

**Pensée et non-pensée selon
H. Arendt et T. W. Adorno**
Réflexions sur la question du mal

Géraldine Muhlmann

Institut d'Etudes Politiques de Lyon
Université Lumière-Lyon II

Arendt et Adorno ne s'appréciaient guère. Mais sans doute est-ce dans leurs histoires personnelles plus que dans leurs textes qu'il faut chercher les raisons de cette intense hostilité.

Hannah Arendt reprochait à Theodor W. Adorno — « l'un des êtres les plus abjects que je connaisse », écrivait-elle à Jaspers¹ —, d'utiliser à des fins peu glorieuses le lynchage intellectuel de Heidegger en Allemagne après la guerre : ne cherchait-il pas à faire oublier sa propre lâcheté, lui qui avait essayé d'amadouer les Nazis par l'emprunt du nom de sa mère non-juive, Adorno, en remplacement de son patronyme juif Wiesengrund ? Arendt reconnaissait que « ce Wiesengrund ne

1. Hannah Arendt à Gertrud et Karl Jaspers, Chicago, 18 Avril 1966, in H. Arendt / K. Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, traduit de l'allemand par E. Kaufholz-Messmer, Paris : éditions Payot, Rivages, 1995, lettre n° 395, p. 837.

manqu [ait] pas de talent »², et aussi qu'il était un véritable disciple de Walter Benjamin. Mais il n'avait jamais été à la hauteur de l'amitié que ce dernier lui avait portée³. Benjamin, l'ami des années parisiennes d'Arendt, était selon elle le seul penseur de l'École de Francfort dont l'originalité fût réellement visionnaire, irréductible à ce « lot de farfelus »⁴. Tous ces marxistes hétérodoxes demeuraient à ses yeux trop prisonniers de leur rapport à Marx pour être vraiment des esprits libres. L'ampleur de leur critique du marxisme, notamment dans la période de la « constellation Adorno-Horkheimer » (Miguel Abensour⁵), elle ne semble pas l'avoir mesurée, de même qu'elle paraît avoir ignoré leurs analyses des tendances « totalisantes », « réificatrices »⁶, du rationalisme. Des analyses si proches pourtant de sa propre réflexion sur l'idéologie.

Adorno et Horkheimer rendaient bien à Arendt son mépris, comme sa mauvaise foi. En elle, qui pourtant refusait l'appellation de « philosophe », ils voyaient avant tout une philosophe phénoménologue, profondément marquée par l'œuvre de son maître Martin Heidegger, autrement dit la descendante d'une lignée si odieuse qu'ils se sentaient autorisés à ignorer la portée critique de l'œuvre arendtienne à l'égard de cette lignée même. Ni les textes d'Arendt sur le totalitarisme, ni ses analyses de la *vita activa*, ni sa réflexion sur la « vie de l'esprit » ne semblent avoir éveillé la sympathie de Horkheimer et Adorno, qui travaillaient pourtant sur des sujets proches, voire

2. *Ibid.*

3. Arendt n'a jamais pardonné à Adorno, en particulier, d'avoir refusé à New York, en novembre 1938, la première version du manuscrit sur Baudelaire que Benjamin lui avait envoyée, depuis Paris où il était sans ressources. Elle fait référence à cet événement dans son essai « Walter Benjamin », in H. Arendt, *Vies politiques, (Men in Dark Times, 1955)*, traduit de l'allemand par P. Lévy et A. Oppenheimer-Faure, Gallimard, 1974, p. 265.

4. H. Arendt, « Walter Benjamin », in *Vies politiques, op. cit.*, p. 258.

5. M. Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil? », postface à l'ouvrage de M. JAY, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950*, traduit de l'américain par E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris : Payot, 1977, p.p. 417-337, expression utilisée page 419.

6. Le concept de « réification », qui a profondément inspiré la Théorie critique, a été formulé par G. Lukacs dans *Histoire et conscience de classe*, (Berlin, 1923), traduit par K. Axelos et J. Bois, Paris : éditions de Minuit, 1960.

identiques : la nature de l'idéologie, la technicisation de la politique, la production du conformisme, le statut et la possibilité de la pensée individuelle critique dans la société de masse.

Hostilités personnelles et traditions philosophiques distinctes semblent donc avoir tissé une cloison étanche entre des penseurs pourtant proches par leurs itinéraires — juifs allemands en exil aux Etats-Unis —, leurs interrogations — comment penser la « catastrophe »⁷, comment penser la politique après le totalitarisme génocidaire ? — et leur souci de prendre leurs distances à l'égard de leurs maîtres respectifs. A se demander si leur mutuelle détestation ne trouve pas sa source en partie dans cette proximité de parcours. Il y aurait beaucoup à dire sur l'état d'exilé et sur la manière dont se construit dans l'exil le rapport au passé. Le passé était pour ces penseurs à la fois le référent commun et la pomme de discorde, ce qui faisait d'eux un groupe et ce qui constituait l'histoire individuelle de chacun, ce qu'il fallait penser pour soi et pour tous en même temps. La mission était sûrement trop lourde pour être vécue paisiblement.

Quoi qu'il en soit, au-delà des tensions et des querelles, on perçoit des affinités profondes entre la pensée d'Arendt et la Théorie critique, notamment l'œuvre d'Adorno. Chez Adorno et Arendt se déploie en particulier un mouvement philosophique qui vise, *à partir du problème du mal, à repenser l'activité de penser*. Pour l'un et l'autre, l'existence et donc désormais la possibilité avérée du meurtre de masse, froidement et systématiquement accompli, au nom d'une logique qui a su se faire adopter par les esprits même les plus cultivés, les plus raffinés d'Europe, cet événement interroge en profondeur l'activité de pensée, garde-fou introuvable. Si l'idéologie meurtrière n'a guère épargné, loin s'en faut, les « penseurs », serait-ce donc que la racine du mal est ailleurs, tout à fait

7. La désignation par Adorno des camps nazis par le mot « catastrophe » apparaît dans *Dialectique négative* (1966, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris : Payot, 1992, p. 283), et dans l'article « A quoi sert encore la philosophie ? », (in *Modèles critiques*, (1963), traduit de l'allemand par M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris : Payot, 1984, p.p. 11-24, expression citée p. 20).

indépendante de la faculté de penser, dont elle ne révèle que l'impuissance fondamentale ? Serait-elle logée dans l'obscurité des instincts, ou encore dans un malin génie qui aurait jeté son dévolu sur les hommes, « penseurs » compris ? Adorno et Arendt refusent tous deux ces hypothèses, dans lesquelles la pensée s'en tire à bon compte, victime toute pure, belle sans pouvoir ni responsabilité. Ce refus signifie qu'à la fois ils dédramatisent le mal, rapporté pour l'essentiel au fait d'une pensée démissionnaire, dénaturée en idéologie, et ils dédivinisent la résistance au mal puisque, toute fragile qu'elle soit, c'est l'humaine pensée qui demeure la seule arme contre son propre dévoiement.

S'il y a des différences entre les démarches arendtienne et adornienne, c'est donc à l'intérieur de ce mouvement commun que nous les relèverons, mouvement qui part de l'analyse de l'idéologie meurtrière pour interroger ensuite l'activité de penser et son rapport au monde où se jouent les actions humaines. Nous ne négligerons pas, ce faisant, les différences terminologiques et conceptuelles qui séparent les univers théoriques de ces deux penseurs. Ainsi le « monde » renvoie-t-il chez Arendt à ce monde commun où se joue ce qu'elle appelle la *vita activa* humaine, qui recoupe trois sortes d'activités, le travail, l'œuvre, l'action⁸ ; lorsqu'elle évoque le domaine de la pensée ou de la *vita contemplativa*, et ses liens à ce monde, c'est plus spécifiquement ses liens avec l'*action*, c'est-à-dire l'agir politique, qu'elle explore. A l'époque de la constellation Adorno-Horkheimer, la Théorie critique ne dispose guère quant à elle d'une théorie spécifique de l'agir politique, permettant de le différencier des autres pratiques : c'est donc toujours la *praxis* dans son ensemble qu'Adorno considère lorsqu'il évoque les enjeux pratiques de la pensée (entendue, comme chez Arendt, au sens large d'activité contemplative).

L'idéologie comme « absence de pensée » (Arendt)

8. Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (1958), traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris : Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

Dès *Les origines du totalitarisme*, Arendt établit une corrélation entre le mal qu'elle s'attache à décrire et une sorte de maladie de la pensée. Dans le chapitre IV de son troisième volume, *Le système totalitaire*, elle définit la terreur comme la « nature » du régime totalitaire. Fidèle à la méthode de Montesquieu, elle cherche, outre cette « nature », le « principe » qui, dans un tel régime, guide les actions des individus. C'est, dit-elle, « l'idéologie », définie comme la « logique d'une idée », et qui consiste à « échanger la liberté inhérente à la faculté humaine de penser pour la camisole de la logique »⁹. Or, l'idéologie est clairement envisagée comme une dénaturation de la pensée : elle n'a que faire des idées qu'elle utilise, elle ne se soucie que de transformer chacune d'elles en « instrument d'explication »¹⁰, en « prémisses »¹¹ d'un déroulement logique.¹²

Aussi Arendt considère-t-elle que l'idéologisation d'un individu est une chose tout à fait différente d'un processus qui viserait à lui inculquer, à proprement parler, des *convictions*. Des convictions impliqueraient un attachement au contenu de certaines idées, autrement dit une *pensée*. L'idéologisation vise bien plutôt à « détruire la faculté d'en former aucune [aucune conviction] »¹³, c'est-à-dire à substituer à l'activité de penser une « tyrannie de la logique »¹⁴ de cette sorte : « Vous ne pouvez pas poser A sans poser B et C et ainsi de suite, jusqu'à la fin de l'alphabet du meurtre. »¹⁵ Dans sa conférence « La nature du totalitarisme », donnée en 1954 à la *New School for Social Research*, Arendt confirme sa définition de l'idéologie comme « logique d'une idée », ne consistant guère à *penser* l'idée de

9. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, (1951), traduit de l'américain par J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris : éditions du Seuil, 1972, p. 218.

10. *Ibid.*, p. 217.

11. *Ibid.*, p. 217.

12. « Le mot « race » dans racisme, déclare-t-elle à titre d'exemple, ne signifie aucunement une curiosité authentique au sujet des races humaines en tant que domaines d'exploration scientifique; il est une idée qui permet d'expliquer le mouvement de l'histoire comme un processus unique et cohérent. » (*ibid.*, p. 217).

13. *Ibid.*, p. 215.

14. *Ibid.*, p. 222.

15. *Ibid.*, p. 222.

départ, mais à exploiter sa capacité à engendrer des conséquences en chaîne qui emprisonnent les comportements : « Si l'on prend au sérieux l'affirmation que les Juifs, loin d'être simplement les ennemis des autres peuples, sont véritablement de la vermine, ainsi créés par nature et, partant, prédestinés à subir le même sort que les poux et les punaises, on a forgé un parfait alibi pour les exterminer. »¹⁶ Autrement dit, on ne peut pas, en toute « logique », ne pas les exterminer...

A cet égard, parce qu'elle détermine, fige les comportements, l'idéologie est plutôt un principe de non-action qu'un principe d'action. « Le totalitarisme, écrit Arendt, n'a ni le besoin ni l'usage de ceci [d'un principe d'action], puisqu'il veut précisément éliminer la faculté d'agir. »¹⁷ L'action, elle, exige un examen réel de ses motifs, qui est constitutif de la liberté fondamentale de l'agent et qui permet de lire dans cette action l'expression d'un « je ». Ceci disparaît sous l'emprise de l'idéologie. Ce qui apparaît donc, dès ces textes d'Arendt de 1951-54, c'est le lien entre destruction de la pensée et destruction de l'action. Un lien qui, cependant, reste encore à préciser.

C'est l'observation du comportement d'Adolf Eichmann, pendant son procès à Jérusalem en 1961 et à travers un certain nombre de documents mis à la disposition des journalistes¹⁸, qui conduit Arendt à interpréter le mal plus directement encore comme le produit de ce qu'elle appelle *l'absence de pensée* (*thoughtlessness*). L'absence de pensée se lit notamment dans le langage, stéréotypé, d'Eichmann. « Le langage administratif était devenu le seul qu'il connût parce qu'il était réellement incapable de prononcer une seule phrase qui ne fût pas un

16. « La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension », (1954), texte publié dans H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, traduit de l'anglais et préfacé par M.-I. B. de Launay, Paris : Payot, 1990, p.p. 67-138 ; citation extraite de la page 120.

17. H. Arendt, *Le Système totalitaire*, op. cit., p. 214.

18. Notamment la transcription de l'interrogatoire d'Eichmann par la police et son manuscrit de soixante-dix pages rédigé en Argentine, intitulé « Mes observations sur "les problèmes juifs et sur les mesures prises pour les résoudre par le gouvernement national-socialiste du Reich allemand entre 1933 et 1945" ».

cliché.[...] Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à s'exprimer était étroitement liée à son incapacité à *penser* — à penser notamment du point de vue d'autrui. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait de mécanismes de défense extrêmement efficaces contre les mots d'autrui et, partant, contre la réalité même. »¹⁹ On perçoit également cette absence de pensée dans sa frénétique obéissance à ce qu'il appelle son « devoir » — devoir qui n'est rien d'autre que la loi déterminée par la parole du *Führer*²⁰, et qui est une contrainte intérieure beaucoup plus puissante que la contrainte extérieure des ordres ; en effet, le « devoir » implique, dans une situation précise, de deviner l'ordre même si celui-ci n'est pas explicitement énoncé, voire de désobéir à certains ordres qui ne sont manifestement, c'est-à-dire *logiquement*, pas compatibles avec ce que dit le *Führer*. En somme, la seule « réflexion » que s'autorise Eichmann est l'opération qui consiste à s'assurer du lien logique, formel donc, entre ses actes et ce « devoir ». Ni le « devoir », ni les « ordres », ni son comportement en général ne sont donc réellement *pensés*, même s'ils dépendent respectueusement les uns des autres.

Avec cette notion d'« absence de pensée », il semble qu'Arendt ait touché le fond de son analyse du mal, c'est-à-dire en définitive une étrange absence de fond : Eichmann n'est pas un être diabolique, on échoue à vouloir repérer en lui la trace du surnaturel, du diable. Aucune tare originelle ne le situe non plus en décalage manifeste par rapport à l'humanité moyenne. Il n'est que médiocrement normal, atteint d'un vice acquis et non inné : un dysfonctionnement de l'activité de penser, en fait sa disparition. Voilà qui rend le personnage étrangement « creux »²¹, parce qu'un tel vice est plutôt un « défaut de »,

19. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, (1963), traduit de l'américain par A. Guérin revue par M.-I. B. de Launay, Paris : Gallimard, 1966, p.p. 85-86.

20. « Les paroles du *Führer* avaient force de loi », explique Eichmann à son procès (*ibid.*, p. 241).

21. Arendt écrit que « les juges avaient raison de dire à l'accusé que toutes ses déclarations étaient du "bavardage creux". Mais ils avaient tort de penser que ce "creux" était feint, qu'Eichmann dissimulait ainsi des pensées hideuses,

quelque chose de « négatif », comme l'explicitera Arendt en 1971. Dans son article « *Thinking and Moral Considerations : A Lecture* », elle approfondit en effet les enjeux de sa thèse dite de la « banalité du mal » : par cette expression, souligne-t-elle, elle entend « non pas une théorie ou une doctrine mais quelque chose de tout à fait factuel, un phénomène de forfaits commis à une échelle gigantesque et impossibles à rattacher à quelque méchanceté particulière, à quelque pathologie ou conviction idéologique de l'agent, lequel se distinguait peut-être uniquement par une extraordinaire superficialité (*shallowness*). Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque, et la seule caractéristique décelable dans son passé comme dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police était quelque chose d'entièrement négatif : ce n'était pas de la stupidité mais une curieuse et authentique inaptitude à penser (*inability to think*). »²²

Cet article de 1971 annonce le travail qu'Arendt mènera à la fin de sa vie dans *La Vie de l'Esprit* (1978), notamment dans le premier tome consacré à l'activité de penser²³. Pour elle il est

mais non « creuses ». Ce n'était pas le cas. » (*ibid.*, p. 85). Ce « creux », qui fait d'Eichmann le contraire d'une personnalité diabolique, est à l'origine de sa caractérisation par Arendt de « banal ». Mais cette banalité du personnage n'empêche pas son caractère extra-ordinaire ; au contraire, elle le constitue : les crimes d'Eichmann, écrit Arendt, « n'étaient pas des crimes ordinaires », et lui-même « n'était pas un criminel ordinaire » (*ibid.* p.p. 397-398). Ce qui est extra-ordinaire, c'est que la seule banalité ait pu produire ces crimes ; c'est le décalage entre la personnalité et le mal commis. Ce qui est extra-ordinaire aussi, c'est que l'« absence de pensée », vice tout à fait humain, et non diabolique, qui est à la source du mal, puisse se maintenir avec autant de pureté, et aussi longtemps, dans le comportement de quelqu'un. Eichmann n'a eu que de très éphémères moments de doutes.

22. H. Arendt, « *Thinking and Moral Considerations : A Lecture* », *Social Research*, n° 38, 1971, traduit en français par M. Ducassou et D. Maes sous le titre *Considérations morales*, Paris : Payot&Rivages, 1996 (extrait des pages 25-26). Nous reprenons cette traduction, en la modifiant parfois un peu : ici nous avons préféré traduire l'expression d'Arendt « *something entirely negative* » par « quelque chose d'entièrement négatif » plutôt que par « un fait négatif ».

23. *La Vie de l'esprit. 1. La Pensée*, (1978), traduit de l'américain par L. Lotringer, Presses Universitaires de France, 1981.

fondamental de dégager les implications philosophiques de ce phénomène de la « banalité du mal », c'est-à-dire de réexaminer à partir de lui la faculté de penser. « La question qui s'imposait était : l'activité de penser en elle-même, l'habitude de tout examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive, sans égard au contenu spécifique et sans souci des conséquences, cette activité peut-elle être de nature telle qu'elle "conditionne" les hommes à ne pas faire le mal ? [...] Pour s'exprimer différemment et utiliser le vocabulaire kantien, après avoir été alarmée par un phénomène — la *quaestio facti* — qui, bon gré mal gré, "m'avait mise en possession d'un concept" (la banalité du mal), je ne pouvais m'empêcher de soulever la *quaestio juris* et de me demander "de quel droit je le possédais et l'utilisais" »²⁴.

Il s'agit donc pour Arendt d'approfondir l'analyse des liens entre penser et agir en entreprenant, à partir du problème du mal, un examen minutieux de ce que *penser* veut dire. Si le mal naît de l'absence de pensée, en quoi *a contrario* l'activité de penser protège-t-elle contre le mal ? Mais encore, qu'est-ce qui fait que cette faculté qu'est la faculté de penser, et que tout être humain normal possède, peut ainsi se paralyser, s'abolir ? Quelle est cette fragilité fondamentale de la pensée, qui semble impliquer que le danger est logé à l'intérieur même de cette activité supposée protectrice ? Comment la pensée se fige-t-elle, comment se présente en elle la tentation idéologique, c'est-à-dire la tentation de sa propre dénaturation, de sa démission ou, pourrait-on dire encore, de son suicide ?

L'« échec de la culture », l'impératif de sa « transformation » (Adorno)

Cette remontée, depuis les modalités de la destruction de la vie humaine à grande échelle jusqu'à l'examen de l'activité de penser, on la perçoit aussi chez Adorno. Ce qui change, certes, c'est le ton. Au lendemain de l'horreur, Adorno lance un réquisitoire d'une violence inouïe contre la culture, cette culture occidentale qui n'a pas su empêcher cela. Mais il s'érige aussi contre toute forme de retour au ronron de la production

24. H. Arendt, *Considérations morales*, op. cit., pp. 27-28.

culturelle, contre toute « restauration » sans prise de conscience de cet « échec de la culture » qu'a représenté Auschwitz²⁵. « En se restaurant après ce qui s'est passé sans résistance dans son paysage, elle [la culture] est totalement devenue cette idéologie qu'elle était en puissance depuis qu'en opposition à l'existence matérielle, elle se permit de lui conférer la lumière dont la séparation de l'esprit et du travail corporel la priva. Qui plaide pour le maintien d'une culture radicalement coupable et minable se transforme en collaborateur. »²⁶

Mais Adorno d'ajouter immédiatement — désignant dès lors la difficulté profonde, peut-être insoluble, de la parole culturelle aujourd'hui — que le silence est également interdit : « Celui qui se refuse à la culture contribue immédiatement à la barbarie que la culture se révéla être. »²⁷ Cette impossibilité du silence de la culture, parallèle à l'impossibilité de sa pure et simple « restauration », conduit d'ailleurs Adorno à corriger dans la *Dialectique négative* sa formule célèbre, selon laquelle il n'y aurait plus de poème possible après Auschwitz : « La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. »²⁸ Le poème désormais impossible, c'est-à-dire interdit pour Adorno, c'est celui de la « restauration ». Mais il reste celui de la « transformation », seule issue d'ailleurs, évitant l'autre « impossible », le silence pur et simple ou ce qu'Adorno appelle le « sabordement »²⁹. « Aucune parole résonnant de façon pontifiante, pas même une parole

25. « Auschwitz a prouvé de façon irréfutable l'échec de la culture » (T. W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 287).

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 284.

29. « La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pu se réaliser à ne pas se saborder. Maintenant qu'il est trop tard, elle devrait savoir sans se leurrer pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut devenir demain l'enfer. C'est en une telle prise de conscience que consisterait à vrai dire la philosophie. » (T. W. Adorno, « A quoi sert encore la philosophie ? », *op. cit.*, p. 20).

théologique ne conserve *non transformée* un droit après Auschwitz », écrit-il³⁰.

Une transformation, donc, pour faire entendre ce hurlement du torturé dans la langue même de la culture. C'est-à-dire pour refuser toute forme de pensée — philosophique, artistique, « culturelle » en général³¹ — pratiquée dans l'ignorance, dans la dénégation de la « catastrophe » ou, pire encore peut-être, dans la langue de *l'apaisement* : « La souffrance [...] dans les camps brûla sans consolation tout ce que l'esprit a d'apaisant et avec lui son objectivation, la culture », écrit Adorno³². Toute parole, rappelle-t-il, est soupçonnée de vouloir accomplir le désir métaphysique d'une réconciliation avec ce qui est absolument étranger, en l'intégrant, en le rendant moins effrayant. C'est ce besoin que satisfaisaient déjà les anciennes « métaphysiques de la mort », trompeuses en ce qu'elles avaient simplement recouvert, voilé, la concrétude insupportable de la mort, « la puanteur des cadavres »³³. Cette culture apaisante « abhorre la puanteur parce qu'elle pue », affirme Adorno.³⁴ C'est elle qu'il n'est plus possible de restaurer. Face à l'événement qui a rendu la mort plus effrayante que jamais³⁵ et qui a fait « une grimace au besoin métaphysique »³⁶, une grimace irrémédiable dont il lui est interdit de se relever, il n'y a donc pas d'autre issue que *la parole qui dirait (enfin) sans apaiser*. Défi absolu, certes, mais auquel la pensée semble en quelque sorte condamnée. C'est sur ce ton empreint de tragique qu'Adorno enjoint à la pensée de se poursuivre à la condition de son autocritique radicale : « Le

30. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.* p. 288. C'est nous qui soulignons.

31. « Ce qui est vrai pour l'art l'est également pour la philosophie, dont le contenu de vérité coïncide avec celui de l'art, quand bien même leurs méthodes diffèrent. » (T. W. Adorno, « A quoi sert encore la philosophie ? », *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 20.)

32. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 286.

33. *Ibid.*, p. 287.

34. *Ibid.*

35. « C'est une nouvelle horreur que celle de la mort dans les camps : depuis Auschwitz la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort. » (*ibid.*, p. 290).

36. *Ibid.*, p. 291.

« penser doit aussi penser contre soi-même », affirme-t-il.³⁷ L'expression adornienne de « dialectique négative » évoque ainsi une reconstruction à travers une forme d'autodestruction, processus dont l'ancrage est le problème du mal.³⁸

Cette démarche est apparentée à celle que nous décrivions dans l'œuvre d'Arendt. On objectera que chez Arendt c'était l'absence de pensée, et non la pensée elle-même qui semblait à l'origine du mal. Sans doute, mais la découverte par Arendt de l'absence de pensée la conduit elle aussi, on l'a dit, à poser la question de ses germes à l'intérieur même de l'activité de penser. La tentation idéologique, qui correspond à un suicide de la pensée, Arendt va la traquer aussi bien — et même particulièrement — chez les penseurs de profession que chez les penseurs non professionnels, comme elle l'annonce dans l'introduction hardie au premier tome de la *Vie de l'esprit*³⁹. Arendt est donc décidée elle aussi à entreprendre, à partir de l'examen du mal moderne, l'autocritique de la pensée. Comme si c'était en contemplant sa fragilité intrinsèque, sa propre tentation à l'auto-trahison dans l'idéologie, que la pensée allait pouvoir endosser vraiment le rôle de garde-fou contre l'idéologie.

37. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 286.

38. Cette manière adornienne de poser le problème de la parole culturelle après la Shoah nous paraît particulièrement importante en ces temps où, précisément, les discours sur la Shoah se multiplient. Rappeler le risque, pour la parole, de n'être, malgré les meilleures intentions, qu'une langue de l'« apaisement », est essentiel. Il n'y a sans doute pas de travail de mémoire véritable qui ne soit conscient de sa dimension tragique, c'est-à-dire de la proximité, peut-être de la nécessité de son échec : ne pas parler de la Shoah est oublier, mais *en parler l'est peut-être aussi*. A nos yeux, adorniens sur ce point, il apparaît de plus en plus que les paroles vraiment importantes sur le sujet de la Shoah, peut-être les seules admissibles d'ailleurs, sont celles qui posent en leur cœur, et avec l'angoisse qui lui est nécessairement attachée, la question de leur propre signification, voire de leur propre légitimité. (Cette question hante par exemple l'ouvrage poignant d'Art Spiegelman, *Maus*, I et II, New York : Pantheon Books, 1986 et 1991, traduit de l'américain par J. Ertel, Paris : Flammarion).

39. Arendt y tisse un lien entre le problème de l'« absence de pensée » et celui des « arguments fallacieux » (*fallacies*) de la métaphysique et des penseurs de profession en général.

La pensée comme retrait du monde : un thème paradoxal

Quelle est donc, pour l'un et l'autre de ces penseurs, cette pensée qui aurait pu, qui pourrait encore, résister à l'idéologisation des esprits, cette pensée qui a montré à la fois combien son rôle était crucial et combien elle avait du mal à l'honorer ? Le propos arendtien sur la pensée s'enracine dans un paradoxe, qui n'est pas non plus étranger aux analyses d'Adorno. Alors même que l'un et l'autre laissent entendre que l'activité de penser, dès lors qu'elle est conforme à son essence difficile, a un rôle protecteur à l'égard de la *praxis* (Adorno) ou, plus spécifiquement, de l'action (Arendt), et paraissent donc envisager un lien étroit entre pensée et *praxis* (Adorno), ou pensée et action (Arendt), ils n'ont qu'empressement à définir l'activité de penser comme radicalement *séparée* du monde pratique, et notamment de l'agir politique : la pensée qu'ils nous décrivent est en retrait par rapport au monde de la *vita activa* en général (Arendt) ou de la *praxis* (Adorno) ; elle évolue dans son lieu propre.⁴⁰

Commençons par les développements d'Arendt sur ce point. La pensée exige selon elle un *retrait du monde sensible* ; elle se meut dans *l'invisible* ; elle est « hors-de-l'ordre » — selon une expression qu'elle emprunte à Heidegger.⁴¹ A tel point que la possibilité d'un effet de cette pensée sur la *vita activa*, et notamment sur l'action, condition pourtant pour que la pensée joue ce rôle protecteur qu'Arendt a semblé lui attribuer dans ses analyses du mal, cette possibilité semble anéantie. S'il fallait en effet qualifier la conception de la pensée qu'Arendt nous propose, tant dans l'article « *Thinking and Moral Considerations* » que dans *La Vie de l'esprit*, on pourrait parler d'un *invisible inoffensif*. Et le corollaire d'une telle conception, c'est le risque d'une complète impuissance de la pensée face au monde où se jouent les actions humaines.

40. Cette notion de « lieu » ici est évidemment une métaphore. Cela dit, Arendt s'est effectivement penchée, dans *La Vie de l'esprit*, sur cette énigme d'un « lieu » de la pensée au sens non spatial du terme (Cf. la section IV de cet ouvrage, intitulée « Où est-on quand on pense? »).

41. H. Arendt, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 36.

L'invisibilité de la pensée renvoie chez Arendt à la distinction qu'elle établit entre pensée et savoir⁴². Le savoir recherche des vérités, qui, par nature, se montrent, se donnent à voir⁴³. Les vérités s'imposent à cette faculté qu'Arendt nomme le *sens commun*, sorte de « sixième sens » ou encore de « sens de la réalité » qui permet à l'être humain de reconnaître les réalités phénoménales. L'activité connaissante, « liée à notre sens de la réalité »⁴⁴, est conforme à la définition kantienne de l'intellect (*Verstand*) : elle est à la recherche d'une sorte de vérité qui « se situe dans le témoignage des sens »⁴⁵. Selon Arendt, « il n'en est pas de même de la signification et de la faculté de pensée qui la traque »⁴⁶. La faculté de pensée, ainsi définie comme quête de sens, correspond quant à elle à la définition kantienne de la *Vernunft*, une raison qui dépasse les bornes du sensible et donc celles du vrai⁴⁷. Travaillant — ou jouant — avec des invisibles, la pensée est véritablement

42. Distinction qui n'interdit pas tout lien : « Je n'ai pas l'intention en distinguant vérité et signification, savoir et pensée, et en soulignant l'importance d'une telle différenciation, de nier le fait que la pensée en quête de signification, et le savoir en quête de vérité sont liés. » (H. Arendt, *La Vie de l'esprit. I. La Pensée, op. cit.*, p. 79.)

43. Il n'y a pas de vérité qui n'apparaisse, si bien que toutes les vérités, y compris les vérités rationnelles, sont en un sens à considérer comme des vérités de fait : « [...] il n'est pas de vérités au-dessus et par delà les vérités de fait : toutes les vérités scientifiques sont des vérités de fait, y compris celles qu'engendre la seule action du cerveau et qui s'expriment grâce à un code de signes spécialement mis au point, et seuls les énoncés relatifs aux faits se vérifient scientifiquement. » (*ibid.*, p. 78). La distinction entre vérités de fait et vérités rationnelles, qu'Arendt reconnaît cependant, repose seulement sur « l'intensité de leur pouvoir coercition » (*ibid.*, p. 76), moindre pour les vérités toutes contingentes que sont les premières. (Voir aussi H. Arendt, « Vérité et politique », in *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, (1954), recueil traduit sous la direction de P. Lévy, Paris : Gallimard, 1972, p.p. 289-336).

44. H. Arendt, *La Vie de l'esprit, I. La Pensée, op. cit.*, p. 74.

45. *Ibid.*, p. 75.

46. *Ibid.*

47. C'est ainsi par exemple que « la vieille démonstration ontologique de l'existence de Dieu qu'on trouve chez Saint-Anselme de Cantorbéry n'a aucune validité, et en ce sens pas de vérité, mais est chargée de vérité. » (*ibid.*, p. 78).

étrangère au sens commun : « La recherche de la signification est “dépourvue de signification” pour le sens commun et le raisonnement qu’il anime, car la fonction du sixième sens est d’ajuster l’homme au monde des phénomènes, de faire qu’il se sente chez lui dans l’univers fourni par les cinq sens ; c’est là que nous sommes, et puis voilà tout. »⁴⁸

De ce caractère étrange de la pensée pour le sens commun naît un rire : le rire de la paysanne de Thrace devant Thalès qui a le nez dans les étoiles et manque de tomber dans un puits⁴⁹. Ce rire est un rire d’incompréhension, mais aussi éventuellement un *rire de défense* du sens commun face à ce qui lui est étranger et qui pourrait prétendre, néanmoins, s’imposer violemment à lui. Le rire préfigure donc la saine réaction du sens commun au cas où le penser se prendrait pour autre chose qu’il n’est (un ensemble de vérités de type scientifique) ; au cas où, en quelque sorte, le saisirait un désir violent de visibilité, qui serait une agression illégitime du sens commun. C’est ici que nous comprenons en quoi l’invisibilité de la pensée est une condition à la fois de son existence véritable — il est dans la nature du penser d’être invisible — et de son caractère inoffensif. Inversement, toute prétention à la visibilité immédiate est à la fois une violence et une dénaturation — un suicide, une démission — du penser.

C’est en général une telle prétention à la visibilité immédiate qui produit les « *fallacies* » de la métaphysique : « L’argument fallacieux par excellence, celui qui l’emporte sur tous les raisonnements spécieux de la métaphysique, pris un à un, est d’interpréter la signification selon le modèle de la vérité »⁵⁰. Pour Arendt, cet orgueil, cette *hybris*⁵¹, indiquent,

48. *Ibid.*, p. 76.

49. A la réflexion, cette allégorie n’est peut-être pas si bien choisie par Arendt, car Thalès, homme de science, en dépit de son excentricité, vise au terme de sa réflexion à produire un résultat scientifique, une vérité « visible », donc quelque chose qui pourrait être saisi par le sens commun, loin de lui apparaître aussi étranger et donc aussi risible que la quête de signification.

50. H. Arendt, *La Vie de l’esprit, I. La Pensée, op. cit.*, p.p. 30-31.

51. La notion d’*hybris* est centrale, par exemple, dans le commentaire que propose Anne-Marie Roviello de l’œuvre d’Arendt. Cf. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles : Ousia, 1987.

comme en creux, une difficulté pour la pensée à séjourner dans l'invisibilité : la tentation est forte pour la pensée de s'achever en un résultat visible, propre à trouver une place dans le monde phénoménal notamment grâce à l'action politique. Pour reprendre les catégories de *La Condition de l'homme moderne*, la pensée est tendue par le désir de considérer son rapport au monde sur le modèle de la *fabrication*, et de faire notamment de l'action (l'une des activités de la *vita activa*) une servante qui réaliserait ici-bas les modèles qu'elle a forgés. Paradoxe arendtien, qui veut qu'un souci trop intense d'agir par la pensée, c'est-à-dire de construire un lien *efficace* entre pensée et action, conduit en réalité au démantèlement de la pensée véritable et de l'action, cette dernière se trouvant emprisonnée dans les cadres définis pour elle par une pensée qui s'est alors prise pour un savoir — c'est-à-dire par une pensée *idéologisée*, donc une non-pensée.

Ce paradoxe, qui consiste à exiger de la pensée une sage invisibilité, une apparente inefficacité, afin de la rendre véritablement protectrice du monde et notamment de l'action qui se joue au sein de celui-ci, nous l'entrevoyons également chez Adorno, en des termes certes différents. Lui aussi semble attaché à dégager l'activité de penser de ce qu'il appelle la *praxis*. Il guette avec non moins de vigilance qu'Arendt les prétentions de la raison à instrumentaliser son rapport à la *praxis*, à vouloir modeler celle-ci à l'image de ses théories.

C'est sans doute dans la *Dialectique de la raison* que s'exprime avec le plus d'intensité la critique d'Adorno et Horkheimer contre la raison instrumentale et dominatrice. Avec une telle intensité, d'ailleurs, que cette critique prend parfois l'allure d'un irrationalisme, d'une croisade contre les Lumières⁵². Pourtant, dans ce style outrancier ils s'élèvent avant tout contre les démons de la Raison, contre ses tentations, contre

52. « Tout ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité est suspect à la Raison », écrivent-ils dans le chapitre consacré au « concept d'*Aufklärung* ». « Lorsqu'elle pourra se développer sans être gênée par une répression extérieure, rien ne pourra la réfréner. [...] La Raison est totalitaire. » (T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, (Amsterdam, 1947; Frankfurt sur le Main, 1969), traduit de l'allemand par E. Kaufholz, Gallimard, 1974, p. 24).

son mythe, comme ils le disent. Un mythe certes déjà détectable dans le projet originel de l'*Aufklärung*, mais qui ne les conduit pas à devenir des ennemis absolus des Lumières. Ils ont à l'égard des Lumières, finalement, la même sorte d'attachement critique qui transparait chez Arendt, notamment dans son texte consacré à Lessing, où, au nom d'une pensée libre, elle critique les tendances scientistes du rationalisme des Lumières⁵³. Comme elle, Adorno et Horkheimer critiquent l'*Aufklärung* au nom de la raison libre, non systématique, non immédiatement productrice de résultats applicables au monde pratique : « [...] comme simple construction de moyens, la Raison est bien aussi destructrice que l'affirmation dans leurs reproches ses ennemis romantiques. Elle ne se trouvera elle-même que lorsqu'elle aura renoncé à toute connivence avec ces ennemis et osera abolir le faux absolu qui est le principe de la domination aveugle. »⁵⁴ Eux

53. « Lessing voyait remarquablement loin, écrit-elle, en pensant que la “théologie des Lumières” de son époque, “sous prétexte de faire de nous des chrétiens rationnels est en train de faire de nous des philosophes extrêmement irrationnels” ; et il ne prenait pas là tant parti pour la raison que pour la liberté, que mettaient bien plus en danger ceux qui voulaient “imposer la foi par les preuves” que ceux qui considéraient la foi comme une grâce divine. » (H. Arendt, « De l'humanité dans de “sombres temps”. Réflexions sur Lessing », in *Vies politiques, op. cit.*, p. 16). Dans ce texte, Arendt évoque d'ailleurs le paradoxe du lien pensée-action, d'autant plus étroit, semble-t-il, voire d'autant plus réel, que précisément la pensée renonce à son efficacité, à sa traduction pratique immédiate. Arendt écrit ainsi, toujours à propos de Lessing : « Le lien secret entre son “penser par soi-même” et l'action tient dans son refus de soumettre sa pensée aux résultats » (*ibid.*, p. 18).

54. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison, op. cit.*, p. 57. Quand ils accusent Kant de « destructeur universel » (*ibid.*, p. 103) — vocabulaire qui, dans cet essai certes provocateur, reste malgré tout injustifiable, de même que l'abus de l'adjectif « totalitaire » appliqué à la Raison —, c'est en ce qu'il a d'après eux perverti l'idéal d'émancipation de l'*Aufklärung*. Arendt formule elle aussi ce type de critique envers Kant, notamment quand elle lui impute une part de responsabilité dans le fait que sa morale ait pu être transformée en une morale « à l'usage domestique du petit homme » (*Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p.p. 223-224), c'est-à-dire en une morale de l'obéissance quasi mécanique à la loi. Quand Eichmann affirme avoir agi dans le respect de la morale kantienne, il s'agit là, bien évidemment, d'une trahison formidable du kantisme, car c'est omettre que « la philosophie de Kant est [...] étroitement liée à la faculté de jugement que possède

aussi font appel à la *Vernunft* kantienne, un appel que Martin Jay interprète comme « un reste d'optimisme » chez les penseurs de l'École de Francfort⁵⁵. Cette *Vernunft* semble être ce qu'ils nomment encore l'« imagination théorique »⁵⁶, expression évoquant à elle seule les développements arendtiens sur l'activité de penser, qui sollicite en effet considérablement la faculté d'*imaginer*⁵⁷.

Adorno et Horkheimer semblent dès lors envisager la pensée comme une activité libre, qui s'élançait au-delà des bornes du vrai au sens de la science et qui est à cet égard immédiatement inutile à la *praxis*, plutôt à *côté* de celle-ci. Une situation fort arendtienne et, il faut le noter, fort polémique à l'égard du marxisme — du moins d'un certain marxisme, peut-être peu fidèle à Marx d'ailleurs... Il est clair en effet que les tenants de la Théorie critique ont reproché au marxisme dit

l'homme » (*ibid.*, p. 222). Pourtant Arendt demande : « Cette adaptation faite, restait-il quelque chose de Kant ? Oui : l'idée que l'homme doit faire plus qu'obéir à la loi, qu'il doit aller au-delà des impératifs de l'obéissance et identifier sa propre volonté au principe de la loi, à la source de toute loi. » (*ibid.*, p. 224). La déformation « eichmannienne » s'alimente donc à une veine importante — trop importante selon Arendt — du kantisme : la conception même de la raison pratique, qui, par sa sacralisation de l'idée de loi, peut effectivement tendre à brouiller l'exigence de faire intervenir à chaque instant le jugement, c'est-à-dire une faculté qui, par définition, adapte la loi, la repense à partir du problème de son application. Dans une note de *La vie de l'esprit*, Arendt, après avoir salué l'effort kantien pour dégager la pensée du savoir, confirme que ses « réserves les plus importantes » à l'égard de la philosophie de Kant portent « sur sa philosophie morale, c'est-à-dire la critique de la raison pratique. » (*La vie de l'esprit, 1. La Pensée, op. cit.*, p. 81).

55. « Peut-être la source essentielle de ce reste d'optimisme se trouvait-elle dans cette croyance en la validité ultime de la Raison (*Vernunft*) qui n'avait pas tout à fait abandonné la Théorie critique. » (M. Jay, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950*, (1973), traduit de l'américain par E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris : Payot, 1977, p. 294).

56. « De même que la prohibition a de tout temps ouvert la voie aux produits plus toxiques, l'interdiction de l'imagination théorique ouvre la voie à la folie politique. » (T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison, op. cit.*, p. 15).

57. Cf. en particulier « Compréhension et politique », (1953), traduit de l'américain par M.-I. B. de Launay, in H. Arendt, *La nature du totalitarisme, op. cit.*, pp. 39-65.

« orthodoxe » de considérer la raison théorique comme toujours et déjà pratique — « toujours » parce qu'elle émane nécessairement de l'infrastructure qu'elle reflète, « déjà » parce qu'elle ne saurait formuler quoi que ce soit qui ne soit réalisable dans la *praxis*. D'où un certain mépris marxiste pour la vie de l'esprit, dont les productions sont jugées exclusivement à l'aune des critères de la *praxis* (les thèses produites vont-elles ou non dans le « sens de l'histoire », c'est-à-dire dans le sens de la *praxis* révolutionnaire ?). Ce qui est valorisé dans la vie de l'esprit, c'est alors ce qui est produit d'immédiatement utile pour la *praxis* révolutionnaire ; tout le reste, toutes ces choses inutiles — qui constituent sans doute, chez Arendt et Adorno, ce qu'il y a de plus riche, de moins « réifié », dans la pensée — sont perçues comme de la résistance bourgeoise.

Si cette critique du marxisme orthodoxe pourrait malgré tout puiser chez Marx lui-même ses arguments⁵⁸, il faut noter que les critiques d'Adorno ne laissent par Marx indemne, visant notamment sa XI^e Thèse sur Feuerbach, selon laquelle « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer ». Miguel Abensour, qui commente ici la démarche adornienne, souligne que pour Adorno il faut « cesser de se laisser intimider par la fameuse XI^e thèse de Marx sur Feuerbach, véritable “pétard mouillé” [...], qui autorise n'importe quel agent de l'exécutif, n'importe quel ignare à traiter la philosophie en “chien crevé”, et qui a permis, en outre, à tous les bureaucrates de l'Est et de l'Ouest de mettre les intellectuels au pas, ou de leur faire exécuter les pires contorsions, au nom de la primauté de la *praxis*. » Et Miguel Abensour d'ajouter : « L'émancipation exige d'émanciper la philosophie de l'accusation de désuétude portée

58. De toute évidence la question des rapports entre théorie et *praxis* est plus complexe chez Marx. L'importance d'une activité théorique accompagnant la *praxis* est notamment soulignée par les lectures du jeune Lukacs (*Histoire et conscience de classe, op. cit.*) et de K. KORSCH (*Marxisme et philosophie, (1923), traduit de l'allemand par C. Orsoni, présenté par K. Axelos, Paris : Éditions de Minuit, 1964*). Pour ceux-ci, c'est précisément cette complémentarité théorie-*praxis*, mal comprise par le marxisme dogmatique contre lequel ils s'opposent, qui constitue la spécificité du matérialisme *dialectique* de Marx, à la différence d'un matérialisme simple.

par Marx. C'est une décision en faveur de la possibilité de la philosophie qui constitue l'ouverture de la *Dialectique négative* : "La philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué." »⁵⁹.

La Dialectique négative dégage effectivement la pensée des exigences de la *praxis*, c'est-à-dire de sa propre ambition à se « réaliser ». Une ambition suspectée de dénaturer la Raison libre en Raison instrumentale. En fait, Adorno dénonce non seulement la violence inhérente à la XI^e Thèse sur Feuerbach, mais encore sa naïveté : le marxisme dogmatique, qui, comme par hasard, n'a qu'elle à la bouche, croit naïvement qu'on *peut* transformer radicalement le monde par des « pensées », entièrement réalisables donc, alors qu'une puissance aussi grande ne saurait être le fruit que d'une idéologisation qui n'a plus rien d'une pensée. Dans son article « A quoi sert encore la philosophie ? » Éparu dans *Modèles critiques*, Adorno écrit : « La philosophie marxiste qu'à l'Est on proclame sous le nom de *Diamat*, comme si elle se laissait concilier tout simplement avec la théorie marxiste, témoigne de la perversion du marxisme en un dogme statique, fermé à son propre contenu, ou comme ils disent eux-mêmes : en une idéologie. Qui veut encore philosopher ne le pourra qu'en niant la thèse de Marx selon laquelle il n'est plus temps de le faire. Car elle concevait comme immédiatement réalisable la transformation radicale du monde. Seuls des esprits obtus pourraient envisager comme Marx une telle possibilité. »⁶⁰

Il est vrai qu'en exigeant quant à lui une pensée retirée, séparée de la *praxis*, Adorno l'expose comme Arendt au risque de l'impuissance. Peu importe pour l'instant : l'un comme l'autre semblent avant tout préoccupés de *désidéologiser la pensée*, c'est-à-dire de la dégager de son désir de visibilité et d'efficacité. Ainsi, pour Adorno, la pensée se doit de reconnaître la dualité fondamentale entre elle et la *praxis*, alors même que cette dernière lui donne ses objets : « Tout concept, jusqu'à celui

59. M. Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil? », postface à M. Jay, *L'imagination dialectique*, *op. cit.*, p.p. 424-425.

60. T. W. Adorno, « A quoi sert encore la philosophie ? », *op. cit.*, p. 20. On notera l'extrême ambiguïté du rapport à Marx dans cet extrait.

de l'être, reproduit la différence entre le penser et ce qui est pensé », écrit-il⁶¹. Et d'ajouter, dans une formule qui sonne clairement comme une critique de la dialectique hégélienne, désireuse de surmonter l'insurmontable : « Il faut s'en tenir de façon critique à la dualité du sujet et de l'objet contre la prétention à la totalité, inhérente à la pensée »⁶². Cette prétention à la totalité qu'il dénonce, il l'appelle encore la « dominante idéologique de tout propos de synthèse »⁶³, ou bien l'*hybris* de la raison identifiante qui nie la résistance propre de l'objet (du « non-identique »)⁶⁴. Dans cette *hybris* l'activité de pensée se dévoie, s'abolit même : « le diktat de son autarcie condamne le penser au vide »⁶⁵. Et cette démission est en même temps une violence, une mise au pas brutale du « non-identique » ; aussi Adorno envisage-t-il *a contrario* le penser critique comme une manière pour le sujet de « donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite »⁶⁶.

Cette double thématique — la tentation idéologique perçue à la fois comme violence faite au réel et comme suicide du penser — est donc commune à Adorno et Arendt. Elle conduit à une conception, apparemment paradoxale, de l'activité de penser comme activité retirée du monde, inefficace, paralysante même pour ce qu'Adorno appelle la *praxis* et ce qu'Arendt appelle l'action. Arendt souligne volontiers, en effet, l'effet « paralysant » de l'activité de penser, dont le modèle est le penser socratique. Dans *La vie de l'esprit* et dans l'article « *Thinking and Moral Considerations* », elle rappelle les différents « rôles » joués par Socrate auprès des Athéniens : après avoir aiguillonné les citoyens (image du taon) en les incitant à penser, Socrate, lui-même stérile, fait accoucher ses interlocuteurs (image de la sage-femme) d'une pensée qui, finalement, devient elle-même paralysante (image de la raie-torpille). Il semble même que ce que transmet fondamentalement

61. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 140.

62. *Ibid.*, p. 141.

63. *Ibid.*

64. « L'*hybris* consiste à vouloir que l'identité soit que la chose en elle-même corresponde à son concept », écrit par exemple Adorno (*ibid.*, p. 122).

65. *Ibid.*, p. 121.

66. *Ibid.*, p. 119.

Socrate à ses disciples, ce soit sa propre stérilité (la production d'« œufs clairs »), et la paralysie qui en résulte.

La suspicion des penseurs de la première Ecole de Francfort envers les pensées « engagées »⁶⁷, visant immédiatement leur réalisation pratique, butte elle aussi, nécessairement, sur cette éventualité que la pensée ne soit rien d'autre qu'une instance de doute, paralysante pour toutes les activités qui constituent la *praxis*. Horkheimer souligne, à la fin de son article de 1942 sur l'Etat autoritaire, le caractère absolument non programmatique du penser non idéologique, offrant une vision très socratique et, pour tout dire, très arendtienne, de cette activité : « La théorie, écrit-il, n'a aucun programme pour la prochaine campagne électorale ; elle n'en a même pas encore pour la reconstruction de l'Europe dont ont déjà pris soin les professionnels. Elle ne peut pas servir à préparer à l'obéissance, disposition qui s'insinue aussi dans la pensée. Malgré toute l'insistance avec laquelle elle cherche à poursuivre la marche du tout social jusque dans ses nuances les plus subtiles, elle ne peut pas prescrire aux individus la forme de leur résistance contre l'injustice. »⁶⁸

Une pensée retirée du monde, distincte de la *praxis*, paralysante, telle est donc la protectrice paradoxale à laquelle font appel tant Arendt que les penseurs de la Théorie critique. Mais alors, comme le dit Arendt, « la question est inévitable : comment quelque chose de pertinent pour le monde dans lequel

67. Il est clair que la réflexion adornienne ne peut manquer de conduire à une critique violente de la notion sartrienne d'engagement. Comme Arendt qui craint, pour la pensée, la tentation de son immédiate visibilité, c'est-à-dire la production de résultats immédiatement utiles à l'action, Adorno regarde avec suspicion, comme des idéologies en puissance, les travaux à thèse qui se donnent comme « engagés ». Il y a nécessairement un irrespect de la complexité du réel et de ses contradictions dans toute parole qui trace trop fièrement une voie, et donne même, éventuellement, une solution, un impératif d'action trop direct. Telle n'est pas, en tout cas, la fonction de la pensée. Cf. T. W. Adorno, « Engagement », in *Notes sur la littérature*, (1958), traduit de l'allemand par S. Muller, Paris : Flammarion, 1984, p.p. 285-306.

68. M. Horkheimer, « L'Etat autoritaire », in *Théorie critique. Essais*, (1968), traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège international de philosophie, Paris : Payot, 1978, p.p. 351-352.

nous vivons peut-il surgir d'une entreprise qui n'aboutit à rien concrètement (*from so resultless an enterprise*) ? »⁶⁹ Quel effet peut donc avoir sur le monde, et notamment sur l'action qui se joue en son sein, cette activité sans *efficacité* ?

Pensée et désobéissance. L'héritage de Walter Benjamin

Une voie semble tracée par la question elle-même : il s'agit d'envisager qu'une activité *inefficace*, complètement invisible, puisse avoir cependant des *effets* visibles. Idée qui est en effet au cœur de la métaphore arendtienne du « vent de la pensée »⁷⁰ : « Les vents mêmes sont invisibles, écrit Arendt, encore que leur effet nous soit manifeste et qu'en quelque sens nous sentions leur approche »⁷¹.

Si l'on suit le texte arendtien, on s'aperçoit, sans être à vrai dire très surpris, que cet effet est avant tout et peut-être exclusivement négatif : penser, c'est détruire sans cesse toutes les tentations idéologiques auxquelles succombent les opinions ambiantes. Un « effet minant, destructeur, sur tous les critères établis, les valeurs et mesures du bien et du mal », écrit Arendt⁷². Il s'agit donc d'un véritable ouragan qui fauche les *doxai* qui se prennent pour des vérités, et qui ne débouche, semble-t-il, sur aucune production concrète visible. « Penser est indifféremment dangereux pour toutes les croyances et, par soi, n'en crée aucune nouvelle », affirme-t-elle⁷³. Dès lors, le type d'action qu'engendre la pensée apparaît lui aussi négatif : celui qui pense est avant tout incité à *ne pas* adhérer, à *ne pas* obéir, à *ne pas* se soumettre aux « logiques » assénées. La pensée ne dit pas précisément, positivement, comment agir, mais enjoint de ne pas se conformer à cette forme de non-action qu'est le comportement idéologique. Ce rôle négatif, de pure résistance,

69. H. Arendt, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 38.

70. La métaphore est empruntée au Socrate de Xénophon, et Arendt souligne qu'elle est utilisée aussi par Heidegger (l'« orage de la pensée »).

71. Xénophon, cité par Arendt notamment dans les *Considérations morales*, *op. cit.*, p.p. 50-51.

72. *Ibid.*, p. 51.

73. *Ibid.*, p. 54.

en un mot critique, de la pensée, apparaît aussi sous la plume de Horkheimer, dans le passage cité plus haut. Après avoir insisté sur le fait que la théorie « ne [pouvait] pas prescrire aux individus la forme de leur résistance contre l'injustice », il ajoutait en effet : « Penser même est déjà un signe de résistance, un effort pour ne plus se laisser tromper. »⁷⁴

Certes, explique Arendt, lorsque l'idéologie est omniprésente politiquement, dans le cas d'un régime totalitaire, alors le seul fait ne pas la cautionner peut revêtir une dimension pratique forte, « positive », parce que cette pensée devient de fait l'ennemi direct du régime. « A ces moments cruciaux, déclare Arendt, la pensée cesse d'être une affaire marginale aux questions politiques. Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action. L'élément qui purge la pensée, le travail de sage-femme de Socrate, qui révèle les incidences des opinions reçues et par là les détruit (valeurs, doctrines, théories et même les convictions), est politique par ses implications »⁷⁵. Positivité somme toute indirecte, et qui n'annule pas le fait que, pour la Théorie critique et pour Arendt, la pensée est avant tout la source d'un « ne pas faire » — c'est-à-dire, en langue arendtienne, ne pas abolir, dans un *faire* imposé, le sens même de ce qu'est *agir*.

Véritable apprentissage de la désobéissance, en somme. En effet, et ce parce que la pensée est déjà en elle-même une pratique de la désobéissance. Ainsi est-elle définie par Arendt et Adorno comme une activité irrévérencieuse, destructrice y compris de ses propres productions. On repère cette dimension d'autocritique permanente dans ce qu'Arendt appelle le « deux-en-un »⁷⁶, inhérent au penser socratique : le « deux-en-un » signifie que la pensée se déploie dans un dialogue avec un contradicteur, qu'elle accueille en son sein. Or, une telle pratique de l'auto-contradiction incessante peut être comparée à l'exigence adornienne d'un accueil du contradictoire, du non-

74. M. Horkheimer, « L'Etat autoritaire », *op. cit.*, p. 352.

75. H. Arendt, *Considérations morales*, *op. cit.*, pp. 71-72.

76. Cf. en particulier *La Vie de l'esprit. I. La Pensée*, *op. cit.*, p. 204 et sq.

identique, au cœur de la raison « démythologisée »⁷⁷. Car à l'instar du deux-en-un chez Arendt, l'attention portée chez Adorno au singulier, au non-identique, est destinée à perturber la raison identifiante, à l'*inquiéter*. Plus : à lui causer de la *douleur*. La pratique adornienne de la « micrologie », sorte de regard sans cesse tourné vers la singularité concrète qui défie les catégories conceptuelles établies, ou encore, pour reprendre l'expression de Miguel Abensour, « choix du petit »⁷⁸, comporte en effet, comme la décision arendtienne d'accueillir un inlassable contradictoire à l'intérieur de la réflexion solitaire, une dimension « douloureuse ». La pensée se déploie dans le labeur de l'autocorrection perpétuelle et de l'inachèvement. « Ce que la dialectique a de douloureux, écrit Adorno, c'est la douleur du monde élevée au concept. »⁷⁹ Autrement dit, le penser « démythologisé » intègre en lui-même cette « souffrance » que l'orgueil inhérent à son mythe passé infligeait à la singularité ou au non-identique. Telle est la « réparation » (dont parlait Adorno dans l'extrait cité plus haut) apportée par la pensée « transformée » à ce qu'elle violentait.

Cet intérêt pour le singulier, pour ce qui a été oublié, qui défie la pensée systématique et qui doit désormais parler à l'intérieur même de l'activité théorique, est donc une préoccupation commune à Arendt et Adorno. En réalité, ils l'ont tous deux héritée de Walter Benjamin. Dans son texte sur Benjamin dans le recueil *Vies politiques*, Arendt salue en Benjamin « le flâneur » qui au gré de ses flâneries se faisait « collectionneur » et dont la « dialectique » consistait, comme il le disait lui-même, à « lier à la fidélité envers la chose, envers la singularité qu'elle recèle, une protestation subversive opiniâtre contre le typique, le classable. »⁸⁰ La passion de collectionner

77. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 119.

78. M. Abensour, « Le choix du petit », postface à T. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, (1951), traduit de l'allemand par E. Kaulholz et J.-R. Ladmiral, Paris : Payot, 1980, nouvelle édition de 1991, p.p. 231-243.

79. *Ibid.*, p. 13.

80. W. Benjamin, « *Lob der Puppe* », *Literarische Welt*, 10 janvier 1930, cité par Arendt dans « Walter Benjamin », in *Vies politiques*, op. cit., p. 298.

était selon Benjamin « toujours anarchiste, destructrice »⁸¹ ; ce « pêcheur de perles »⁸² la pratiquait comme « une attitude apparentée à l'activité révolutionnaire »⁸³. La pensée benjaminienne ici saluée par Arendt puise dans l'attention au singulier une force pour remettre en question les citadelles de la culture, orgueilleuses, agressives et creuses. L'attention au singulier, à ce qui a été oublié, est ce qui permet au penser de faire parler en lui la voix de la contradiction, de devenir donc un « deux-en-un », et ainsi, pour parler cette fois comme Adorno, de se « démythologiser ».

C'est donc de Benjamin qu'Arendt et Adorno ont hérité cette thématique commune : l'exigence d'alimenter la pensée aux sources de la singularité concrète et, par là, de faire d'elle une pratique désobéissante, produisant de la désobéissance. Il y a chez ces deux héritiers un souci benjaminien de donner à la pensée pour point d'ancrage cela même qui est extérieur à la conceptualité⁸⁴, c'est-à-dire ce qui subit toujours, sur ses marges ou dans son cœur, parfois dans ses détails les plus infimes, une forme de violence de la part du concept ; ce qui, si on lui fait droit, introduit, réintroduit de la contradiction et interdit à la pensée de se figer en concepts définitifs ; ce qui fait donc d'une pensée attentive une dialectique irrémédiablement « négative », c'est-à-dire avant tout destructrice, y compris de ses propres acquis. « Le penser », écrit Adorno — et l'on ne peut manquer d'entendre ici un écho à la description arentienne du vent destructeur —, « est, en-soi déjà, avant tout contenu particulier, négation, résistance contre ce qui lui est imposé. »⁸⁵

81. H. Arendt, « Walter Benjamin », *op. cit.*, p. 298.

82. *Ibid.*, p. 291.

83. *Ibid.*, p. 296.

84. Le reproche qu'Arendt adresse à la philosophie « professionnelle » est précisément d'oublier qu'« avant de soulever des questions comme “Qu'est-ce que le bonheur ?”, “Qu'est-ce que la justice ?”, “Qu'est-ce que le savoir ?”, et ainsi de suite, il faut avoir été heureux et malheureux, avoir assisté à des actes justes et injustes, connu le désir de savoir, tantôt satisfait, tantôt frustré. » (*La Vie de l'esprit. I. La Pensée, op. cit.*, p. 104).

85. T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 23.

Le refus de l'ontologie heideggerienne. La pensée comme sauvetage... des étants

Il semble pourtant y avoir des divergences entre Adorno et Arendt au sujet de leur rapport à Benjamin. En effet, il est à peu près certain que certains passages du texte d'Arendt sur Benjamin que nous venons de citer auraient été insupportables à Adorno. La faute impardonnable, la voici : Arendt ose comparer la démarche de Benjamin à celle de la phénoménologie. Le mot est lâché : « [...] ce qui fascina profondément Benjamin depuis le début, écrit-elle, ne fut jamais une idée, ce fut toujours un phénomène. »⁸⁶ Et, sacrilège suprême, elle rapproche Benjamin de Heidegger : « Avec la grande sensibilité de Heidegger à l'égard de tout ce qui peut être transformé en perles et en corail par un œil vivant et une articulation vivante et, pour autant, n'est sauvable et ne peut être amené au présent que par la "violence" de l'interprétation, c'est-à-dire "la force meurtrière" d'idées nouvelles, Benjamin avait au fond, sans le savoir, beaucoup plus en commun qu'avec les subtilités dialectiques de ses amis marxistes. »⁸⁷ Comme Heidegger, affirme Arendt, Benjamin savait « penser poétiquement »⁸⁸.

Voilà qui aurait sûrement révolté Adorno, pour qui Benjamin et Heidegger appartiennent, sans ambiguïté possible, à deux univers différents. Cette différence, Adorno l'a théorisée, et elle en apprend beaucoup, quand on l'examine de près, sur la conception qu'Adorno se fait de la pensée et de son rapport au monde. Oui au retrait hors de la *praxis*, mais non à la fuite heideggerienne hors des « étants » et à la recherche de l'Être : telle est la position qui ressort de la critique adornienne de l'ontologie fondamentale. Or, il n'est pas sûr que ce « oui, mais non » ne se retrouve pas dans la démarche arendtienne, à notre sens très démarquée elle aussi de l'ontologie heideggerienne. Auquel cas la dispute que nous soulevons ici entre Arendt et Adorno, à propos de Benjamin et Heidegger, pourrait bien en fait déboucher, une nouvelle fois, sur des points communs. Des

86. H. Arendt, « Walter Benjamin », *op. cit.*, p. 259.

87. *Ibid.*, p. 300.

88. *Ibid.*, p. 262 et p. 305.

points communs qui concernent justement la nature de l'activité de penser et de son « retrait ».

Il faut, pour commencer, remarquer que la critique adornienne de Heidegger est sans commune mesure avec ses critiques de la phénoménologie en général. Il semble que le projet husserlien n'ait pas été totalement étranger à la Théorie critique, infiniment moins étranger en tout cas que l'œuvre heideggerienne⁸⁹. A vrai dire, même dans la violente polémique avec Heidegger on peut repérer un point de départ commun. Guy Petitdémange rappelle ainsi qu'aux yeux d'Adorno, « Heidegger se trompe dans ce qu'il propose, mais pas dans le diagnostic du désarroi d'une époque que menace une instrumentalisation catastrophique qui gagne tous les territoires de l'humain. Adorno pressent cette homologie en profondeur. Elle renforce la hargne,

89. La critique de Husserl par Adorno, notamment dans son ouvrage de 1956 consacré au père de la phénoménologie, a toujours été marquée par l'estime. « Aux yeux d'Adorno une personne avait en philosophie à moitié la valeur qu'avait Schönberg en musique : Edmund Husserl. Déjà dans sa conférence inaugurale de 1931, Adorno avait reconnu en Husserl celui qui parmi les philosophes récents s'était lancé dans l'entreprise la plus sérieuse de rupture, pour y échouer. » (R. Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, (1986), traduit de l'allemand par L. Deroche-Gurcel, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, p. 519). Dans son texte « A quoi sert encore la philosophie ? », Adorno semble affirmer que c'est finalement la Théorie critique qui est amenée à réaliser le projet phénoménologique du « retour aux choses mêmes », projet auquel est donc accordée une certaine valeur : « Ce dont rêvait la phénoménologie philosophique — tel celui qui rêve de s'éveiller : « en venir au fait » — pourrait échoir à une philosophie qui ne s'imagine pas accéder à ces faits d'un coup de baguette magique grâce à la vision des essences, mais qui intègre les médiations subjective et objective [...] » (« A quoi sert encore la philosophie ? », *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 19). On ne peut manquer, en tout cas, de percevoir des échos entre la *Krisis* et certains motifs adorniens : « Je suis certain, moi aussi, écrit par exemple Husserl, que la crise européenne s'enracine dans l'erreur d'un certain rationalisme. Mais cela ne veut pas dire que je crois que la rationalité en tant que telle soit quelque chose de mauvais, ou que, dans l'ensemble de l'existence humaine, elle n'ait qu'une importance subordonnée. » (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (1954), traduit de l'allemand par G. Granel, Paris : Gallimard, 1976, p. 371).

mais complique aussi la réplique. »⁹⁰ Dans l'esprit d'Adorno, Heidegger ayant fait dans sa critique de la rationalité un pas de plus que Husserl, il apparaît moins frileux en un sens ; mais ce pas de plus ayant été un pas de trop — conduisant à l'abandon complet de la rationalité —, il attire finalement la critique la plus féroce d'Adorno.

En effet, Heidegger incarne pour Adorno le désir, impossible, d'un rapport im-médiat à l'Être même, *sans la médiation du concept*. L'attachement adornien à la médiation conceptuelle — qui lui fait dire, par exemple, qu'« un Penser sans concept n'en est pas un »⁹¹ — est le corollaire de l'impossibilité de sortir, comme le prétend pourtant Heidegger, d'un rapport aux seuls « étants » (auxquels se rapportent les catégories de l'abstraction et du langage en général) pour atteindre quelque chose comme « l'Être ». L'Être est une supercherie pour Adorno : « [...] ce qui nous reste dans les mains après le retrait de l'étant aussi bien que des catégories de l'abstraction, c'est une inconnue qui n'a rien de plus par rapport au concept kantien de la chose en soi transcendante que le pathos de son invocation. »⁹² Adorno dénonce la naïveté qui consiste à vouloir faire surgir l'Être du seul acte de le nommer : « Le besoin ontologique ne garantit pas plus ce qu'il veut que les affres des affamés ne garantissent le repas »⁹³ ; Heidegger « parle comme si immédiatement ce qui est à sauver était de cette façon présent »⁹⁴ ; « par un rituel du nommer il voudrait rétablir le pouvoir du nom. »⁹⁵ L'ironie d'Adorno n'a pas de limite.

Il ne saurait donc y avoir de rapport, aux yeux d'Adorno, entre le « penser poétiquement » de Benjamin et celui de Heidegger. Non pas qu'Adorno contesterait l'expression

90 G. Petitemange, « Postface. Au-delà de la philosophie par la philosophie », in T. W. Adorno, *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, (1964), traduit de l'allemand par E. Kaufholz, Paris : Payot, 1989, p. 161.

91. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 84.

92. *Ibid.*, p. 84.

93. *Ibid.*, p. 58.

94. *Ibid.*, p. 84.

95. *Ibid.*, p. 94.

« penser poétiquement » à propos de Benjamin. Certes, une telle sorte de pensée semble faire peu de cas du concept, médiation spécifique à laquelle Adorno est attaché. Mais Adorno a une conception très libre de la conceptualité ; il salue, comme Arendt d'ailleurs, cette liberté chez Benjamin, ce maître de l'« imagination philosophique » — cette dernière étant définie comme « la capacité d'« interpoler dans le plus petit détail » »⁹⁶. Ce qu'il ne tolérerait pas, c'est de prêter à Heidegger cette même qualité, ce « penser poétiquement », alors que la langue heideggerienne est pour Adorno une langue vide, qui vise d'ailleurs le silence comme un idéal d'effacement et de réception de « l'Être ». Au contraire, la langue benjaminienne, sans aucune prétention à toucher l'Être, touche quelque chose de réel, l'étant le plus singulier, celui que la tradition ou la pensée dominante a oublié, gelé ou « réifié ». Elle fait acte de résistance, et « réveille [ainsi] la vie fossilisée »⁹⁷.

Mais alors, quelle est finalement pour Adorno la différence entre la philosophie heideggerienne, vide, évadée du monde des « étants », en fuite vers l'Être, et la parole benjaminienne, révolutionnaire, en résistance opiniâtre contre les idéologies qui « réifient » les « étants », sinon une différence qui a trait au rapport qu'elles entretiennent l'une et l'autre avec la *praxis* ? Car ce que reproche fondamentalement Adorno à Heidegger, c'est une désertion : un abandon de la scène des étants, qui n'est rien d'autre que le monde commun, monde pratique condamné par Heidegger comme « inauthentique », en vue de passer à un autre plan, le plan de l'Être, fascinant mais illusoire. Il en résulte, aux yeux d'Adorno, que l'ontologie fondamentale participe en fait, pratiquement, de la « réification » des étants. Heidegger n'affronte pas les idéologies réificatrices, mais les fuit dans une quête vaine de l'authenticité, et par là les entretient. Il ne combat pas sur le même plan que les idéologies, mais, ce faisant, il leur laisse le champ libre. Pour Heidegger, « le monde réifié, à cause de sa méprisable inauthenticité face à l'Être, qui doit être dynamique en soi et “survenir” par lui-

96. T. W. Adorno, « Introduction aux écrits de Benjamin », *Notes sur la littérature, op. cit.*, p. 400.

97. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », in *Prismes*, (1976), traduit de l'allemand par G. et R. Rochlitz, Paris : Payot, 1986, p. 205.

même, est tenu en quelque sorte pour indigne d'être transformé. »⁹⁸ Nous dirons donc que le fond de la critique adornienne est *politique*, au sens où la philosophie de Heidegger est accusée d'être conservatrice du monde tel qu'il est, un monde d'où la pensée ne cesse de se retirer pour atteindre un autre plan de réalité (le plan de l'Être). Adorno fait de Heidegger, ce philosophe qui « est obligé, au nom du privilège de l'être, de condamner le travail critique du concept comme histoire d'une décadence »⁹⁹, l'apôtre de la réaction¹⁰⁰.

Si Adorno considère que « le centre de la philosophie benjaminienne est constitué par l'idée du sauvetage (*Rettung*) de tout ce qui est mort »¹⁰¹, ce sauvetage est donc d'une tout autre nature que l'écoute de l'Être chez Heidegger, qui implique, elle, une fuite hors des étants. Au contraire, le sauvetage du singulier chez Benjamin est combat contre les idéologies sur leur propre terrain, celui des « étants » justement. Il n'y a aucune authenticité, aucune vérité ontologique à rechercher. Le thème benjaminien de la disparition de l'*aura*¹⁰² implique qu'une telle recherche est devenue caduque. Or, une fois écartée la prétention à l'authenticité, il reste simplement des paroles qui parlent du monde et qui, jusqu'à la description apparemment la plus anodine, la plus singulière, sont des choix (de parler de ceci plutôt que de cela), des prises de position au sujet du monde et des « étants » qui le constituent. Autrement dit, c'est l'étant comme tel, dans son « inauthenticité », qu'Adorno, à la suite de Benjamin, veut « sauver » ; c'est le détail, en ce qu'il est potentiellement le lieu d'une résistance à l'idéologie qui veut le nier. Ce qui implique que l'horizon de la *praxis* est toujours présent pour le penser critique benjaminien : le penser met la *praxis* à distance, certes, et en ce sens il s'en retire ; mais c'est

98. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 77.

99. *Ibid.*, p. 99.

100. « La vieille réaction contre l'intellect qui dissèque, déjà réattisée par l'opinion publique, se lie avec la réaction contre ce qui est rendu étranger par chosification : depuis toujours elles renvoient l'une à l'autre. » (*ibid.*, p. 77).

101. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », *Prismes*, *op. cit.*, p. 213.

102. Cf. en particulier « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », (1936), in W. Benjamin, *Ecrits français*, textes présentés par J.-M. Monnoyer, Paris : Gallimard, 1991.

toujours le monde dans lequel se joue la *praxis* qu'il interroge et vise. Le retrait n'est donc guère une fuite ou une rupture, mais seulement la distance nécessaire au *regard qui se pose sur*. Rien d'étonnant donc à ce qu'Adorno retrouve lui aussi, avec Benjamin et contre Heidegger, la complémentarité théorie-*praxis* dans son exploration même de l'activité théorique : « La liquidation de la théorie par la dogmatisation et l'interdiction de penser fut une contribution à une *praxis* mauvaise, affirme-t-il ; le fait pour la théorie de recouvrer son indépendance est l'intérêt même de la *praxis* ». Et d'ajouter : « Sans elle [la théorie], la *praxis* qui veut toujours transformer ne pourrait être transformée. »¹⁰³

Nous constatons que ce débat porte, finalement, sur la question de la situation de la pensée par rapport à la *praxis*, plus exactement sur la nature précise du retrait de la *praxis* qu'implique l'activité de penser. Le modèle benjaminien invite en effet, au contraire de l'ontologie heideggerienne, à envisager un retrait non définitif, dont la visée est de retrouver cela même dont la pensée s'était retirée. Non à la violence inhérente à tout désir de « réalisation » immédiate de la pensée, semble dire Adorno, en fidélité à Benjamin, mais non aussi à l'oubli complet du monde des étants, qui ne serait qu'une nouvelle forme d'idéologie, de violence à l'égard de ces étants oubliés. Or, cette manière de poser le problème n'est-elle pas aussi fort arendtienne ? Ne fait-elle pas écho à sa façon au débat qui, au sein de l'œuvre d'Arendt, se joue avec le maître Heidegger ? Bien sûr, le débat n'est pas mené sur le même ton. Bien sûr, il ne conduit pas Arendt à penser comme Adorno que la comparaison Heidegger-Benjamin relève de l'interdit absolu. Mais il n'en reste pas moins vrai que la critique de Heidegger perce sous la plume arendtienne¹⁰⁴. Et pour des raisons qui évoquent parfois

103. *Ibid.*, p. 117.

104. Celui qui fut pour Arendt un modèle de « pensée » n'en a pas moins engendré lui aussi, à ses yeux, des « *fallacies* », qui l'ont conduit à rejoindre la tradition des philosophes de profession fascinés par les tyrans et les dictateurs. Heidegger fournit même, selon Arendt, « l'exemple le plus récent, et à certains égards le plus frappant » de « l'argument fallacieux par excellence », qui consiste à « interpréter la signification sur le modèle de la vérité ». Citant Heidegger, Arendt rappelle que dans les premières pages de *Etre et Temps*, se

les analyses d'Adorno, en dépit des différences de ton. Car l'enjeu du débat avec Heidegger est, chez Arendt aussi, la « situation » de la pensée par rapport au monde commun où les hommes interagissent, comme le dit justement Jacques Taminiaux¹⁰⁵.

Il est clair que la « situation » que propose Arendt a peu de choses à voir avec le concept heideggerien de « situation ». Dans *Etre et Temps*, Heidegger montre comment le *Dasein*, par ce qu'il appelle la « résolution », accède à l'« authenticité » comme découverte de sa « situation ». « La résolution veut dire : se-laisser-convoquer hors de la perte dans le On »¹⁰⁶, c'est-à-dire hors de cette situation inauthentique, « fermée » à l'Être¹⁰⁷, qu'est le seul rapport aux étants. Par la « résolution », le *Dasein* s'ouvre au contraire au dévoilement de l'Être, et atteint « sa » situation¹⁰⁸. Cette situation, qui est celle du penseur, révèle au *Dasein* ce que l'inauthentique rapport aux étants, ou encore la perte dans le On, recouvraient : sa « *Unheimlichkeit* », c'est-à-dire le fait que, tout en étant au-monde, il ne s'y sent pas chez lui. Or, cette découverte n'est possible que dans l'isolement du penseur, qui s'extrait du règne du On, notamment dans l'angoisse : « L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme *solus ipse* »¹⁰⁹. Heidegger insiste fortement sur l'importance de ce qu'il faut bel et bien entendre comme une rupture complète du penseur avec l'existence politique : « [...] s'il y a dans

pose « à nouveau la question du sens de l'être ». Or, poursuit-elle, « Heidegger lui-même, réinterprétant par la suite sa question initiale, affirme explicitement : “L'essence de l'Être [...] c'est-à-dire sa vérité.” » (*La Vie de l'esprit. 1. La Pensée*, op. cit., p. 30-31).

105. « [...] le démantèlement opéré par Arendt consiste à situer la pensée par rapport au monde commun dans lequel les êtres humains interagissent, prennent des initiatives de leur propre volonté et expriment leurs jugements sur des événements particuliers. » (J. Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris : Payot, 1992, p. 36).

106. M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit de l'allemand par E. Martineau, Authentica, 1985, p. 213.

107. « Au On [...] la situation est essentiellement refermée » (*ibid.*, p. 214).

108. « La résolution transporte l'être du Là dans l'existence de sa situation » (*ibid.*, p. 214).

109. *Ibid.*, p. 145.

l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, c'est parce que l'angoisse isole », affirme-t-il¹¹⁰.

Or, ceci attire les foudres d'Arendt. Dans son article de 1946, « *What is Existenz Philosophy?* »¹¹¹, Arendt critique la philosophie heideggerienne comme tendue par un désir d'extraction complète de la condition humaine, désir que révèle la fascination pour la mort¹¹². Certes, plus tard dans son œuvre, comme pour corriger cette contradiction qu'il n'a cessé de souligner entre la condition humaine et la « situation »¹¹³, Heidegger tente de restaurer un « ciment social » (« *social foundation* ») pour ces *Dasein* isolés, et ce par des concepts obscurs (« *mythologizing confusions* ») comme ceux de Peuple et de Terre. Mais ce sont autant d'efforts insuffisants, selon Arendt, à recréer le politique méprisé, à la place duquel est valorisé, en réalité, un regroupement à caractère idéologique, qui incarne à peu près tout ce qu'elle-même combat. Aussi sa propre analyse du « retrait » hors du monde du penseur sera-t-elle très différente, n'impliquant guère une rupture si définitive avec la politique.

A propos du rapport entre pensée et monde chez Arendt, Taminioux parle du « paradoxe de l'appartenance et du retrait », écho à ce qu'Arendt décrit elle-même en ces termes : « la condition paradoxale d'être qui, bien que faisant partie du monde des phénomènes, possèdent une faculté, le pouvoir de penser, qui permet à l'esprit de prendre ses distances à l'égard

110. *Ibid.*, p. 147.

111. H. Arendt, « *What is Existenz Philosophy?* », *Partisan Review*, XVIII/1, 1946, p.p. 34-56. Ce texte a été traduit en français à partir de la version allemande de 1948 (« *Was ist Existenz-Philosophie?* », in *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948) par M. Ziegler dans H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris : Payot, 2000, p.p. 111-141. Les traductions que nous proposons, à partir de la version anglaise originelle, pourront différer de cette dernière.

112. « La mort seule extrait l'homme de l'environnement de ses semblables, à l'intérieur duquel il devient une personne publique et est empêché d'atteindre l'être-soi. » (H. Arendt, « *What is Existenz Philosophy?* », *op. cit.*, p. 50).

113. « Dans son isolement absolu, le Soi surgit tel le concept vraiment opposé à l'homme. » (*ibid.*, p. 51).

du monde, *sans pouvoir en sortir ou le transcender* »¹¹⁴. L'« appartenance » pourrait sembler signifier qu'est impossible au penseur le type d'« isolement » décrit par Heidegger. En réalité, la position de Arendt est plus complexe. Arendt ne nie pas que l'activité de penser exige de s'extraire du monde, et donc, si l'on ose dire, de se « dépolitiser », mais elle souligne — et c'est là qu'apparaît la limite assignée à ce retrait — qu'une telle situation ne fait que *préparer* une réintégration du monde. Autrement dit, le retrait est limité non pas en ce qu'il est moins réel que le retrait heideggerien, mais en ce qu'il comporte une dimension préparatoire, et n'est donc pas un état durable qui se suffirait à lui-même.

Arendt, en effet, a véritablement théorisé la nécessité d'une fin — au sens de l'achèvement, du terme — de l'activité de penser. Il est essentiel à ses yeux que la pensée soit une activité précaire, qu'elle ne cherche pas à être un séjour durable, car en réalité le deux-en-un est intenable sur le long terme. Plus l'activité de penser dure, plus est fragilisé chez le penseur le « sentiment du réel », le sens commun, qui est aussi son garde-fou contre les tentations idéologiques ; plus est fragilisé, en somme, le contradicteur avec lequel justement la pensée dialogue à l'intérieur d'elle-même. « La raison pour laquelle le sentiment d'étrangeté et de distraction ne sont pas plus dangereux, et « penseurs », professionnels ou amateurs, surmontent si bien la perte du sentiment du réel, écrit Arendt, est tout simplement que le moi pensant ne s'affirme que momentanément. »¹¹⁵ Autrement dit, ou bien la pensée « accepte » ce caractère momentané, donc son autoextinction naturelle et inoffensive dans un retour au monde — la compagnie des autres, la fréquentation des *doxai* — ou bien, faute de pouvoir prolonger indéfiniment son dialogue solitaire, elle finit de toute façon par s'abolir, mais de la pire façon cette fois, c'est-à-dire par un retour violent à la visibilité, par ce suicide que constitue le fait de céder à l'idéologie. Le penseur « permanent » s'idéologise nécessairement — d'où la réticence arendtienne à l'égard des

114. H. Arendt, *La vie de l'esprit, 1. La Pensée, op. cit.*, p. 62. C'est nous qui soulignons.

115. H. Arendt, *La Vie de l'esprit. 1. La Pensée, op. cit.*, p. 70.

penseurs « professionnels »¹¹⁶ —, il tue la richesse du deux-en-un en se prenant pour un détenteur de vérités visibles, il ne parvient pas à faire durer cette invisibilité inoffensive qui est pourtant son lot.

La fin naturelle — non violente, elle — du penser, c'est donc le *juger*, le passage de relais, si l'on ose dire, à la faculté d'opiner (*doxazein*), ici et maintenant, sur les étants, sur le monde perçu par notre sens commun. Une fin ou un retour au monde qui exige donc de se rendre à cette évidence : pas plus qu'Adorno Arendt ne soutiendrait en profondeur l'analogie entre le penser « révolutionnaire » benjaminien et la quête heideggerienne de l'Être. Si elle « ose » tout de même, au grand dam d'Adorno, envisager certains points communs, il est clair que, comme Adorno et contre Heidegger, elle définit le retrait de la pensée comme un moment qui prépare un retour à ce dont la pensée s'est extraite : ce monde commun où l'on parle ensemble des « étants » qui le constituent.

Du penser au juger

Cette idée arendtienne d'un relais passé au juger permet alors de saisir un *effet* de la pensée plus positif, qui advient comme par delà l'effet destructeur évoqué plus haut : le penser produit en permanence de la critique dans le domaine des *doxai*,

116. C'est au nom de cette précarité essentielle de l'activité de penser qu'Arendt critique en effet la manière dont, depuis Platon, la philosophie « professionnelle » tend à faire de sa pratique un état durable, un séjour. Platon aurait à ses yeux trahi la conception socratique de l'étonnement philosophique (*thaumazein*), ce choc qui effectivement place soudainement le penseur hors de la *doxa* et en conflit avec elle, en voulant le prolonger indéfiniment : « il a essayé, dit-elle, de transformer en mode de vie (le *bios theoretikos*) ce qui ne peut être qu'un moment fugitif ou, pour reprendre la propre métaphore de Platon, la fuyante étincelle de feu produite par le frottement de deux pierres. » (H. Arendt, « *Philosophy and Politics* », *Social Research*, Vol. 57, n° 1, printemps 1990, p.p. 73-103, citation de la page 101 traduite par nous ; ce texte est un manuscrit de conférences données en 1954, qu'Arendt a corrigé par la suite mais qui n'a pas été publié de son vivant ; il n'a été traduit que partiellement en français par F. Collin dans *Les Cahiers du Grif*, n° 33 : *Hannah Arendt*, Paris : Deux Temps Tierce, 1986).

mais ce faisant il *fait juger*. Il ne conduit à vrai dire qu'à cela : juger, rejuger, encore et encore. Il détruit les croyances figées, mais pour mieux stimuler notre activité d'opiner, c'est-à-dire pour produire incessamment des jugements particuliers, propres à s'inscrire dans le monde et dans l'ensemble des *doxai* qui y circulent. « Effet libérateur » de la pensée sur le jugement, comme le dit Arendt elle-même : « Si la pensée, le deux-en-un du dialogue silencieux, actualise la différence au sein de notre identité [...], alors le jugement, le sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste au monde des apparences où je ne suis jamais seul et toujours trop occupé pour pouvoir penser. »¹¹⁷

Il est clair que c'est précisément parce que la pensée a été définie par Arendt comme autre chose que du savoir, c'est-à-dire comme une activité qui ne recherche pas une vérité de type scientifique — propre à soumettre les *doxai*, donc en un sens à les faire taire — qu'une continuité peut finalement être rétablie entre le penseur et le monde des opinions. En somme, la « guerre intestine » entre pensée et sens commun¹¹⁸ est bien réelle, mais elle n'empêche pas *in fine*, lorsque le penser s'achève en un juger, un échange. Ce point est essentiel au regard de ce qui nous préoccupe : les *effets* de la pensée sur le monde pratique. La pensée, toute étrangère qu'elle soit au sens commun et au monde dans lequel celui-ci nous oriente, toute retirée, toute

117. H. Arendt, *Considérations morales*, *op. cit.*, p.p. 72-73. En tant que préparation au jugement, la pensée se voit en somme attribuer une dimension pré-politique, qu'Arendt développe particulièrement dans le manuscrit de ses conférences de 1954, « *Philosophy and Politics* » (*op. cit.*). Ce texte établit un lien direct entre penser et juger (*doxazein*), à travers l'exemple même de Socrate, dont elle affirme que le dessein n'était absolument pas d'apporter une vérité en détruisant les opinions qu'il entendait, mais au contraire de « révéler la vérité propre de chaque *doxa*. » (*ibid.*, p. 81 ; notre traduction). A cet égard, Arendt considère la maïeutique socratique comme une « activité politique » (*ibid.*, p. 81). La pensée est ensuite décrite nettement comme une préparation à l'échange politique : « Parce que je suis déjà deux-en-un, au moins quand j'essaie de penser, je peux faire l'expérience d'un ami comme expérience d'un autre moi-même — pour employer la définition aristotélicienne de l'amitié. Seul quelqu'un qui a fait l'expérience de se parler à soi-même est capable d'être un ami, de se doter d'un compagnon. » (*ibid.*, p. 85).

118. Cf. *La vie de l'esprit. I. La Pensée*, *op. cit.*, p. 97 et sq.

« inefficace » qu'elle soit, finit tout de même par entrer en contact avec le sens commun : en apportant de nouveaux jugements, en stimulant le monde des *doxai*, le penseur peut aspirer à les transformer, sans pour autant les violenter.

De toute évidence, l'enjeu du jugement est fondamental aussi dans l'œuvre adornienne. En témoignent les multiples « petits » textes adorniens sur la vie quotidienne (notamment dans *Minima Moralia*), qui montrent bien comment la pensée critique, la dialectique négative, est à la source d'un juger concret et tous azimuts. Un effet de stimulation du jugement qui est le résultat du travail de critique perpétuelle des opinions « réifiées ». La destruction porte en fait sur ce qui, dans la faculté de juger, dans le *doxazein*, est « réifié », mais de cette destruction naît un effet plus positif, un sauvetage là encore : le sauvetage même de la faculté de juger, de ce qui en elle est vivant, est la vie même, et qu'il faut sans cesse ranimer contre les emprises idéologiques.

On notera qu'un tel sauvetage ne saurait être assimilé à une *conservation*, qu'il est même un hymne au changement, au juger transformé, transformé pour précisément éviter le gel idéologique. Les pensées d'Adorno et d'Arendt sont des pensées *reconnaissantes* envers le donné, les « étants » qui constituent notre monde commun, toute cette extériorité au concept que le sens commun du penseur invoque sans cesse à l'intérieur même de l'activité de penser, pour l'inquiéter, la contredire, la faire souffrir ; cette reconnaissance s'exprime dans le fait de prendre tout cela, ce monde qui habite les *doxai*, à la fois pour point de départ et pour finalité de l'activité de penser. Mais ce ne sont guère des pensées *conservatrices*, parce que ce donné n'est sauvé que pour être jugé et rejugé encore : sont sauvées par le penseur certaines opinions singulières, certains regards oubliés, mais ce sauvetage, à travers une *doxa* oubliée, d'un étant singulier n'a d'autre finalité que de stimuler à son sujet de nouvelles opinions et de nouveaux regards. Il faut, en somme, sauver autant les étants violents que la faculté même de les juger et donc de les transformer.

Si l'enjeu que constitue le juger, comme horizon du penser, est commune à Adorno et Arendt, il est clair cependant

que la théorisation de ces deux activités est plus poussée chez Arendt, même si sa mort l'a interrompue sur cette voie. Sa lecture de la troisième critique de Kant constitue à cet égard un apport théorique fondamental. Ayant déjà montré la nécessité de l'achèvement du penser en un *doxazein* — penser, cela conduit le penseur à *se faire une opinion*, ce qui s'obtient en s'efforçant de mettre à peu près d'accord les deux interlocuteurs qui parlent entre eux dans le « deux-en-un » (règle dite de l'*homologeïn*) —, elle montre comment l'activité de juger invite à une confrontation toujours plus intense à la pluralité des autres *doxai*, car c'est de cette confrontation que pourra émerger le jugement *juste*. En somme, après avoir pensé le passage de la pensée solitaire au juger, c'est le *juger juste* qui l'intéresse et que sa lecture de la *Critique de la faculté de juger* de Kant l'aide à conceptualiser. Il était, notons-le, nécessaire que ce problème se pose, puisqu'Arendt avait défini la pensée comme une recherche de sens et non de vérité : la valeur éventuellement supérieure d'une pensée par rapport à une autre, et donc des jugements nés de l'une par rapport à ceux nés d'une autre, devait donc être fondée autrement que dans des considérations sur sa vérité ; et c'est ici que le modèle esthétique pouvait constituer un apport décisif. Arendt lectrice de Kant décrit alors un processus de correction ou d'affinement permanent du jugement consistant à « considérer avec impartialité mes jugements du point de vue des autres [afin de parvenir] à un troisième aperçu qui améliorera ma perspective antérieure »¹¹⁹. Viser l'idéal du jugement juste, c'est en somme reconsidérer sans cesse ses propres jugements en accueillant toujours plus de contradicteurs dans la pensée qui est à leur source — le deux-en-un devient, si l'on ose dire, un « toujours-plus-en-un » —, ou encore, pour reprendre une expression kantienne, faire montre d'une mentalité de plus en plus élargie¹²⁰.

119. Kant, Lettre à Marcus Herz du 7 juin 1771, citée par Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, (1977), traduit de l'anglais par M. Revault d'Allonnes, Paris : Éditions du Seuil, 1991, p. 70.

120. L'expression kantienne « mentalité élargie » (« *eine erweiterte Denkungsart* ») est reprise par Arendt dans « La crise de la culture », in *La crise de la culture*, recueil traduit de l'anglais sous la direction de P. Lévy, Paris : Gallimard, 1972, p. 281.

Il faut alors reconnaître que les derniers textes d'Arendt sur Kant ne sont plus qu'indirectement hantés par le cas Eichmann, car le problème qu'ils traitent n'est pas « Celui qui ne pense pas » — celui dont le deux-en-un s'est éteint, et qui dès lors n'a pas de jugement du tout — mais « Celui qui juge mal » et qui, assurément, est selon Arendt beaucoup moins dangereux qu'Eichmann. De toute évidence le problème du jugement non-juste est beaucoup moins grave, moins crucial, que celui du mal, c'est-à-dire de l'absence totale de pensée et donc de jugement. Car pour Arendt il « suffit », en un sens, qu'un homme accepte ce dialogue minimal avec soi-même qu'est la pensée, et se fasse ainsi une *doxa*, même si cette *doxa* n'est pas particulièrement brillante et ne correspond pas encore à ce que l'on pourrait appeler un jugement juste, pour qu'au moins le pire, ce mal moderne incarné par le personnage d'Eichmann, soit évité. Il suffit qu'un individu pense, émette des jugements, les fasse partager, pour que l'essentiel soit, en un sens, sauvé : il est sur la voie de cette sorte de pensée, toujours plus ouverte sur le monde et la pluralité des *doxai*, qui mène au jugement juste ; car le deux-en-un est ce qui donne le goût de l'échange contradictoire.

L'ampleur de l'interrogation arendtienne mérite d'être souligné : après avoir défini ce qui empêche le pire, elle cherche à déterminer ce qui est à la source de l'intelligence politique. Ainsi, si la problématique du jugement juste se situe, chez Arendt, au-delà de celle du mal, il n'en reste pas moins vrai que c'est cette dernière qui l'a fait peu à peu émerger. Une continuité qui, cependant, n'annule guère ce point essentiel : c'est l'enclenchement du processus, le dialogue solitaire de la pensée, qui est pour Arendt l'étape cruciale, la plus précieuse et la plus fragile à la fois, celle qui peut neutraliser la toute puissance des idéologies et qui, à défaut de se produire, leur ouvre la voie.

Nous espérons avoir montré comment, au-delà de leurs différences, Arendt et Adorno partagent le même souci, à partir de l'examen du mal, de repenser la nature et le rôle de la pensée. Chacun à sa façon, ils nous appellent à une pensée garde-fou qui, en retrait du monde, mais pas en fuite, tisse un rapport non violent aux acteurs qui l'habitent.

Nous pardonnera-t-on de terminer cette étude sur le sentiment d'un inachevé, peut-être d'une énigme ? Nos dernières phrases sur le fait que l'essentiel, chez Arendt, est de *commencer à penser*, conduisent naturellement à cette question, adressée aux deux auteurs, et certainement angoissante au regard des enjeux que nous venons de soulever : qu'est-ce qui fait qu'on veut penser plutôt que ne pas penser ? Il faut reconnaître que, chez Adorno comme chez Arendt, on saisit mieux les tentations qui incitent à mettre fin à l'activité de penser que ce qui pourrait pousser l'être humain à préférer, contre l'idéologie, ce difficile dialogue avec soi qu'est la pensée. Il y a bien, dans l'œuvre d'Arendt, une réflexion sur la pensée comme *Eros* : nous aurions un besoin (*Eros*) de rechercher du sens à la vie, par la pensée, du seul fait que nous sommes en vie. Mais Arendt est la première à reconnaître la fragilité de ce besoin : « Une vie dépourvue de pensée n'a rien d'impossible », affirme-t-elle.¹²¹ L'énigme reste donc entière, d'autant plus forte qu'on se fera peu d'illusions, et il nous semble que c'est le cas de ces deux penseurs, sur le goût de l'être humain pour une chose si *douloureuse* — pour reprendre un motif adornien — que la pensée.

121. *La Vie de l'esprit I. La Pensée, op. cit.*, p. 217.