De Fontenay, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 1024.
30. *Ibid.*, p. 1023.
31. Sur tout ceci, T. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. d'É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2010, p. 156-157 (§74).
32. Voir notamment K. Thomas, *Dans le jardin de la nature*, trad. fr. de C. Malamoud, Paris, Gallimard, 1988. Pour un traitement polémique de ce thème, voir B. Charbonneau, *Le Jardin de Babylone*, Paris, Éd. des Nuisances, 2002.
33. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 211 (§100).
34. *Ibid.*, p. 142 (§68).
35. *Ibid.*, p. 158 (§74).
36. M. Jay, *L'Imagination dialectique*, *op. cit.*, p. 300-301.
37. Je suis ici l'excellente synthèse de P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 2001, p. 27, 78, 25. Voir aussi le chapitre « Genèse de la théorie critique » dans M. Jay, *L'Imagination dialectique*, *op. cit.*, p. 59-107.

38. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 55.
39. W. Benjamin, « Franz Kafka », op. cit., p. 441, 448 et « Histoire littéraire et science de la littérature », trad. fr. de M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres II*, op. cit., p. 280.
40. W. Benjamin, « Sur le pouvoir d'imitation », trad. fr. de M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres II*, op. cit., p. 360 et « Sur le concept d'histoire », op. cit., p. 429.
41. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La Dialectique des Lumières*, op. cit., p. 272, 274, 277.
42. *Ibid.*, p. 268-270.
43. *Ibid.*, p. 270-273. Sur le thème suggestif de la « jeune fille », voir également p. 149 sq.
44. *Ibid.*, p. 274-276.
45. *Ibid.*, p. 277.
46. *Ibid.*, p. 270.
47. É. De Fontenay, *Le Silence des bêtes*, op. cit., p. 1029.
48. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 270.
49. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », in *Sur Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 2001, p. 17. Privilégier l'interprétation d'Adorno implique il est vrai d'ignorer d'autres dimensions de la pensée de Benjamin – celles, disons, qui le rapprochent davantage de Brecht – pour, finalement, penser le schème de la réconciliation en rapport avec un « mythe critique » d'inspiration surréaliste (*infra*, § 7). Mais s'il est exagéré de dire qu'avec Benjamin « la philosophie ne devait pas seulement rejoindre le surréalisme mais devenir elle-même surréaliste » (*ibidem*, p. 26), il peut cependant être légitime, dans le contexte qui est le mien, de mettre l'accent sur ce que l'auteur entendait hériter, de façon critique, de la tentative surréaliste. Fortement marqué par l'esquisse d'une « mythologie moderne » (Aragon), Benjamin tentera progressivement de s'en détourner autant que cela lui était possible : plutôt que de ruptures dans sa pensée, on parlera de tendances concurrentes. Retenons que Benjamin a assez tôt considéré que la mythologie onirique surréaliste devait trouver le lieu de son dépassement loin du monde des rêves, dans la pratique historico-politique d'un « réveil » prolétarien (voir G. Raulet, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997, p. 12 sq.). Aussi, si la tendance « mythe critique » oriente les pages suivantes, on évitera d'en tirer la conclusion que la pensée de la transformation social-historique avancée par l'auteur s'ordonne *in fine* à l'idée d'une instantanéité magique sinon mystique, d'une absolue fulgurance vouée à rester incompréhensible ; le messianisme de Benjamin n'empêche pas que cette transformation soit rationnellement comprise et volontairement construite, maîtrisée – en d'autres termes que la fulgurance de l'instant (dans le souvenir) doive être méthodiquement articulée à la logique historique et trans-générationnelle où elle s'inscrit (la tradition). On ne tranchera donc pas ici la question de savoir dans quelle mesure l'action doit demeurer pour Benjamin « la sœur du rêve ».
50. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, op. cit. p. 269.
51. Sur tout ceci, voir W. Benjamin, « Sur le langage humain et sur le langage en général », art. cit., p. 162-163.
52. Il faut penser ensemble l'extrait où W. Benjamin, « Karl Kraus », in *Œuvres II*, op. cit., p. 273, écrit que « ni la pureté ni le sacrifice n'ont triomphé du démon ; mais là où l'origine et la destruction se rejoignent, c'en est fait de la domination », et celui où il relève que « les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire » (« Sur le concept d'histoire », art. cit., p. 440).
53. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », op. cit., p. 21.
54. W. Benjamin, « Karl Kraus », art. cit., p. 242.
55. W. Benjamin, « Paris, capitale du XIX^e siècle », in *Œuvres III*, op. cit., p. 47, 66.
56. *Ibid.*, p. 66 et W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », in *Œuvres III*, op. cit., p. 390 (qui cite ici une formule des *Considérations inactuelles* de Nietzsche). Sur ce point, je suis G. Raulet, *Le Caractère destructeur*, op. cit., p. 166 sq.

57. W. Benjamin, *Sens Unique* précédé de *Une enfance berlinoise*, trad. fr. de J. Lacoste, Paris, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 2012, p. 194.
58. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », *op. cit.*, p. 21, 17. Sur tout ce qui suit, voir W. Benjamin, *Sens unique*, *op. cit.*, p. 226-229.
59. W. Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », in *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 181.
60. Voir notamment W. Benjamin, « Petite histoire de la photographie », in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 311.
61. W. Benjamin, « Kitsch onirique », in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 7-8.
62. Voir notamment W. Benjamin, « Le Conteur », in *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 150.
63. W. Benjamin, « Karl Kraus », *op. cit.*, p. 272.
64. W. Benjamin, « Le Conteur », *op. cit.*, p. 120.
65. Sur tout ce qui suit, voir W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand », *op. cit.*, p. 211-212, 215.
66. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 436. Dans un sens que je crois identique, voir H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 264 : « La réduction esthétique s'inscrit dans la transformation technologique de la nature quand elle réussit, et à condition qu'elle réussisse, à associer la maîtrise et la libération, à orienter la maîtrise vers la libération. Dans ce cas, vaincre la résistance de la nature, c'est réduire l'aveuglement, la férocité et la fertilité de la nature – cela implique également qu'il faut réduire la férocité de l'homme contre la nature ».
67. W. Benjamin, « Le Surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne », in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 130.
68. Voir W. Benjamin, « La position sociale actuelle de l'écrivain français », in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 402 sq. Benjamin, je l'ai suggéré, ne restera en effet pas rivé à la figure surréaliste, encore trop mythologique, ou ensommeillée, du « mythe critique » tel que je l'envisage ici. Ainsi que le suggèrent dans les Thèses la mention de Fourier ou l'usage de la notion de « choc », le thème final de la rédemption procède en fait au dépassement dialectique de cette figure dans un cadre résolument messianique et matérialiste : il ne procède pas à sa suppression sans en conserver un élément (l'instantanéité du choc), qui reçoit alors une signification nouvelle.
69. W. Benjamin, « Le Surréalisme », *op. cit.*, p. 133, 134.
70. *Ibid.*, p. 115, 134.
71. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », *op. cit.*, p. 21.
72. W. Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *op. cit.*, p. 187, 193.
73. W. Benjamin, « Petite histoire de la photographie », *op. cit.*, p. 300.
74. W. Benjamin, « Le Conteur », *op. cit.*, p. 141. Voir aussi G. Agamben, *Enfance et histoire*, trad. fr. d'Y. Hersant, Paris, Payot, 2000, p. 82.
75. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 439.
76. W. Benjamin, « Le Conteur », *op. cit.*, p. 142.
77. W. Benjamin, *Sens Unique*, *op. cit.*, p. 152-154.
78. W. Benjamin, « Les Affinités électives de Goethe », in *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 395 et « Théories du fascisme allemand », *op. cit.*, p. 205.
79. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », *op. cit.*, p. 12, 29.
80. W. Benjamin, « Histoire littéraire et science de la littérature », *op. cit.*, p. 282.
81. W. Benjamin, *Sens Unique*, *op. cit.*, p. 154.
82. Suivant une suggestion d'A. Cavazzini – je le signale pour finir non sans plaisir : les deux derniers paragraphes de cet article dialoguent avec le bel épilogue de son ouvrage *Enquête ouvrière et théorie critique*, Liège, PULg, 2013, p. 153-157 –, on peut bien dire que ce « babillage » renvoie en particulier au discours aujourd'hui trop souvent dérisoire et superflu de l'intellectuel. Ceci pourrait inciter à réinterroger la manière dont l'École de Francfort envisageait le rapport entre discours théorique et activité pratique. On sait en tout cas que le discours, ici, ne vaut jamais sur le seul plan du diagnostic : il entend encore pousser à une action concertée qui, sans

préjuger de ses conséquences, s'essaie au moins à maîtriser ses conditions initiales. À la suite de T. W. Adorno, « Résignation », in *Tumultes*, n° 17-18, 2002, p. 173-178, on distinguera alors entre « activité » et « pseudo-activité ». Cette dernière est typique des moments historiques où l'« on se cramponne à l'action à cause de son impossibilité » : lorsque l'on hypostasie immédiatement le moment de la *praxis*, toute réflexion théorique doit apparaître comme réactionnaire, tant elle manquerait et le sens et le rythme de l'histoire. Mais c'est alors, selon Adorno, que « la subordination de la théorie à la *praxis* tombe au service d'une nouvelle oppression ». C'est à cela qu'il oppose, dans ce texte testamentaire, l'autonomie souveraine de *l'activité de la pensée* : dans sa nécessaire médiateté, celle-ci renonce au fantasme que la société administrée aurait conservé quelques « enclaves d'immédiateté » ; dans l'épreuve de son impuissance et de son échec, elle découvre la dimension inassouvissable de son désir de transformation ; comme telle, elle renonce à se payer de mots et, malgré les apparences, à se résigner. Quand « aucune forme plus élevée de la société n'est visible (...) ce qui se donne l'allure d'être à portée de main a quelque chose de régressif » ; c'est pourquoi, à l'inverse, « la pensée est bonheur, même encore là où elle détermine le malheur : en l'exprimant ». Autrement dit, renoncer à la pseudo-activité, ce ne sera pas céder à l'inaction, ce ne sera pas, dans les termes de l'allégorie développée ici, opter pour l'intuition mystique du silence. Penser, comme le dit Adorno, c'est chercher l'issue sans prescrire la solution : *c'est débattre à quelques uns des moyens concrets à notre disposition pour neutraliser le bavardage sans pour autant se taire*. Désespérer, sur le plan théorique, de la culture, et, sur le plan pratique, de la politique, voilà ce qui impose d'abord et avant tout de repenser le rôle et la fonction de l'intellectuel. La première question à envisager pourrait alors être la suivante : quelles modalités matérielles d'organisation favorisent ici et maintenant la production, par *n'importe qui*, d'un savoir critique foncièrement transindividuel (transversal à tout « individu-intellectuel »), et qui ne ferait cependant pas l'économie du point de vue sensible au fondement de toute forme de savoir, l'ambition de « considérer chaque chose à partir de soi, choisi comme centre du monde » ?

83. C. D. Simak, *Demain les chiens*, op. cit., p. 143.

RÉSUMÉS

Cet article, qui consiste en une lecture de textes de Horkheimer, de Adorno et Horkheimer, enfin de Benjamin, synthétise les propositions de l'École de Francfort quant au problème de la relation homme/animal et, plus généralement, quant à la question des rapports nature/technique. Convaincu que la formulation d'une réponse éventuelle à la « question animale » est entièrement suspendue à la transformation radicale du mode d'institution du sujet « homme » et du sujet « animal » ; avec les seuls moyens de la théorie, l'auteur montre que, en attendant, l'unique cadre où poser légitimement ladite question est celui d'une critique théorique et pratique du concept et de la réalité capitalistes du travail, milieu au sein duquel pourrait à terme se décider l'utopie d'une libération conjointe de l'homme et de l'animal, comme authentique renversement de leur prolétarianisation conjointe.

INDEX

Index chronologique : années 1920-2010

Thèmes : anthropologie, philosophie politique, éthique, théorie critique, philosophie allemande

Index géographique : Allemagne

Mots-clés : théorie critique, dialectique négative, animalité, nature/technique, mythologie/
utopie, réconciliation

AUTEUR

THOMAS BOLMAIN

Docteur en philosophie de l'Université de Liège (2011), Th. Bolmain (tbolmain@ulg.ac.be) est Chargé de recherches au F.R.S.-FNRS. Ses recherches portent principalement sur la postérité des pensées critique (kantisme) et dialectique (hégélo-marxisme) du point de vue de la philosophie française de l'après-guerre : pour l'heure, il s'emploie plus spécialement à questionner réciproquement l'École de Francfort, Foucault et Sartre.