

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. IX / NO. 2 / 2019

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. IX / NO. 2 / 2019

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Human Sciences of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Éditeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Pierre Buhmann, Philipp Nolz, Juliano Bonamigo F. de Souza, Giorgi Kobakhidze

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Sofia Barbieri, Lucia Belloro, Juliano Bonamigo, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau-Saouma, Irakli Dekanozishvili, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillippe G. El-Hajj (editor-in-chief), Andrés Arce Gonzalez, Blerina Hankollari, Markus Hodec, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Kristen Lewis, Ellen Moy-san, Philipp Nolz, Anne Perrine, Rebecca Reichenberg, Charlotte Reinhardt, Marius Sitsch (editor-in-chief), Daniel Weber.

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal).

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Yasmin Afshar (University of São Paulo / Zentrum March Bloch), Antonia Birnbaum (Université Paris 8), Kyla Bruff (Memorial University Canada), Felipe Catalani (University of São Paulo / Freie Universität Berlin), Andrew Feenberg (Simon Fraser University), Alexandre Franco de Sà (Coimbra University), Luka Nakhutsrishvili (Ilia State University), Peter Neumann (Universität Jena), Eraldo Santos (Paris 1 Sorbonne), Helmer Stoel (Università Degli Studi di Padova / Universität Frankfurt), Aline Wiame (Université de Toulouse)

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2021

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT/ TABLE DE MATIÈRES/ INHALTVERZEICHNIS

KONFIGURATIONEN DER KRITIK

Vorwort

PIERRE BUHLMANN, PHILIPP NOLZ, JULIANO BONAMIGO F. DE SOUZA,
GIORGI KOBAKHIDZE 9

C'était pendant l'horreur d'une profonde nuit. Sur l'élection de Donald Trump
ALAIN BADIOU 14

Critique de la violence. Walter Benjamin et l'idée de « destitution du droit »
TOBIAS NIKOLAUS KLASS 25

Zu Mensch und Menschenähnlichkeit bei Walter Benjamin
PHILIPP NOLZ 40

Technique et nouvelle sensibilité dans l'œuvre de Herbert Marcuse
JULIANO BONAMIGO FERREIRA DE SOUZA 58

Qu'est-ce que c'est une vie juste et une vie mutilée ? La critique à l'éthique
de la pensée chez Adorno
EDUARDO JOCHAMOWITZ 77

Über den Begriff der "geistigen Erfahrung" im Spätwerk Adornos
MEGYER GYÖNGYÖSI 90

Von einigen Nervenpunkten des Denkens auf Freiheit und den letzten
Schlupfwinkeln des Widerstands. Bemerkungen zur praktischen
Philosophie Theodor W. Adornos
PIERRE BUHLMANN 104

VARIA

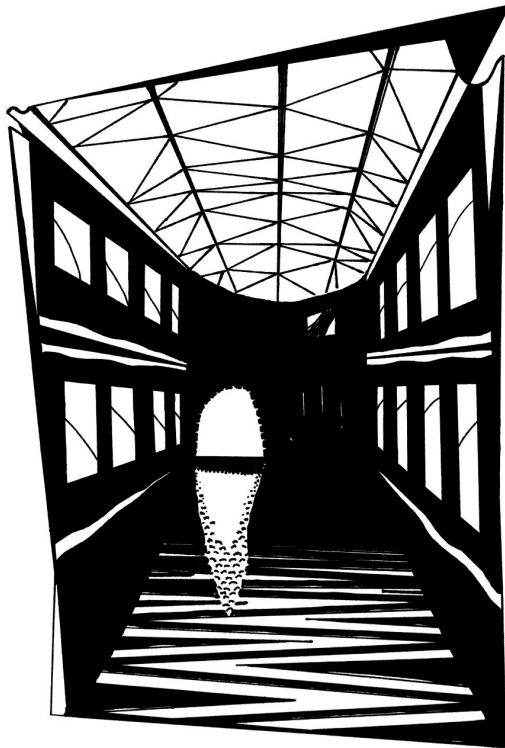
Rezension: *“Prekäres Potential”* Isabell Lorey: *Die Regierung der Prekären*

PHILIPP SPERNER, LAURIN LORENZ, MARLENE RADL, LUDWIG FELHOFER,

THOMAS OYSMÜLLER, CHARLOTTE BOMERT..... 125

KONFIGURATIONEN DER KRITIK

Herausgegeben von Pierre Buhlmann, Philipp Nolz,
Juliano Bonamigo F. de Souza und Giorgi Kobakhidze



Passenger | Markus E. Hodec | Ink on paper | 2021
Passagier | Markus E. Hodec | Tusche auf Papier | 2021

VORWORT

PIERRE BUHLMANN, PHILIPP NOLZ,
JULIANO BONAMIGO F. DE SOUZA, GIORGI KOBAKHIDZE

Die vorliegende Ausgabe der *Interpretationes* widmet sich der Kritischen Theorie, ihren Instrumenten und Ansätzen einer Kritik der Gesellschaft sowie deren Konstituenten. Es ist zwar nicht erst seit heute ersichtlich, dass die Gegenwart in ihrer Vielschichtigkeit einer Analyse bedarf und daher die Auseinandersetzung, wo philosophisch Kritik geübt wird, ebenso mannigfaltig sein muss, um adäquat antworten zu können. Doch gerade heute stellen sich Fragen, Probleme und Situationen uns dar, die sich in gewisser Weise bereits gestern stellten und nur in ihrer Vereinigung, Konfrontation und Resonanz zueinander als diachrone Segmente des Gegenwärtigen lesbar werden. Das Aktuelle ist nicht der letzte Schrei, sondern das Vernehmen eines Echos des Geschehenen, das auf uns gewartet hat.

Wenn der Komplexität unserer heutigen Situation Rechnung getragen werden soll, wenn somit die Frage gestellt wird, was denn geschehen sei, um hier anzukommen, stellt sich unvermittelt eine Beziehung zum Gewesenen her, zur Vergangenheit, wie sie sich noch nicht gezeigt hat. Diese Situation bedeutet auch, dass wir es heute sind, die dem Vergangenen neue Facetten und Einsichten abringen müssen, einem Vergangenen, das sich durch die häufig verkündete Aussichtslosigkeit dem Blick zu entziehen droht. Den Blick für das Disparate, Verstreute, Unscheinbare und Verschwindende zu schärfen, verlangt von uns, die Perspektiven zu vervielfachen. In diesem Sinn sind auch die hier versammelten Aufsätze und Artikel nicht durch einen gemeinsamen Signifikanten bezeichnet, nicht unter einem Oberbegriff vereint, sondern durch ihre konkrete Praxis wahlverwandt zueinander.

Von Anfang an eignet der Kritischen Theorie eine philosophische Feinfühligkeit für das Besondere und einem solchen Anspruch gerecht zu werden, verlangt

die Analyse in unterschiedliche Richtungen: auf jeder Ebene der Untersuchung die objektive Weise des Gegebenen einkreisen, um sie als subjektive Setzung erkenntlich zu machen¹, geschehe dies nun auf einer Mikro-, Mikro- oder Nanoebene des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs. Gleichzeitig und für alle Ebenen der Untersuchung müssen jene Register bedient und diejenigen methodologischen Instrumentarien mobilisiert werden, die dem Gegenstand *und* dem Interesse für den Gegenstand gleichermaßen entsprechen. Diese sind somit in ihrer wechselseitigen oder – wenn man so will – dialektischen Verschränkung herauszuheben.² Sodann ist die Arbeit eine solche, die Erkenntnisgebiete und Untersuchungsfelder zueinander führt, miteinander kommunizieren lässt und zugunsten einer Erkenntnis des Unerstzlichen im Allgemeinen verflüssigt. Erkenntnistheorie, Kulturwissenschaft, politische Ökonomie, Ontologie, Ästhetik oder Geschichte, sie alle verlieren ihren hermetischen Charakter, indem sie aufeinander bezogen werden und sich in ihren konkreten Gestalten um den gemeinsamen Gegenstand gruppieren. Ein solches Denken, das in Konstellationen oder Konfigurationen zum Ausdruck kommt, nimmt Rücksicht auf die heterogenen Elemente, aus denen die nur scheinbar einfältigen gesellschaftlichen Verhältnisse resultieren.

Ebenen, Schichten und Disziplinen sollen so zusammenfinden in einer *kritischen Praxis* der Philosophie, die das Denken in die Pflicht nimmt, sich vor der Zerbrechlichkeit des gelebten Augenblicks zu verantworten. Umgekehrt hält eine solche Tätigkeit auch jede Einzelne und jeden Einzelnen an, Kritik transformativ zu leben, ohne dabei jemals einem Rückzug des Individuums in die Zutraulichkeit der eigenen *Individualität* - dem Gestus der schönen Seele, wie Hegel schreibt – das Wort zu reden. Aus diesem Grund schrieb Horkheimer bereits, dass die „Trennung von Individuum und Gesellschaft, kraft deren der Einzelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, [...] in der kritischen Theorie relativiert [sei].“³

Eine solche Affirmation der Relativität gesellschaftlicher Bestimmungen impliziert für uns und diese Ausgabe unmittelbare Konsequenzen: es kann kein Anspruch auf eine wie auch immer geartete Totalität der Gesellschaft erhoben werden, die wir als Außenstehende bloß zu beschreiben hätten. Eine solche Position zu beziehen würde die Relativität bloß erneut zurückweisen und auf unnachvollziehbare

¹ Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt/Main 2003, S. 64.

² Vgl. Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften Bd. V-1, Frankfurt/Main 1991, S. 494f.

³ Horkheimer, Max: *Traditionelle und Kritische Theorie*, S. Fischer Verlag, Fünf Aufsätze, Frankfurt/Main 2011, S. 224.

Weise ein Außen setzen, welches nicht mehr dem Politischen angehörte. Solche Kritik wurde auch in der Tradition der Frankfurter Schule selbst, unter anderem von Jürgen Habermas erhoben, wobei fraglich bleibt, inwiefern in dieser Kritik den Kern der Sache berührt wird.⁴ Schließlich ist es zu wenig, zu sagen, dass ein scheinbar verallgemeinerter Pessimismus oder ein Fatalismus der bestimmten Negation zu „irritierend“ seien, um als philosophische Position haltbar zu sein. Mit einem Satz Frank Rudas könnten wir dagegen die Aussichtslosigkeit affirmieren und verlangen, dass jeder so zu handeln hätte, als ob er nicht frei wäre,⁵ um dadurch tatsächlich dasjenige, was nicht im Bestimmungszusammenhang vollkommen aufgelöst wird, auftauchen zu lassen.

Relativität bedeutet demnach nicht die schwankende Bestimmung von Bedeutungen und diskursiven Praktiken, sondern das Scheitern der gesellschaftlichen Totalität. Relativität wäre – so gedacht – Zwischenbereich, Übergang, Friktion und Widerstand: Diskontinuität zwischen Gegenwart und Vergangenheit; Eigenständigkeit einer Erkenntnisdisziplin gegen die Unterordnung durch eine andere; Scheitern der vollständigen Determination des Mikro- durch das Makro-niveau oder umgekehrt; Unabschließbarkeit der Reduktion des Individuums auf die Gesellschaft, aber auch die Verteidigung der Gesellschaft, die mehr ist als die Individuen, die in ihr leben. Das Besondere im Sinne einer kritischen Theorie der Gesellschaft bedeutet somit, das in den weit verstreuten Phänomenen ein Rest bleibt, der ihnen ihre unverwechselbare Eigenheit und daher die Würde eines Untersuchungsfeldes verleiht.

Fragmentarisch, ohne jedoch den Anspruch auf systematisches Denken aufzugeben, ist folglich, was in der vorliegenden Ausgabe dargestellt oder gezeigt werden soll: nicht, indem sich ein abgeschlossenes Ganzes präsentiert, sondern durch Exerzitien, Diagnosen, praktische Übungen und Wiederholungen, thematische Konfrontationen und Eröffnungen von Diskussionen. Darstellungen von Konkretem, die Steine des Anstoßes oder Funken bilden, ist die Aufgabe, nicht die Verkündung vollendeter Tatsachen, kein Kompendium also, das auf Faktisches, auf bloß Gegebenes abstellt.

So wie Denken keine individuelle Tätigkeit ist, so wenig kann Denken ohne Denkenden von sich gehen. Das Praktizieren oder Exerzieren des Denkens in Bruchstücken, des Denkens als Friktion oder als Widerständigkeit, ist eine Übung des Lebens angesichts seiner Zerstörung oder Unterdrückung: Kritische Theorie

⁴ Dews, Peter: *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, Verso, London 1992, S. 82.

⁵ Ruda, Frank: *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Verso, London 2016, S. 8.

als praktische Übungen der *Ent-Unterwerfung*.⁶ Und zwar praktisch vor allem auch deshalb, weil es keine freien Menschen geben kann, wo diese nicht daran beteiligt sind, sich selbst zu befreien.

Wenn uns somit im Folgenden etwa Betrachtungen zur Politik im größeren Maßstab wie auch konkrete philosophische Textanalysen vorliegen, dann liegt dies daran, dass die Arbeit der Kritik auch immer (und immer wieder) auf allen Ebenen diesen Gestus der Befreiung oder des Widerstands schaffen muss – denn nur wo sich das Denken als Praxis in einer Haltung niederschlägt und gelebt wird, kann Kritik schöpferisch werden: nicht die Erkenntnis ist somit das letzte Ziel der vorliegenden Texte, sondern über die Erkenntniskritik einen Begriff von Freiheit – eine *Ethik* – einzuüben: Leben denken und Denken leben.

Der erste Artikel befasst sich auf der Ebene der internationalen Politik mit dem Phänomen Donald Trump. Einer der eminentesten französischen Philosophen stellte uns hierzu seine Analyse bereit, namentlich Alain Badiou. Die Aktualität des Artikels zeigt sich in den Erkenntnissen, die über die turbulenten und teilweise chaotischen Monate der Amtszeit des US-amerikanischen Präsidenten nichts an ihrem Gehalt verloren haben und gerade im letzten Aufblitzen der noch lebendigen Eindrücke eine unzeitgemäße und kritische Perspektive eröffnen.

So wie das einzelne Leben in einem Rationalitätszusammenhang, einmal technisch, ein andermal kalkulatorisch, be- und ergriffen ist, so gilt dies auch für den Prozess der Vereinzelung selbst. Gegenüber einer scheinbar ausweglosen Unterwerfung unter dem Gesetz als Gesetz, weist Tobias Nikolaus Klass anhand von Walter Benjamin und einer damit korrespondierenden Kleistlektüre die Figur der Ent-Stellung des Gesetzes als einen Akt auf, der nicht auf die Abschaffung des Gesetzes zielt, sondern auf dessen Nicht-Anwendung beruht und darin den als Schicksal erfahrenen Begriff des Gesetzes in seiner subjektiven Setzung erscheinen lässt.

Nicht nur das Gesetz kennt aber das Einzelne oder die einzelne Person. Auch in der sinnlichen Welt, in der Gesamtheit sprachlicher Beziehungen vereinzeln sich die Gegenstände, darunter auch das Individuum. ausgehend von einer Lektüre der frühen Sprachphilosophie Benjamins kritisiert Philipp Nolz das naive Verständnis des bürgerlichen Individuums und weist auf die Implikationen hin, die die Philosophie der Wahrnehmung für die Aktualisierung des Begriffs von Leben und sprachlichem Ausdruck für gesellschaftliche Vermittlung bedeutet.

Im Anschluss unternimmt Juliano Bonamigo Ferreira de Souza den Versuch, die Spannung und die Gefahren einer technischen Rationalität in der Philosophie

⁶ Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, Merve Verlag, Berlin 1992.

Herbert Marcuses eingehender zu beleuchten, um damit auch Formen des Widerstands und transformative Potentiale einer durch die Technik erzeugten neuen Sinnlichkeit aufzuzeigen.

Der neuerdings wieder auf vermehrtes Interesse stoßende Begriff der Entfremdung spielt auch gerade vor diesem Hintergrund eine Rolle. Denn, wie Eduardo Jochamowitz darstellt, handelt es sich in den neueren Interpretationen gerade darum, die Entfremdung anhand des beschädigten Lebens bei Theodor W. Adorno zu beschreiben, welches Resultat einer technisierten oder quantifizierten Moderne ist.

Inwiefern die Wahrnehmungstätigkeit des konkreten aber beschädigten Lebens wiederum in Beziehung treten kann einerseits mit dem der universalistischen Geste jeden Denkens, und andererseits mit der Einzigartigkeit der qualitativen Gegenständlichkeit, weist sodann Megyer Gyöngyösi anhand einer Analyse des Begriffs der *geistigen Erfahrung* bei T. W. Adorno auf. So kann nachvollzogen werden, wie die Erfahrung einer un abgeschlossenen Totalität gemacht werden kann, welche heute vielleicht als Einzige noch wahrhaft utopisches Potential zu versprechen vermag.

Zum Abschluss nimmt der Beitrag Pierre Buhlmans das Problem einer das Einzelne nicht unterdrückenden Universalität auf, und zeigt so, wie mit T. W. Adorno eine Moralphilosophie entworfen werden kann, die den Widerspruch zwischen Norm und Autonomie nicht vorschnell auflöst, sondern ernst durchdenkt. Dieses für eine jede Moralphilosophie konstitutive Spannungsverhältnis findet sodann Ausdruck im Zusammenspiel eines gelebten kritischen Denkens und der Erfahrung des Leids als Imperativ zum Widerstand.

Wiederholt wurde in der Tradition der Kritischen Theorie der ersten Generation auf das Bild eines Kaleidoskops zurückgegriffen, um die Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Lebens in den jeweils kontradiktorischen Einheiten von ineinander fallenden Trümmern der Zivilisation vorstellbar zu machen. Gleichzeitig hat die Kritische Theorie diesem Bild der Gesellschaft vorgehalten, dass damit den Betrachtenden nur das unveränderlich Gleiche unter neuen Gestalten vor Augen führe. Wo Kritik auf Grundlegendes abzielt, kann – mit Benjamin gesprochen – ihr Anliegen nur sein, dieses Kaleidoskop zu zerschlagen. Wenn die vorliegenden Artikel einen Schritt in diese Richtung zu tun vermögen, radikal Anderes in den kritischen Rekonfigurationen des Bestehenden aufbrechen zu lassen, so zeigte dies, dass sich Kritik heute trotz widriger Umstände behaupten kann.

C'ÉTAIT PENDANT L'HORREUR D'UNE PROFONDE NUIT. SUR L'ÉLECTION DE DONALD TRUMP

ALAIN BADIOU

Abstract

On November 9th in 2016, Donald Trump was elected as the 45th President of the United States of America. Alain Badiou, who was in the US during that time, responded to the election in a talk at the University of California, Los Angeles, co-sponsored by the program in Experimental Critical Theory and the Center for European and Russian Studies. The following text is a translation of the transcript of his response, originally written in English and published at the website Mariborchan and the publishing house Verso. Badiou reflects not only on the specific event of the election, but on the situation of the world today.¹

En venant ce soir devant vous, j'avais en tête, pensant à hier, à la nuit des résultats de l'élection présidentielle, au succès de Trump, un beau vers de Racine : « C'était pendant l'horreur d'une profonde nuit ». Peut-être Racine songeait-il, au futur, à la victoire de Trump qui peu à peu, au fil des heures, se précisait, changeant en effet les profondeurs de la nuit électorale en une sorte de chose horrible. Et dans ces conditions, c'était une sorte d'obligation, pour moi, de vous parler de la chose horrible qui vient d'arriver dans la profonde nuit californienne, car ce contre-événement, ce désastre, rend impossible que ce soir, en face de vous tous, je vous parle d'une chose, fût-elle intéressante, dans des termes purement académiques. Vous

¹ Toute l'équipe d'Interpretationes est vivement reconnaissante à Alain Badiou et à Isabelle Vodoz pour avoir rendu possible la publication de cette traduction.

êtes atteints, frappés, consternés, et je dois partir de ce qui s'est passé hier, tout au long de la profonde nuit.

Comme vous vous en doutez, ce qui s'est passé là a été pour moi comme pour presque tout le monde une sorte de surprise, de mauvaise surprise, et ce qui a d'abord dominé est la loi des affects : dépression, peur, panique, etc. Cependant la philosophie nous enseigne que tous ces affects ne constituent nullement une bonne réponse, car ils sont plutôt les témoins, et comme le salut, sous forme négative et dans notre camp, de la victoire des ennemis. Il faut donc penser au-delà de ces affects inévitables, au-delà de la peur, de la déception et de la dépression. Il faut réfléchir la situation politique d'aujourd'hui, la situation de notre monde, et répondre de façon rationnelle à une question certes lancinante : que doit être le monde contemporain pour que la nuit dernière puisse se changer en une horreur de ce genre ? Comment est-il possible qu'un Trump soit élu président de la plus grande puissance mondiale, les Etats-Unis d'Amérique ? Aussi mon but, ce soir, est de présenter sinon une explication complète, du moins une clarification de la possibilité de ce fait consternant. Et aussi de proposer, de soumettre à votre discussion, quelques éléments quant à comment nous devons faire face à ce qui s'est passé dans la profonde, l'horrible nuit. Ce que nous devons faire qui ne soit justement pas soumis à la loi des affects négatifs, mais qui se situe au niveau de la pensée, de l'action, de la détermination politique.

Je vais commencer par une présentation très générale, non de la situation des Etats-Unis, mais de la situation du monde, tel qu'il se présente aujourd'hui. Qu'est-ce que notre monde, dans lequel l'élection de Trump, mais aussi bien d'autres faits extrêmement négatifs et horribles, peuvent advenir ?

Je pense qu'il faut partir du point le plus évident, mais aussi le plus important : la victoire, à échelle du monde entier, du capitalisme global. C'est d'abord face à ce fait que nous devons nous tenir. Des années quatre-vingt du siècle passé jusqu'à aujourd'hui, soit en une quarantaine d'années, nous avons assisté à la victoire historique du capitalisme global.

Il y a à cela plusieurs raisons évidentes. La plus importante, naturellement, est l'échec complet des grands Etats socialistes, d'abord en Russie, puis en Chine, et de façon plus générale, la disparition presque partout de la vision collectiviste de l'économie et des lois sociales, même sous la forme d'un simple programme. Il s'agit même de sa disparition sous la forme de la théorie, voire de la philosophie : le marxisme, aujourd'hui, est partout considéré comme une chose du passé, comme une survivance de pensées et de conflits qui ne sont plus les nôtres. Le temps est très éloigné, où Sartre pouvait encore déclarer que le marxisme était « l'horizon indépassable de notre culture ». Il est en réalité, le marxisme, considéré comme

l'exemple même de l'idéologie dépassée. Et ce point n'est pas du tout secondaire. Car il signifie que la situation du monde, aujourd'hui, depuis les années quatre-vingt du dernier siècle, est celle d'un changement majeur, non pas seulement de la réalité objective, mais aussi des subjectivités agissantes.

Pendant plus de deux siècles, depuis les philosophes français du XVIII^e siècle jusqu'aux grands mouvements « gauchistes » des années soixante et soixante-dix, il a existé, dans l'opinion publique, deux voies opposées concernant le destin de l'humanité. Ce fut d'abord l'opposition entre la vision républicaine de l'Etat et le despotisme monarchique. Mais ensuite, ce fut celle du libéralisme d'un côté et des différentes variantes du socialisme et du communisme de l'autre.

Pour le libéralisme, en son sens classique, la propriété privée est la clef de l'organisation sociale, certes au prix d'énormes inégalités, mais dans la pensée libérale toute chose a un prix... En face, nous avons la voie socialiste, ou communiste, voire même anarchiste, en son sens le plus abstrait, qui est que la fin des inégalités doit être le but fondamental de l'activité politique des êtres humains. La fin des inégalités, fût-ce au prix d'une révolution violente.

Nous avons donc d'un côté la vision prétendument pacifique, légale, constitutionnelle, de la continuation indéfinie de quelque chose de très vieux, qui remonte à l'âge néolithique, à savoir la disposition de toutes les richesses et de tout le processus de production sous la forme légale, et protégée par la force policière, de la propriété privée, conçue comme le cœur même de la vie sociale de l'humanité. Et de l'autre, nous avons la conviction, remontant à certains aspects de la Révolution française, selon laquelle la continuité de l'existence historique de l'humanité, au moins depuis la révolution néolithique, doit admettre une deuxième rupture fondamentale, en rejetant la domination de la propriété privée et en supprimant, par voie de conséquence, les inégalités, grâce à une organisation collectivisée de la production et des échanges.

Ainsi, pendant deux siècles, nous avons connu une sorte de choix stratégique, concernant non pas seulement les faits et décisions des politiques locales, les obligations nationales, les guerres et les affrontements de toutes sortes, mais bien l'orientation générale, la destinée historique de l'humanité tout entière. Notre situation, depuis une quarantaine d'années, semble être la disparition de ce type de choix. L'idée dominante aujourd'hui est qu'il n'existe aucun choix global, qu'il n'y a, comme le répétait Thatcher, « pas d'autre solution » (sous-entendu : que le capitalisme libéral). Ce qui veut dire qu'il n'y a qu'une seule voie, un seul chemin pour le devenir de l'humanité.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que même Thatcher ne dit pas que cette « solution », à savoir le capitalisme libéral et les inégalités monstrueuses qu'il implique,

soit parfaite, ou même très bonne. Ce n'est pas son problème. Le seul point qui compte, c'est que c'est la *seule* solution. Et qu'on doit remplacer ce que les communistes chinois, à l'époque de Mao, appelaient la « lutte entre les deux voies », soit communisme contre capitalisme, par un consensus *obligatoire*, imposé par l'existence réelle d'une seule voie.

La propagande contemporaine en faveur du capitalisme libéral n'a aucun besoin de dire qu'il est excellent, qu'il répond à tous les besoins, matériels et intellectuels, de l'humanité. Il est trop évidemment clair que c'est faux. Tout le monde le sait, tout le monde comprend que la perpétuation des inégalités engendrées par le capitalisme, et notamment par la loi de concentration du capital, ne saurait être un remarquable destin pour les êtres humains. Sartre disait que si l'espèce humaine n'était capable que de ça, elle ne laisserait pas de meilleur souvenir que celui laissé par les fourmis. « Peut-être », répond le libéral, dominant aujourd'hui, « mais c'est la seule possibilité réelle, tout le reste est à la fois pire et finalement impossible : voyez la Russie, voyez la Chine. » La force de la voie capitaliste libérale, c'est de se déclarer unique. Elle n'a pas même besoin de se déclarer la meilleure, puisqu'elle a réussi à convaincre presque tout le monde qu'une autre voie, une deuxième voie, n'existe pas. Fourmis nous sommes, peut-être, mais mieux vaut être fourmi que rien.

Nous pouvons donc définir le moment actuel comme le moment où s'est pratiquement imposée la conviction que le capitalisme libéral, qui domine pratiquement tous les pays du monde, est l'unique destinée possible des êtres humains. Et nous avons là, tout aussi bien, une définition du sujet humain. Qu'est-ce qu'un sujet humain, dans cette vision libérale dominatrice ? Un sujet humain est un propriétaire, s'il n'est pas un propriétaire il faut qu'il soit un salarié, en tout cas il doit être un consommateur, et s'il n'est rien de tout cela, il n'est rien du tout.

Maintenant, quels sont les effets politiques de tout cela ? Quelles sont les conséquences politiques de cette vision dominante du monde, qui impose qu'il n'existe qu'une seule voie stratégique pour l'humanité tout entière ? Tous les gouvernements, en tout cas, doivent accepter que tel est le cas. Dans le monde d'aujourd'hui, vous ne pouvez être longtemps toléré à la tête d'un Etat si vous n'acceptez pas la vision dominante, celle de l'unicité de la voie. Aucun gouvernement dans le monde, sauf à ouvrir une crise où il se perdra, ne peut dire autre chose. C'est vrai de l'actuel gouvernement « socialiste » en France, du pouvoir du parti « communiste » en Chine, aussi bien que des gouvernement allemands ou anglais, des pouvoirs en place en Inde ou au Japon, ou du Président des Etats-Unis, que ce soit Obama, Clinton ou Trump. Tous disent la même chose : le capitalisme mondialisé est la voie unique pour que se continue l'existence de l'espèce humaine.

Je pense en réalité qu'aujourd'hui toute décision politique, au niveau des Etats, dépend strictement de ce que je nommerais un monstre, à savoir le capitalisme global, ses inégalités, ses crises et ses guerres. Il n'est pas vrai qu'un gouvernement, aujourd'hui, soit une entité libre. Il est d'abord fixé à l'intérieur d'une détermination d'ensemble et il doit affirmer que ce qu'il fait, et plus encore tout ce qu'il *peut* faire, dépend de son intériorité aux lois de cette détermination, qui sont les lois du monstre.

Et le monstre est chaque jour plus monstrueux. Car les effets de la loi fondamentale de la concentration du capital sont devenus, dans les quarante dernières années, véritablement extraordinaires. Il faut tout de même savoir qu'aujourd'hui, 264 personnes disposent d'autant de patrimoine et de revenus que trois milliards d'autres ! C'est beaucoup plus important que ce qui pouvait se passer du temps des monarchies absolues ! L'inégalité est en fait plus grande dans le monde contemporain qu'à aucune autre période de l'histoire des êtres humains. Et la loi fondamentale du monstre dont je parle est scientifiquement définie – c'est le cœur du marxisme – non pas par de plus en plus de liberté mais par de plus en plus d'inégalités.

Aujourd'hui la position d'un Etat est la même partout : protéger ces inégalités, protéger le monstre. Qu'il s'agisse du gouvernement socialiste français, du gouvernement conservateur allemand, du parti communiste chinois, du pouvoir de Poutine en Russie, de l'Etat colonial d'Israël, de l'Etat islamique en Syrie, et, bien entendu, du président des Etats-Unis, tous n'ont qu'une maxime : tenir une place, petite ou grande, dans le déploiement du monstre, être ou devenir un acteur respecté de la frénésie marchande internationale. Si bien que, progressivement, toute l'oligarchie politique, toute la classe politique, finit par composer un même groupe. Un groupe de gens qui ne sont divisés que par la concurrence pour de bonnes places, mais qui ont la même idée du devenir de l'humanité. Les grandes oppositions traditionnelles, républicains et démocrates, droite et gauche, conservateurs et socialistes, deviennent purement abstraites, référées à un passé révolu, car ces prétendues divisions reposent sur la même conviction, sur le même fond politique et économique. Toutes ces divisions sont traversées, affaiblies et finalement annulées par le fait, reconnu de tous les politiques et de tous les gouvernements, de l'existence, quant au devenir de l'humanité, d'une unique voie, la voie capitaliste mondialisée.

Ce qui se passe c'est que cette oligarchie politique est affaiblie aujourd'hui, dans le monde occidental, parce qu'elle perd peu à peu le contrôle de la machine capitaliste. Le capitalisme mondialisé ne se soucie pas, en tant que tel, de ses effets désastreux dans tel ou tel pays. La classe bourgeoise contemporaine est largement

mondialisée, elle est à l'aise à Shanghai comme à Chicago, Berlin ou São Paulo. Mais les politiques, en général, opèrent, eux, au niveau national, tout en dépendant largement du devenir de sociétés multinationales. A travers de graves crises, de fausses promesses et de « solutions » inadaptées, les gouvernements créent, à grande échelle, dans leurs peuples, des frustrations, des incompréhensions, de l'anxiété et des révoltes obscures. Tout cela s'oppose anarchiquement à ce qui est la voie unique, celle du monstre, que soutiennent aujourd'hui tous les membres de la classe politique avec seulement quelques très petites différences. Dans le monde actuel, l'exercice de la politique porte sur ces très petites différences, à l'intérieur de la même orientation globale. Mais cet ensemble a des effets dans les peuples, des effets de désorientation. Personne ne peut se représenter clairement ce que peut bien être la direction d'une vie, ou une vision stratégique du futur de l'humanité. Et dans cette situation, une bonne partie de l'humanité cherche du côté de fausses nouveautés, de visions irrationnelles, ou d'un retour à des traditions mortes. De sorte qu'en face de l'oligarchie politique traditionnelle, nous avons l'apparition d'une nouvelle espèce d'activistes, qui défendent des propositions violentes et démagogiques, dont le type se rapproche de plus en plus de celui des gangsters, des mafieux, plutôt que de celui de politiciens bourgeois éduqués. Nous avons eu ce genre de nouveau politicien en France, avec Sarkozy et sa bande. Nous l'avons connu en Italie, avec Berlusconi et sa mafia. Nous l'avons depuis hier, ici même, avec Trump, le grossier et incohérent milliardaire.

On dit souvent que cette nouvelle figure politique, Trump, certes, mais bien d'autres aujourd'hui dans le monde, ressemble aux fascistes des années trente du dernier siècle. Il y a en effet une certaine ressemblance. Mais, hélas, il y a une première grande différence : ils n'ont pas en face d'eux ces puissants et irréductibles ennemis qu'étaient l'URSS et les partis communistes. En fait, on pourrait parler à leur propos d'une espèce de « fascisme démocratique », ce qui est une dénomination paradoxale, mais efficace. Après tout, les Berlusconi, les Sarkozy, les Le Pen, les Trump, opèrent à l'intérieur de l'appareillage démocratique, les élections, les oppositions, les scandales, etc. Mais ils y jouent une partition différente, une autre musique. C'est à coup sûr le cas de Trump, raciste, machiste, violent, ce qui compose des traits fascisants, mais aussi une sorte de mépris affiché de la logique et de la rationalité, et une sourde haine des intellectuels. La musique propre à cette espèce de fascisme démocratique est un discours qui ne se soucie nullement de cohérence, un discours de l'impulsion, à l'aise dans quelques tweets nocturnes, et qui impose une sorte de dislocation du langage, la possibilité assumée de dire n'importe quoi et son contraire. La visée du langage n'est plus pour eux d'expliquer quoi que ce soit ou de défendre un point de vue de manière articulée. Sa visée

est de produire des affects, lesquels sont utilisés pour créer une unité agissante momentanée, largement factice, mais utilisable dans l'instant. Nous retrouvons la vulgarité affichée, la relation pathologique aux femmes, et le droit calculé de dire en public des choses inacceptables pour une large fraction de l'humanité que l'on peut voir également en Hongrie avec Orbán, ou en Inde ou aux Philippines ; cela est aussi présent en Pologne ou dans la Turquie de Erdogan.

Ainsi, dans le monde entier, apparaît ce fascisme démocratique, qui est interne aux usages parlementaires de la « démocratie » capitaliste moderne, mais qui produit aussi un effet de nouveauté factice, un langage différent, une fausse promesse violente, et en quelque sorte une intériorité extérieure, quelque chose qui est à coup sûr dans la voie unique proposée par tous les gouvernements du monde, mais mis en musique d'une façon différente de celle que proposent les politiciens classiques, issus de la bourgeoisie cultivée. En ce sens, Trump et les siens produisent, à l'intérieur du consensus concernant le capitalisme global, un effet fallacieux de nouveauté. Il est comme le fantôme bavard d'une « nouvelle voie » alors qu'il marche d'un pas décidé sur la voie de l'oligarchie dominante, qu'elle soit cultivée ou non. Trump est en position de dire, pour un moment, qu'il y a quelque chose de nouveau, à savoir « Trump », le nom et la chose, alors même que ce qu'il dit, dans le détail, qui est nationaliste, sexiste, raciste, et violemment pro-propriété privée, est tout sauf nouveau.

Nous sommes ainsi dans un temps où les plus vieilles choses du monde, comme le retour d'un côté aux traditions religieuses les plus mortifères et cadavéreuses et de l'autre au capitalisme colonial primitif, esclavagiste, arrogant et inculte, peuvent apparaître comme des nouveautés, parce que ce sont des modulations oubliées de la voie unique dont on veut nous imposer l'unicité. En un sens, le fascisme démocratique n'est qu'une de ces conversions factices de vieilleries en nouveautés.

Nous pouvons considérer que nous sommes dans une fatale dialectique à quatre termes.

1. Il y d'abord, la complète brutalité, la violence aveugle, du capitalisme d'aujourd'hui. Bien sûr, chez nous, dans le monde occidental, et particulièrement dans la vieille Europe, on ne voit que des effets secondaires de cette violence. Mais si vous êtes en Afrique, au Moyen Orient, en Asie, en Amérique du Sud, vous la voyez vraiment. Et même ici nous assistons peu à peu au retour du capitalisme à ce qui constitue sa véritable essence, à savoir le culte de la « réussite » sur le dos des autres, l'accroissement des inégalités, le démantèlement des dispositifs de protection sociale, le combat sauvage de tous contre tous pour conquérir une position dominante. Tel est le premier terme.

2. Nous avons ensuite, la décomposition de l'oligarchie politique classique, la fin de l'existence d'une classe dominante cultivée, et l'apparition de ce que j'ai appelé le « fascisme démocratique ». Certes, nous ne connaissons pas l'avenir de ce phénomène. Quel est l'avenir de Trump ? A beaucoup d'égards, nous ne le savons pas. Et sans doute Trump ne connaît-il pas sa propre destinée. C'était très visible dès la nuit de sa victoire. Il y a le Trump très satisfait de la campagne électorale, avant la victoire, et il y a le Trump au pouvoir, qui semble quelque peu effrayé. Il sait, Trump, qu'il ne pourra pas parler aussi librement qu'avant. Parler librement, dire des grossièretés et des absurdités, c'était en un sens sa force, sa fausse nouveauté. Mais maintenant, avec le gouvernement, l'administration, l'armée, les économistes, les banquiers, les parlementaires, y compris ceux de son propre camp, c'est une autre affaire. Et nous avons vu, pendant la nuit électorale, Trump passer d'une musique à une autre musique, d'un théâtre à un autre théâtre. Et il était moins bon, Trump, sur la nouvelle scène que sur l'ancienne, il chantait moins fort, il était moins « nouveau ». Cela dit, nous ne savons pas quelle est la marge de manœuvre de ce genre de personnage, quand il devient président des Etats Unis. Ce que nous avons à coup sûr, c'est un symbole de la décomposition de l'oligarchie politique traditionnelle, et la naissance de la figure d'un nouveau fascisme, dont le futur est incertain, mais qui, en tout cas, n'est certainement pas une bonne chose pour le peuple qui va avoir à le supporter. Tel est le second terme.
3. Nous avons aussi la frustration populaire, le sentiment d'un désordre obscur, la peur de l'avenir, l'expérience d'une impasse, et cela dans une fraction de la classe moyenne, mais surtout chez les pauvres, dans la population des provinces, les innombrables paysans de nombreuses régions du monde, les ouvriers sans travail... Toute la partie de la population mondiale, en somme, qui est réduite par la brutalité du capitalisme contemporain à n'être pas grand-chose de visible et de reconnu, sans argent, sans orientation de leur propre existence. Et ce point est très important dans la situation générale du monde aujourd'hui : manque d'orientation, de stabilité, sentiment qu'on a détruit leur monde sans en construire un autre où ils pourraient revivre. C'est une sorte de destruction vide de sens.
4. En dernier lieu nous sommes confrontés à la totale absence d'une stratégie politique, d'une autre voie. C'est l'oppression qu'exerce ce qu'on appelle parfois la « politique unique », qui a mis fin à la grande espérance historique d'une société juste, restée vivace de 1792 à 1976. Certes, il existe de nombreuses expériences politiques localisées. Je ne dis pas que rien n'existe dans la direction d'une politique réellement autre que celle qui nous domine. Nous savons tous

qu'il y a des révoltes, de nouvelles occupations de places, de nouvelles mobilisations, une nouvelle détermination écologique, etc. L'absence de toute forme de résistance ou de révolte n'est peut-être pas totale. Mais il y a le manque d'une autre voie stratégique, d'une conviction qui puisse avoir la même force que la croyance résignée selon laquelle le capitalisme est la seule voie possible quant au devenir de l'humanité tout entière. C'est le manque de ce que j'appelle une Idée, une grande Idée. Une grande idée qui seule crée la possibilité d'une unification, d'une unification globale, stratégique, de toutes les formes de résistance et d'invention politique. Une idée qui soit la médiation entre le sujet individuel et la tâche collective et politique de l'émancipation communiste. Et qui soit aussi la possibilité d'une action rassemblant des subjectivités très différentes sous la force claire d'une idée partagée.

Les quatre termes de cette fatale dialectique qui meut aujourd'hui l'histoire du monde sont donc les suivants : la domination stratégique du capitalisme global, la décomposition de l'oligarchie politique bourgeoise traditionnelle, le désarroi et la frustration des peuples, enfin le manque d'une autre orientation stratégique, la faiblesse de l'Idée communiste, lâchons le mot. Ces quatre faits composent la crise du monde contemporain. Cette crise ne peut se ramener à la crise économique commencée en 2007. Elle est bien davantage une crise subjective, parce que, dans le contexte des quatre termes, la destinée historique de l'espèce humaine et de moins en moins claire.

Il est alors temps de poser la fameuse question de Lénine : « Que faire ? ».

En ce qui concerne l'élection de Trump, je crois qu'il faut d'abord dire qu'une raison du succès de ce personnage douteux, c'est que la vraie contradiction aujourd'hui, la plus importante, ne peut pas se situer entre deux formes du même monde. Elle ne peut pas être interne à la voie unique qui nous est imposée, celle du capitalisme global, des guerres impérialistes et du manque de toute idée concernant la destinée historique de l'espèce humaine.

Je sais que Hillary Clinton et Donald Trump sont très différents. La première vient du cœur de l'establishment classique, le second est un marginal du parti réactionnaire. La première a été ministre d'Obama, pour lequel le second a une sorte de haine raciste. Oui, la vieille oligarchie bourgeoise et le parvenu fascisto-démocrate sont différents, et je comprends qu'on puisse préférer, à la fin des fins, la première au second. Cependant, nous ne devons pas oublier que cette différence est intérieure au même monde, qu'elle n'exprime nullement deux visions du monde, deux stratégies politiques fondamentalement distinctes. Et je pense que le succès de Trump n'a été possible que parce que la vraie contradiction dans le monde actuel, la véritable opposition entre deux visions antagoniques, ne pouvait d'aucune

façon être symbolisée par le choix entre Hillary Clinton et Donald Trump. Parce qu'à vrai dire, Hillary Clinton et Donald Trump appartiennent l'un et l'autre, si différents soient leurs styles, à la petite oligarchie mondiale qui capitalise les profits à échelle mondiale.

En réalité, pendant les primaires, pendant toute la phase préparatoire à l'élection présidentielle aux USA, la vraie contradiction s'exprimait, quoique d'une façon affaiblie (mais il ne faut pas trop demander aux opinions publiques de la grande puissance dominante, au centre même du monstre...), entre Trump et Bernie Sanders. On peut faire toutes sortes d'objections. On peut dire que Trump, en tant que fascisto-démocrate, a quelque chose d'excessif quant à assumer la représentation du grand capital. On peut dire que Bernie Sanders représente de façon assez faible la possibilité d'une autre voie stratégique, qu'il est bien loin d'être un communiste des temps nouveaux. On peut remarquer qu'au moment du scrutin, Bernie Sanders a dû se rallier, que cela lui fasse plaisir ou non, à Hillary Clinton. Certes. Mais nous sommes dans le ventre du monstre, et en ce lieu, au niveau de la symbolisation, qui est tellement important, la vraie contradiction de notre monde était bien mieux représentée par l'opposition entre Trump et Sanders, qu'elle ne l'était par le tandem Trump-Clinton. Nous pouvons trouver, dans le discours de Sanders, dans ses propositions, quelques points qui vont au-delà des exigences du monde tel qu'il est, qui s'écartent quelque peu de la voie unique. Il n'y a rien de tel dans les propositions de Hillary Clinton.

Nous avons là une leçon de dialectique, une leçon sur les différentes formes de contradiction. La contradiction entre Hillary Clinton et Donald Trump, si vive qu'elle soit, n'en était pas moins une contradiction relative, et non absolue, une contradiction à l'intérieur des mêmes paramètres. La contradiction entre Trump et Sanders était au moins le commencement possible d'une vision du monde qui aille au-delà du monde qui nous est imposé. Trump était du côté d'une subjectivité pseudo populaire, réactive et obscure. Sanders était du côté d'une subjectivité populaire éclaircie, active, qui tente de s'orienter, au-delà des contraintes de la voie unique, vers des formes possibles d'extériorité au monstre. Et certes, tout cela était peu clair, sans grande force, mais représentait un courage utile pour chercher et trouver la pratique d'une autre voie.

On peut dire que le résultat des élections aux USA est de nature conservatrice, non tant parce que Trump et les réactionnaires du Parti républicain sortent vainqueurs, mais parce qu'il est le résultat d'une contradiction secondaire présentée comme principale. Nous devons créer un retour, s'il est possible, vers la vraie contradiction. C'est la leçon de ce qui s'est passé d'horrible dans la « profonde nuit » d'hier. La tâche, maintenant, est de construire une orientation politique qui

aille bien au-delà des lois du monde tel qu'il est, même au risque qu'au début de cette construction, les choses ne soient pas claires, et puissent même paraître impossibles. C'est le moment de nous souvenir de la formule de Lacan : « Le réel, c'est l'impossible. » Nous devons revenir à la contradiction réelle entre les politiques au service du capitalisme et les politiques au service des peuples.

Après Trump, nous ne pouvons plus continuer. Nous devons commencer. Il n'est pas suffisant de critiquer, de nier, de résister. Notre tâche est d'affirmer un nouveau commencement. Et la toute première chose est d'affirmer qu'existe, et donc de faire exister dans toute l'opinion publique, un choix stratégique fondamental entre deux orientations, que je nommerai pour mon compte – mais il peut y avoir d'autres mots – l'orientation capitaliste et l'orientation communiste. Il faut revenir à ce qui a été au fondement des grands mouvements politiques au XIX^e siècle et pendant les trois-quarts du XX^e, et dont le point central est la mise en commun (de là le mot « communisme ») de tout ce qui concerne les grands processus de production et d'échange. Et il faut pour cela accepter que soit abolie, dans de très nombreux secteurs, la dictature de la propriété privée et la recherche du profit maximum pour une minuscule minorité.

Enraciner ce nouveau commencement, sortir de la contre-révolution qui nous a dominés durant les quarante dernières années, créer les conditions du retour à un choix fondamental entre deux voies, tout cela est la véritable essence de la politique aujourd'hui. Quand existe une seule voie, une seule orientation stratégique, la politique, en réalité, disparaît progressivement. Trump est le symbole de cette sorte de disparition. Qu'est-ce que la « politique » de Trump ? Personne ne le sait, car Trump est une figure, un personnage, plutôt qu'une politique. Le retour de la politique, c'est le retour à l'existence d'un choix fondamental.

En somme, au niveau de la généralité philosophique, nous pouvons dire ceci : le geste politique essentiel, aujourd'hui, c'est le retour de la dialectique, c'est-à-dire le retour au Deux réel, au-delà de l'Un trompeur. C'est cela dont nous devons être, sur toutes les questions, les militants avisés et tenaces.

CRITIQUE DE LA VIOLENCE. WALTER BENJAMIN ET L'IDÉE DE « DESTITUTION DU DROIT »

TOBIAS NIKOLAUS KLASS

Abstract

The article proposes an analysis of Walter Benjamin's writings on law, more specifically on the author's critique of the violent dimension of law. It seeks to analyze the genesis of the concept of "dispossession of law" ["Entsetzung des Rechts"] and its use within Benjamin's writings. The article is divided into three parts: the first part seeks to contextualize Benjamin's critique of law in light of the Marxian conception of right. In a second moment, the notion of "Entsetzung des Rechts" is analyzed, as well as its possible interpretations based on the semantic scope inscribed in the term and in the German language. Finally, the paper will seek to clarify the notion of "Entsetzung des Rechts" in relation to other concepts and texts of the author.

Introduction

L'objectif de mon exposé sera en quelque sorte un objectif très modeste : il s'agit de comprendre la réponse qu'a donnée Walter Benjamin à sa propre critique de la violence, qui est d'abord une critique de la violence du droit. La réponse de Benjamin se résume dans sa formule *destitution du droit* qui donne, en allemand : *Entsetzung des Rechts* (je cite la formule en allemand parce qu'il sera indispensable pour mes réflexions de comprendre la composition du mot *Entsetzung* afin de comprendre ce que Benjamin voulait dire par là).¹

¹ Les écrits de Benjamin sont cités d'après l'édition allemande : *Gesammelte Schriften* (GS), t. I-VII, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main 1974-1989 ; pour les textes qui ont été traduits en français je me réfère aux *Œuvres*, t. I-III, Gallimard, Paris 2000.

Pour élucider la formule *Entsetzung des Rechts* je procèderai en trois étapes. Dans un premier temps je rappellerai très brièvement et de manière fortement abrégée le contexte historique et théorique, pour et dans lequel Benjamin a forgé la formule. Puis, je regarderai de plus près la formule elle-même, c'est-à-dire les possibilités sémantiques qu'elle contient et avec lesquelles elle joue. Ces possibilités sémantiques sont d'un côté les possibilités qu'on trouve dans le texte *Critique de la violence* lui-même ; de l'autre côté elles renvoient à l'œuvre de Benjamin dans sa totalité, c'est-à-dire elles visent un au-delà du texte en question (en restant tout de même des possibilités *benjaminienes*). Cette deuxième étape mettra en lumière deux interprétations différentes de la formule *Entsetzung des Rechts*. Pour conclure, j'essaierai dans un troisième temps de mieux comprendre une de ces deux interprétations – à savoir l'interprétation qui est moins connue, mais qui est, à mon avis, l'interprétation plus féconde à long terme – en donnant un exemple concret illustrant la valeur pratique possible de cette interprétation.

1.

Comme je le disais au début, la *Critique de la violence* de Benjamin est d'abord et surtout une critique de la violence du droit. Toutefois, parler d'une *violence du droit* peut – en français – mener à une distorsion du sens original ; le mot utilisé par Benjamin dans ce contexte est le mot allemand *Gewalt* et, contrairement au mot francophone « violence », le mot germanophone *Gewalt* n'est pas pris d'abord comme une violence physique ou corporelle. En allemand on appelle, par exemple, la *séparation des pouvoirs*, *Gewaltenteilung*, l'*autorité de l'état* se veut chez nous comme *Staatsgewalt* et la *force publique* est appelée *öffentliche Gewalt*. C'est-à-dire, au terme allemand *Gewalt* on associe des phénomènes qui sont en français rendus comme *force*, *pouvoir* ou même *puissance* ; des formes plutôt structurelles et abstraites de violence, qui ne sont pas a priori physiques ou corporelles. Comme, par exemple, le droit.

Dans sa critique de la violence (*Gewalt*) du droit, Benjamin poursuit, bien entendu, la tradition marxiste de la critique du droit, mais il donne une forme très singulière à cette tradition critique. Pour Marx le point crucial est, grosso modo, qu'il reproche au droit de prendre position pour ceux qui possèdent (surtout les moyens de production), les propriétaires, contre ceux qui n'ont rien, les démunis. La critique du droit ou de la violence du droit benjaminienne n'est, par contre, pas simplement une prise de position contre les propriétaires et pour les démunis (même si une prise de position pour les vaincus de l'histoire joue un

rôle important dans la pensée de Benjamin).² Mais chez Benjamin la critique du droit concerne plutôt la violence structurelle du droit même – d'un droit qui reçoit toute sa légitimité de l'affirmation de mettre fin à toute violence (par exemple, de la violence de l'état de nature). Cette violence spécifique du droit, Benjamin la localise d'abord dans la violence de ses moyens. Le point de départ de la critique des moyens du droit (des *Rechtsmittel*) est la détermination des moyens par les fins. Le droit, c'est ça le nœud de la critique fondamentale du droit de Benjamin, n'est pas capable de voir la violence de ces moyens, parce qu'il est incapable de regarder les moyens comme moyens seulement, en tant que tels, hors de chaque détermination par les fins. Parce que chaque violence des moyens est toujours justifiée à l'avance par les fins (soit des fins justes soit des fins injustes).

Et ce n'est pas tout. En outre, Benjamin montre – et c'est ici que sa critique prend sa forme spécifique – que la détermination des moyens comme moyens pour des fins est imprégnée d'une hypocrisie profonde. En effet, chaque droit prétend être violent juste en cas d'urgence, c'est-à-dire dans le cas où le droit tout court est menacé de l'extérieur dans son existence ; dans ce cas-là, le droit a non seulement le droit mais le devoir de se défendre contre l'agression extérieure pour protéger l'effet pacifiant du droit en général. Cette fonction du droit, Benjamin l'appelle *conservatrice de droit* (en allemand : *rechtserhaltend*).³ Pourtant Benjamin nous dit que cette autodescription est une auto-description trompeuse (et en cela sa critique se révèle être une sorte de critique de l'idéologie au sens marxiste du terme). Pourquoi une telle auto-description est-elle trompeuse ? Parce que chaque violence de droit ne sert pas simplement à la conservation du droit, mais elle est toujours et en même temps *fondatrice de droit* (*rechtssetzend*).⁴ Autrement dit : chaque violence de droit ne défend pas simplement les frontières qui ont été tracées pour protéger un espace clos et dont la transgression menace de détruire l'espace qu'elles protègent, mais la violence de droit fonde aussi du droit, elle est *rechts-setzend* (*setzen* dans ce cas ne veut pas simplement dire *fonder*, mais aussi *mettre en place*, *fixer* ou même *déterminer*). Avec cela, la violence de droit ne conserve pas simplement du droit déjà constitué, mais elle constitue elle-même du droit. Elle est fondatrice de droit.

Pour illustrer cette double force du droit, Benjamin attire notre attention sur la violence exercée par la police. A première vue et selon l'image qu'elle se fait d'elle-même (qui est en même temps le fond de sa légitimation) la violence de la police

² Voir p. ex. : Benjamin, Walter : *Über den Begriff der Geschichte*, GSI (2), p. 691–704 ; *Sur le concept de l'histoire*, *Œuvres*, t. III, pp. 427–443.

³ Voir : Benjamin : *Zur Kritik der Gewalt*, GS II (1), pp. 179–203 ; p. 187 ; *Œuvres*, t. I, p. 210–243 ; p. 220.

⁴ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 186 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 220.

sert d'abord à défendre le droit et ses frontières. Dans un État de droit il est possible de manifester dans les rues, c'est un droit protégé et garanti par la police et sa violence ; mais au moment où les manifestants *abusent* de ce droit à manifester pour des fins qui mettent en question le droit en tant que tel, la police, elle, a le droit et même le devoir – pour protéger le droit tout court – de s'attaquer aux manifestants si nécessaire par la force. Une telle argumentation semble à première vue convaincante ; mais Benjamin fait apparaître son caractère intrinsèquement partiel. Pourquoi ? Parce que la décision de savoir si une manifestation est encore une manifestation conforme au droit ou si elle a déjà transgressé les frontières de la légalité, cette décision ne se laisse pas déduire du droit même, mais elle est – au sens de Carl Schmitt – une décision au sens primordial. Car elle doit être prise à chaque fois à nouveau dans la situation donnée selon les convictions et le jugement des policiers sur place, dont la tâche est de déterminer d'abord les frontières qui ont, selon eux, été transgressées par les manifestants. C'est ici que se manifeste *quelque chose de corrompu au cœur du droit (etwas Morsches im Recht)*.⁵ Le droit justifie sa propre violence en renvoyant à la nécessité de se conserver contre les attaques extérieures afin de protéger les citoyens contre la violence : ce n'est en réalité qu'un prétexte pour cacher qu'il se protège d'abord lui-même, c'est-à-dire son pouvoir, dont il craint la perte. Ce moment décisionniste qu'on n'arrive jamais à empêcher ou éviter complètement, signifie que chaque application du droit n'est jamais juste un acte de conservation, mais aussi de fondation, d'institution du droit. Or, le droit n'existe que dans de telles applications, il n'est que *enforced* (comme Derrida l'a souligné dans sa lecture du texte de Benjamin).⁶

C'est précisément ce moment constitutif cette force d'instituer du droit au moment de sa défense toujours au moins virtuellement présent dans chaque acte judiciaire que Benjamin met en cause fondamentalement sous le titre *critique de la violence*. C'est aussi ici qu'entre en jeu l'idée de la *destitution du droit* comme réponse au problème de la violence instituante du droit. Que signifie *destitution du droit* ?

2.

Avec cela j'ai terminé la première partie de mon exposé – reconstruction schématique du contexte théorique, pour et dans lequel Benjamin a forgé la formule *des-*

⁵ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 188 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 223.

⁶ Cf. Derrida, Jacques : *Force de loi*, Galilée, Paris 1994.

titution du droit – et je passe à la deuxième partie : l'interprétation de la formule elle-même. À première vue la formule – dans sa version allemande *Entsetzung des Rechts* – est due à la possibilité de la langue allemande de former des composés. Le mot central *Entsetzung* – qui n'existe pas comme tel dans le langage courant – est évidemment un mot artificiel : le mot est composé du préfixe *Ent-* – qui annonce une négation, un acte d'interruption ou d'arrêt – et le mot *Setzung*, qui signifie exactement le nœud de la critique de Benjamin de la violence du droit : sa puissance d'instituer ou de fonder un droit sans raison et comme simple acte du pouvoir. *Ent-Setzung* comme telle est l'expression d'une négation, plus précisément l'expression de l'idée d'interrompre ou d'arrêter la puissance d'institution ou de fondement des actes juridiques.

Cette idée – qui est sur le plan méthodologique celle d'une négation déterminée au sens hégélien du terme ; de ce côté Benjamin est très proche d'Adorno – est illustrée par Benjamin par son interprétation du mythe de Niobé (dans *Critique de la violence*). Niobé, l'épouse d'Amphion, roi de Thèbes, a eu sept fils et filles, ce qui est beaucoup plus d'enfants que le titan Leto avec ses deux enfants Artémis et Apollon. Évidemment il n'y avait pas de loi interdisant à un être humain d'avoir plus d'enfants qu'un titan ; or, Niobé n'a pas transgressé la loi, elle n'est pas passible d'une sanction juridique. Néanmoins, Artémis et Apollon tuèrent tous les enfants de Niobé pour établir une frontière entre les hommes et les dieux, et pour soumettre Niobé à l'expiation (*der Sühne überantworten*).⁷ Ce trait de la violence mythique – dont le principe est le pouvoir et justement pas la justice – est en même temps le nœud de la violence du droit, comme en témoigne selon Benjamin « le principe moderne selon lequel l'ignorance de la loi ne garantit point du châtement ».⁸ Niobé, avec tous ses enfants, a transgressé une frontière dont elle ignorait l'existence ; elle n'en a pas moins été punie, c'est-à-dire elle a été *soumise à l'expiation*. Ce qu'on peut avec raison considérer comme *injuste* parce que Niobé non seulement ignorait l'existence de ladite frontière, mais elle ne pouvait pas la connaître, parce que ladite frontière a été établie, institué (*gesetzt*) à proprement parler juste au moment de l'acte puissant et violent d'Artémis et d'Apollon – tout comme, selon Benjamin, la police établit des frontières juste au moment où elle décide que les manifestants ont transgressé la même frontière. Dans ce sens la violence de droit se révèle comme *identique* à la violence mythique, parce qu'elle aussi « fonde un droit bien plutôt qu'elle ne punit une infraction à un droit existant ».⁹

⁷ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 200 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 237.

⁸ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 199 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 237.

⁹ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 197 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 234.

A cette injustice du pouvoir du droit de fonder ou d'instituer soi-même des frontières (au lieu de les conserver seulement) afin de garder son pouvoir (comme le fait pouvoir mythique), Benjamin, lui, oppose un moyen qu'il appelle « moyen pur ». Un tel moyen est un moyen libéré de son attachement à des fins : il est alors à comprendre comme un intermédiaire entre des sphères bien séparées, plutôt que comme un moyen au sens instrumental (le mot allemand *Mittel* signifie *moyen* mais en même temps *intermédiaire*). Ce *moyen pur* caractériserait la *violence divine*. La tâche de la *violence divine* doit d'abord s'opérer par une négation déterminée : « Si la violence mythique, écrit-il, est fondatrice de droit (*rechtssetzend*), la violence divine est destructrice de droit (*rechtsvernichtend*) ; si l'une pose des frontières (*setzt [...] Grenzen*), l'autre est destructrice sans limites (*vernichtet diese grenzenlos*) ; si la violence mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation (*verschuldend und sühnend*), la violence divine lave de la faute (*ist ent-sühnend*) ».¹⁰ *Destitution du droit* (*Ent-Setzung des Rechts*) comme tâche première et primordiale du *moyen pur* nommé *violence divine* est, par conséquence, d'abord un processus de négation pas à pas : ce qui a été soumis à l'expiation (*Sühne*) en est libéré (*ent-sühnt*), ce qui a été rendu coupable pour avoir transgressé une frontière est libéré de sa faute par la destruction de toutes les frontières. *Destitution* dans le sens de *Ent-Setzung* signifie alors la négation du *pouvoir d'instituer*, de la *Setzungs-Macht* du droit, négation qui s'opère par la destruction des frontières qui ont justement produit la faute et l'injustice. Or, la réponse à l'injustice (et avec cela à la violence) du droit est, semble-t-il, la destruction du droit même (*Rechtsvernichtung*) et en même temps – c'est la formule de la *violence divine* qui nous renvoie à cette idée – elle induit de se pencher vers un *au-delà du droit* (*Jenseits des Rechts*) que Benjamin évoque dans les dernières phrases de son texte. Avec cela nous sommes arrivés au cœur de la théologie négative de l'acte révolutionnaire, dont la tâche est de mettre en œuvre la destitution du droit : un acte de violence divine sécularisé signifiant la destruction complète du système juridique.

L'interprétation du mot artificiel *Entsetzung des Rechts* présentée jusqu'ici est une interprétation qui peut sans doute réclamer une certaine force de persuasion, mais elle n'est pas la seule possible. Dans le texte *Critique de la violence*, il y a déjà quelques indications visant à d'autres interprétations. Ceux qui connaissent un peu le texte savent que Benjamin s'oppose, par exemple, à un anarchisme naïf, qui ferait résider le bonheur dans la destruction de tout ordre (la critique claire de *l'anarchisme tout bonnement puéril* qu'on trouve dans le texte ne laisse pas des doutes

¹⁰ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 199 ; Benjamin : *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 238.

sur ce sujet).¹¹ Le droit est pour Benjamin un état de violence grâce à sa puissance ou son pouvoir de poser arbitrairement des frontières (*Setzungen*), pouvoir qu'il faut critiquer et abroger ; mais : le résultat de cette critique ne peut pas mener à un état de désordre absolu. Au contraire : là, où Benjamin explique – toujours dans le texte *Critique de la violence* – le passage des moyens du droit, qui sont toujours des moyens visant à des fins, à ce qu'il appelle des *moyens purs*, il montre que ces derniers sont *déterminés par la loi (durch das Gesetz)*.¹² Alors que jusqu'ici Benjamin n'a pas fait de différence entre les termes de *droit* et de *loi*, il sépare clairement à cette occasion la *loi* évoquée ici du *droit* ; à proprement parler, il y oppose le droit positif (faits des êtres humains) à une *loi* qui est une loi divine plus ou moins inaccessible aux hommes (ce qui renvoie une fois de plus à des traits théologiques dans la pensée de Benjamin). Mise à part la métaphysique de la loi divine, la *figure* de la loi divine montre bien que pour Benjamin ce ne peut être qu'une forme nommée *loi (Gesetz)* qui peut mener à la justice et non l'absence absolue de règles. Aux contraintes du droit qui est une forme de violence Benjamin n'oppose pas la formule *tout ce qui plait est permis*, mais une forme spécifique de contrainte qui ne porte pas en soi la violence de la contrainte juridique. Ce n'est pas pour rien que l'alternative à la violence de droit n'est pas d'abord et uniquement la non-violence, mais une forme de violence que Benjamin appelle *violence divine*.

Ces quelques réflexions brèves et superficielles ont, j'espère, suffi à rendre évident qu'il est possible de poser autrement la question *Qu'est-ce qu'est l'Entsetzung des Rechts* ? Pour ce faire, je reviens encore une fois au mot artificiel *Ent-Setzung*, c'est-à-dire à ses composés et à sa composition. Car le mot allemand *Entsetzung* est non seulement une négation (*Ent-*) de l'idée de l'institution ou de la constitution (*Setzung*), mais on peut y entendre facilement une allusion au verbe *entsetzen*, dont la forme nominale est le nom *Entsetzen*. La signification de *Entsetzen* varie selon le contexte et renvoie soit à l'horreur ou à la peur, soit à l'épouvante ou même à la terreur. Benjamin lui-même utilise l'idée d'un *Entsetzen* à plusieurs reprises dans ses textes les plus célèbres – comme, par exemple, dans les essais sur l'œuvre de Baudelaire, où l'*Entsetzen* prend la forme du *choc*, mais aussi dans les thèses sur l'histoire, où Benjamin voit un *Entsetzen* dans le visage de l'ange de l'histoire de Paul Klee face à la catastrophe qui est l'histoire : « Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées ».¹³

Qu'est-ce qu'un tel *Entsetzen* au sens de choc, d'horreur, a avoir avec le *Entsetzung* dans la formule *Entsetzung des Rechts* ? Pour répondre à cette question,

¹¹ Benjamin : *Zur Kritik...*, op. cit., p. 187 ; Benjamin : *Œuvres...*, op. cit., p. 220.

¹² Benjamin : *Zur Kritik...*, op. cit., p. 191 ; Benjamin : *Œuvres...*, op. cit., p. 227.

¹³ Benjamin : *Über den Begriff...*, op.cit.,p. 697; *Sur le concept...*, op.cit. p. 434.

permettez-moi d'attirer votre attention sur un texte moins connu de Benjamin, publié la première fois en 1929 dans les *Denkbilder (images de pensée)*, qui, à mon avis, illustre le mieux le nœud de l'idée d'*Entsetzen* dans la *Critique de la violence*. Le texte porte le titre *Schönes Entsetzen (Belle horreur)*. Malheureusement il n'y a pas de traduction française de ce texte et je n'ose pas le traduire, comme son langage est assez dense et complexe. Je me contente donc de présenter la version allemande suivie d'un résumé des traits les plus importants en français :

Der vierzehnte Juli. Von Sacré-Cœur aus übergießen bengalische Feuer Montmartre. Der Horizont hinter der Seine glüht. Feuerfarben fahren auf und erlöschen über der Ebene. Zehntausende stehen am steilen Abhang gedrängt und folgen dem Schauspiel. Und diese Menge kräuselt unaufhörlich ein Flüstern wie Fältchen, wenn der Wind im Mantel spielt.¹⁴

Dans la première partie du texte – j'ai divisé le texte en trois parties ; plus tard vous verrez pourquoi – Benjamin décrit les festivités du 14 juillet à Paris. Il y a un feu d'artifice impressionnant et une foule suivant le spectacle.

Spannt man sein Ohr dem schärfer entgegen, so tönt darin noch anderes als Erwartung der Raketen und Leuchtkugeln. Erwartet nicht diese dumpfe Menge ein Unheil, groß genug, aus ihrer Spannung den Funken zu schlagen; Feuersbrunst oder Weltende, irgend etwas, das dies samtne, tausendstimmige Flüstern umschlagen ließe in einen einzigen Schrei, wie ein Windstoß das Scharlachfutter des Mantels aufdeckt? Denn der helle Schrei des Entsetzens, der panische Schrecken ist die Kehrseite aller wirklichen Massenfeste. Der leise Schauer, der die ungezählten Schultern überrieselt, bangt nach ihm. Für das tiefste, unbewußte Dasein der Masse sind Freudenfeste und Feuersbrünste nur Spiel, an dem sie auf den Augenblick des Mündigwerdens sich vorbereitet, auf die Stunde, da Panik und Fest, nach langer Brudertrennung sich erkennend, im revolutionären Aufstand einander umarmen.

La deuxième partie signifie une rupture presque imperceptible (il faut, pour la percevoir, *aiguiser son oreille, die Ohren schärfen*), mais d'une grande importance avec la scène originale : Benjamin entrevoit quelque chose derrière la fascination des masses pour la beauté du feu d'artifice, quelque chose venant de l'être inconscient de la masse (*das tiefste, unbewusste Dasein der Masse*) : des attentes de quelque chose d'imprévu, et en même temps catastrophique (un *Unheil*, malheur, la fin du monde : *Weltende* ; comme dans son texte sur Baudelaire Benjamin se

¹⁴ Benjamin : GS IV (2), p. 434.

réfère à la théorie de l'angoisse d'*Au-delà du principe de plaisir* de Freud¹⁵ qui tournerait la fascination enfantine en un cri d'horreur (*Schrei des Entsetzens*), qui est en même temps l'expression de l'ivresse de la fête (l'ivresse de la fraternité, une idée empruntée à Bloch) et d'une panique face à l'horreur. Selon Benjamin, ces deux – l'ivresse fraternelle de la fête et la paniques face à l'horreur – se serrent dans les bras (*die einander umarmen*) au moment de l'insurrection révolutionnaire (*revolutionären Aufstand*). Ce moment révolutionnaire signifie, dit Benjamin, le moment de l'émancipation (*Mündigwerden*) de la masse.

Jusqu'ici tout semble bien connu : c'est le moment d'un choc des masses en ivresse (presque dionysiaque) produit par une interruption de l'ordre établi par l'événement violent de l'insurrection révolutionnaire (la forme sécularisée de la violence divine) qui est le moment de l'émancipation des masses.

Mais Benjamin ne s'arrête pas ici, vient s'ajouter une troisième partie qui consiste en une seule phrase : « Von Rechts wegen begeht man in Frankreich die Nacht des vierzehnten Juli mit Feuerwerk ». Aux festivités du 14 juillet il y a toujours dans la nuit un feu d'artifice – à savoir *von Rechts wegen*, prescrit par le droit, qui est *de droit*.

Or, ce que nous trouvons dans le texte *Schönes Entsetzen* c'est la même configuration théorique que dans la *Critique de la violence* (et dans d'autres textes célèbres de Benjamin de cette période), sauf que dans ce petit texte toute la configuration ou constellation est elle-même une mise en scène théâtrale par le droit même – *von Rechts wegen*. Nous y trouvons la figure d'un *au-delà du droit dans le droit même*, dont Derrida a parlé dans son texte *Le siècle et le pardon* (sans malheureusement préciser cette idée)¹⁶ : la figuration d'un endroit ou d'un lieu de non-droit dans le droit même. *Ent-setzen des Rechts* n'y est plus l'abolition totale du droit par un acte révolutionnaire, mais le moment de l'*Entsetzen* est une sorte d'interruption théâtrale, un *epochè* instantané, qui a la force de produire un temps mort, de clôturer le moment pour quelques instants seulement par un mur qui sert à protéger l'espace constitué contre le droit, ou plus précisément : contre les forces du droit, contre sa violence, sa *Setzungsmacht*, sa violence d'institution. Comme ça, l'*Entsetzen des Rechts* deviendrait ce que Benjamin lui-même appelle la *délivrance de l'emprise exercée* (*die Erlösung aus dem Bannkreis*) par toutes les formes du droit : la rédemption de l'*envoutement* du droit, de ses forces de contrainte. En constituant dans le droit même un lieu où le droit comme puissance est impuissant, parce que ses forces sont mises entre parenthèses ; comme le silence au centre de l'ouragan.

¹⁵ Voir Benjamin: *Über einige Motive bei Baudelaire*, GS I (2), pp. 605–653 ; p. 612 ff.

¹⁶ Voir Derrida: *Le Siècle et le Pardon*, dans : *Foi et savoir*, Seuil, Paris, 2001, pp. 101–133.

3.

La question maintenant est, évidemment, comment s'imaginer *concrètement* ce lieu de non-droit dans le droit ? Penser l'*Entsetzung des Rechts* comme destruction complète de chaque système juridique par un acte de violence révolutionnaire sans savoir ce qui se passe après – cela nous connaissons tous bien, trop bien peut-être ; l'attitude révolutionnaire risque, à mon avis, de trop aisément ignorer toute la souffrance qu'elle produit. Or, comment penser dans la réalité ou la vie quotidienne la deuxième interprétation de l'*Entsetzung des Rechts* comme au-delà du droit dans le droit même ? Est-ce que ce n'est pas une pure théorie qui peut être – éventuellement – convaincante pour la lecture du texte benjaminien, mais qui est sans la moindre valeur pratique ?

Ce n'est pas, je crois, sans raison que Jacques Derrida s'est penché sur l'idée d'un au-delà du droit dans le droit même dans le contexte du pardon, plus précisément du pardon politique. A première vue cette idée semble une idée impossible. Le pardon est, de toute évidence, un acte social limité à deux, l'ingérence d'un tiers ne peut que pervertir l'acte : personne ne peut pardonner pour quelqu'un d'autre et personne ne peut demander pardon pour quelqu'un d'autre. Si cela a lieu quand même, il ne peut s'agir que d'une instrumentalisation politique d'un acte en soi apolitique – au détriment surtout des victimes (comme Sandrine Lefranc l'a illustré de manière très convaincante par l'exemple des *commissions de vérité* ou de *réconciliation* en Afrique du Sud après la fin du système d'apartheid).¹⁷

Je crois, pourtant, qu'il est sensé de demander s'il n'y a pas un lien entre l'idée d'une *Entsetzung des Rechts* et celle du pardon. Une première indication pour un tel lien est donnée par le concept d'*expiation* (*Sühne*) et sa négation (*Ent-Sühnung*). Encore une fois : le pardon a nécessairement lieu entre deux personnes agissantes ; personne ne peut pardonner à la place de la victime (moi, je ne peux pas pardonner à toi ce que tu as fait à un tiers) ; et personne ne peut demander pardon à la place du coupable. C'est pour cela que l'autre du pardon est la vengeance et jamais la punition : car la punition est toujours l'affaire d'un tiers (normalement : le juge) qui applique une sanction qui transgresse les deux (car il vaut pour chacun). Par contre, la vengeance est toujours l'affaire des parties au conflit elles-mêmes : elle a lieu entre celui qui a subi un dommage, une blessure, etc., et celui qui est à l'origine de ce dommage, blessure, etc. La vengeance comme acte a pour objectif de remplacer l'acte initial par un deuxième acte (un contre-acte) qui a la force de compenser la faute initiale ; la vengeance est une question d'équilibre perturbé et

¹⁷ Voir : Lefranc, Sandrine : *Politiques du Pardon*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

ensuite restitué. Il est évident que la faute, qui est affaire des deux parties et qui ne peut être traitée par un tiers, ne peut pas être compensée par une peine (au sens juridique), mais par la vengeance seulement – ou par l'*Ent-sühnung*, c'est-à-dire la négation de l'« expiation » : le « laver de la faute ». Parce que ce que fait l'*Entsühnung* c'est annuler la dette de l'autre – au lieu de la compenser par une contre-faute.

Dans le texte *Critique de la violence* dans lequel l'*expiation* et sa négation (son annulation) jouent un rôle si important, Benjamin ne parle pas du pardon. Mais il en parle dans un fragment de 1921 (publié dans les fragments posthumes)¹⁸, intitulé *La signification du temps pour le monde morale* (*Die Bedeutung der Zeit für die moralische Welt*).¹⁹ Ce texte nous aide à mettre en relation l'idée d'une *expiation* niée, *annulée*, et le pardon (au moins structurellement). Comme il n'y a pas de traduction de ce texte dense et complexe, j'en donne – encore une fois – un résumé fortement abrégé et ne regarde de près que les passages les plus importants pour notre question.

Le point du départ du texte en question est la prétendue intemporalité du droit, qui garantit communément sa moralité. L'idée en est simple : le droit doit être juste indépendamment du temps et de l'espace (culturelle). Celui qui est jugé coupable par le droit (ou jugé avoir commis un acte criminel) doit recevoir la même sanction hier ou demain, ici ou là, parce que la justice appliquée ou mise en œuvre par le droit est comprise comme étant universelle. L'objectif du fragment en question est de contredire fondamentalement cette idée : pour Benjamin c'est justement l'intemporalité qui distingue le droit de la moralité (ou, plus généralement, de l'idée de justice). Pourquoi cela ? Parce que, dit Benjamin, le droit suit dans son intemporalité l'idée de la vengeance : pour laquelle une faute n'est expiée qu'au moment où une contre-faute a compensé la faute première. Cette idée d'un équilibre perturbé par la faute originelle rééquilibré par une contre-faute, c'est ça l'idée de base de la vengeance ; et pour Benjamin cela vaut également pour le droit. Nous connaissons cet argument de la *Critique de la violence* : où la vengeance d'Artemis et d'Apollon se révèlent comme *identique* au principe du droit, « selon lequel l'ignorance de la loi ne garantit point du châtement ».²⁰

Contrairement au droit – comme l'avance Benjamin dans la suite de son argumentation – le temps ou la temporalité jouent un rôle important pour la morale : car pour elle les choses – surtout les *crimes* – changent dans l'écoulement du temps. Ce qui ne signifie point pour lui que dans le temps on oublie tout ou que

¹⁸ Voir : Benjamin: *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, GS VI, p. 97–98.

¹⁹ Pour une interprétation instructive du fragment, voir : Rauen, Verena: *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Fink, Paderborn 2015.

²⁰ Benjamin : *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 199 ; Benjamin : *Ceuvres...*, *op. cit.*, p. 237.

le temps guérit tout. « La signification du temps, écrit Benjamin, ne se révèle pas au monde du droit où règne la vengeance, mais seulement là où dans le monde moral le pardon s'oppose à la vengeance » (« Die Bedeutung [der Zeit], erschießt sich nicht in der Welt des Rechts, wo die Vergeltung herrscht, sondern nur, wo ihr, in der moralischen Welt, die Vergebung entgegen tritt »).²¹ Pour expliquer cette affirmation Benjamin se réfère encore une fois à un concept mythique : s'inspirant de l'idée de l'Ancient Testament d'un délai de la faute qui sera arrêté par l'évènement du Jugement dernier (comparable en cela au jugement du droit qui met fin à la question de la faute au moment du jugement), Benjamin, lui, cherche à établir une autre idée du délai. *Le temps du pardon*, écrit-il, *s'enfuit sans cesse dans l'avenir (unablässig ins Zukünftige flüchtend)*, de telle sorte que contre le *silence solitaire de l'angoisse (die einsame Windstille der Angst)* qui s'empare du criminel face au Jugement, se lève *la tempête mugissante du pardon devant le Jugement qui s'approche (vorn immer nahenden Gericht daherbrausende laute Sturm der Vergebung)*. « Cette tempête, Benjamin conclut, n'est pas seulement la voix dans laquelle s'estompe le cri d'angoisse du criminel, mais elle est aussi la main qui élimine les traces de sa faute, même s'il lui faut dévaster pour cela la terre. » (« Dieser Sturm ist nicht nur die Stimme in der der Angstschrei des Verbrechers untergeht, er ist auch die Hand, welche die Spuren seiner [Untat] vertilgt, und wenn sie die Erde darum verwüsten müsste »).²²

Le scénario présenté ici est imprégné des mêmes traits théologiques et de la même brutalité que la *violence divine* que nous connaissons du texte *Critique de la violence* : le pardon, initié par la colère de Dieu, dévaste la terre. Mais Benjamin ne serait pas Benjamin s'il ne cherchait en ce point barbare, en cet instant du pire, où la négation est la plus forte, le renversement dialectique. « Ce que cette image nous dit, conclut-il dans sa démonstration, il faut le saisir avec des concepts clairs et distincts : la signification du temps dans l'économie du monde morale, non seulement y efface les traces de la faute, mais y permet – par-delà tout souvenir ou tout oubli – le pardon par sa durée, bien que jamais la réconciliation » (« Was in diesem Bild gesagt ist, muss sich klar und deutlich in Begriffen fassen lassen: die Bedeutung der Zeit in der Ökonomie der moralischen Welt, in welcher sie nicht allein die Spuren der Untat auslöscht, sondern auch in ihrer Dauer – jenseits allen Gedenkens oder Vergessens – auf ganz geheimnisvolle Art zur Vergebung hilft, wenn auch nie zur Versöhnung »).²³

²¹ Benjamin : *Die Bedeutung...*, *op. cit.*, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ *Ibid.*

Il n'est pas facile de comprendre ce que Benjamin essaie de saisir dans ce fragment : l'idée d'un pardon, qui n'est ni simplement *souvenir* ni *oubli*, qui pourtant est capable d'effacer les traces de la faute du coupable, sans jamais déboucher sur la réconciliation (parce que seules les traces de la faute sont éliminées, non la faute même), en se transformant dans le délai permanent du Jugement (qu'on trouve, dans sa version négative, si souvent dans les textes de Kafka).

Qu'est-ce qu'apporte cette vision du pardon ? Au moins ceci, il me semble : si la négation ou l'annulation de l'expiation (*Ent-sühnung*) est une forme possible de destitution du droit (*Entsetzung des Rechts*), et si le pardon présenté il y a quelques instants est un moyen permettant d'annuler l'expiation (parce qu'il élimine les traces de la faute sans jamais conduire à la réconciliation), dans ce cas-là cette forme du pardon pourrait être un bon candidat pour l'idée d'un pardon engendrant une *Entsetzung des Rechts* hors de l'abolition complète du système juridique. À condition – bien entendu – qu'on réussisse à traduire cet au-delà-du-droit, qui est la moralité présentée ici, dans le droit même.

Est-ce que c'est possible ? Je pense que oui, même si je ne peux, pour conclure, que donner quelques indications concernant une telle possibilité. Structurellement il devrait consister en une sorte de droit non-souverain à pardonner. Ce droit non-souverain à pardonner serait l'exacte contre-image du droit souverain à pardonner : comme le droit de grâce du président. Ce droit souverain à pardonner qui est la grâce présidentielle est l'exception avec laquelle la souveraineté affirme sa puissance (au sens de Carl Schmitt : « est souverain celui qui décide l'état d'exception »). Mais ce droit souverain n'est pas le seul état d'exception du droit existant. De l'autre côté de l'échelle politique on trouve déjà aujourd'hui, par exemple, le droit de l'accusé de se taire, où le droit même accorde un droit de se retirer du droit dans le droit même. Le droit non-souverain à pardonner serait un tel « véritable état d'exception » (dont Benjamin a parlé dans la célèbre huitième thèse sur l'histoire²⁴), c'est-à-dire un droit non pas des puissants mais des impuissants. Un tel droit ne serait pas un droit des coupables à demander pardon (qui sera nécessairement accordé) – comme l'a exercé la *commission de réconciliation* en Afrique du Sud aux coupables du système d'apartheid en cas d'aveu –, mais au contraire : il serait un droit des victimes de réclamer pour eux-mêmes le droit de traiter le coupable, qui a été jugé par le droit, au-delà du droit. Pour suspendre la puissance du droit pour un instant dans le droit même.

Pour illustrer cette absurde version d'un droit au-delà du droit dans le droit même qui a la force de suspendre la puissance du droit au cœur du droit,

²⁴ Voir : Benjamin : *Über den Begriff...*, *op.cit.*, p. 697 ; *Sur le concept...*, *op.cit.*, p. 433.

permettez-moi de vous donner à la fin de mon discours un exemple : l'exemple célèbre de *Michael Kohlhaas* de Heinrich von Kleist.²⁵ Michael Kohlhaas – une figure réelle de l'histoire – a été vendeur de chevaux *avec un sens de la justice* (*Rechtsgefühl* : plutôt un sens du droit) ressemblant à un *trébuchet* ; en bref, Kohlhaas est introduit par Kleist comme *l'idéal du bon citoyen*. Ce maquignon subit tout au début du récit une injustice : un suzerain, le chevalier von Tronka, réclame à tort de Kohlhaas des droits de douane. Kohlhaas est forcé de laisser deux chevaux en gage à von Tronka, que le chevalier ruine pendant les semaines à venir. Trois fois Kohlhaas porte plainte contre le chevalier à trois institutions judiciaires différentes – trois fois le chevalier avec ses bonnes relations aux responsables des tribunaux réussit à rejeter les plaintes de Kohlhaas. Or, le droit se révèle comme pure instrument de puissance qui institue du droit là où il prétend se contenter de servir la justice (tout comme Benjamin l'a décrit dans *Critique de la violence*). Après ce triple échec, Kohlhaas fait ses adieux à tout système juridique et décide de prendre le chemin de vengeance. Or, il quitte la forme de justice appelée « droit » et se met à la forme de justice appelée *vengeance*²⁶ : avec une foule en constante augmentation il circule dans tout le pays en chassant ses adversaires et en laissant des traces de destruction terrible et terrifiante partout. Cependant, la vengeance, elle aussi, n'atteint pas son objectif. Après une conversation longue et sincère avec Martin Luther, Kohlhaas décide de retourner dans le système juridique établi, pour que la faute du chevalier von Tronka puisse y être finalement jugée. Sous condition, bien entendu, que cette fois le droit ne se révèle plus comme le pur instrument du pouvoir pour protéger les puissants mais comme vrai moyen de la justice. Au moment où Kohlhaas réalise que – encore une fois – cela ne sera pas le cas, il a le choix de quitter encore une fois le système juridique et de continuer sa vengeance (parce qu'il obtient la possibilité de s'enfuir de prison). Ou de se soumettre à la puissance absolue du droit – sous condition que le chevalier von Tronka, lui aussi, soit sacrifié pour la conservation de la puissance du système. Kohlhaas, fatigué et seul, se prononce en faveur de l'option n° 2, sachant que sa propre mort sera le prix. Autrement dit, Kohlhaas se prononce en faveur de la vengeance sous forme du droit. De cette manière le conte *Michael Kohlhaas* de Heinrich von Kleist se présente comme une illustration parfaite de la théorie du droit élaborée par Benjamin dans la *Critique de la violence*. En montrant également les conséquences *révolutionnaires*, c'est-à-dire de la destruction complète du droit : le cercle d'envoutement de la vengeance, la pure confrontation de la violence et d'une contre-violence avec des effets destructifs terribles.

²⁵ Voir : Von Kleist, Heinrich : *Michael Kohlhaas et autres nouvelles*, Phebus, Paris 1991.

²⁶ Pour l'idée de la vengeance comme forme de justice voir : Christoph, Menke : *Recht und Gewalt*, August Verlag, Berlin 2012.

Mais ce n'est pas, heureusement, la fin des possibilités. Tout au début du récit, au moment où Kohlhaas décide de quitter l'espace juridique pour se venger, sa femme, qui à ce moment est en train de mourir (à cause du chevalier von Tronka), signale à Kohlhaas qu'elle est d'accord avec sa décision de quitter le droit – mais justement pas pour se venger, mais pour pardonner le chevalier.

A ce moment-là, néanmoins, le pardon ne semble pas vraiment une alternative, parce qu'il aurait eu le caractère d'une décision purement privée (motivé par la religiosité de la femme de Kohlhaas) – sans le moindre effet politique. Le droit comme institution injuste ne serait pas touché par cette décision, le pardon serait un acte moral au-delà du droit. Cependant, la situation est autre à la fin du récit, au moment où le cas de Kohlhaas et du chevalier von Tronka est jugé par le tribunal final. A cet instant ni Kohlhaas ni von Tronka n'ont de pouvoir, personne n'a le droit d'agir, ils ont tous les deux pris par l'envoutement du droit ; l'alternative *morale* n'existe plus (au moins pas comme acte social). Il en serait autrement s'il y avait pour Kohlhaas un droit non-souverain à pardonner. Dans ce cas-là Kohlhaas – la victime, l'impuissant – aurait la possibilité de créer un véritable état d'exception, de créer un espace de non-droit dans le droit même – au lieu du souverain. Avec cela, le droit tout court n'est pas aboli ; mais la souveraineté fondant ou instituant le droit ne pourrait plus réclamer *est souverain celui qui décide l'état d'exception*, car il y a une deuxième instance qui a le même droit. Plus faible que le droit souverain, bien entendu, restreintes à certaines situations ou constellations. Mais quand même existantes, interrompant de cette manière la puissance absolue du droit. Comme le droit du coupable de se taire ou autres droits à inventer. *Entsetzung des Rechts* n'y est plus un seul acte révolutionnaire d'abolition complète du droit mais ce sont des moments – dans le sens hégélien du terme – d'interruption, d'arrêt, de mise entre parenthèses de la puissance du droit, de sa puissance d'instituer qui le rend *identique* à la puissance mythique. J'avoue que ces moments sont des moments très faibles, toujours à renouveler, ils ne présentent pas une fois pour toute la réponse au problème du côté mythique du droit, de sa violence spécifique. Mais ils peuvent – peut-être – aider à destituer le droit ici ou là, de temps en temps – en gardant de cette manière les traits du droit qui valent – encore une fois : peut-être – la peine d'être gardés.

Tobias Nikolaus Klass est, depuis 2007, maître de conférences [*Juniorprofessor, Akademischer Rat, Akademischer Oberrat*] au Philosophisches Seminar de la Bergischen Universität Wuppertal, en Allemagne. Il a obtenu son Doctorat en Philosophie, intitulé « Das Versprechen. Zur Rhetorik sozialer Verbindlichkeiten im Anschluß an Searle, Hume und Nietzsche », à l'Université de Bochum, en 2000.

ZU MENSCH UND MENSCHENÄHNLICHKEIT BEI WALTER BENJAMIN

PHILIPP NOLZ

Abstract

Benjamin's philosophy has often been discussed without considering the sensible nature of thinking and the peculiar role the individual obtains in this conception from his early writings on. This article wants to point out the key role of the individual between sensibility and perception through language.

Einleitung

Im folgenden Artikel soll herausgearbeitet werden, wie und vor welchem Hintergrund bei Benjamin vom menschlichen Individuum die Rede ist und wie im Weiteren der Mensch seine Ähnlichkeit zu sich selbst als Bestimmung erhält beziehungsweise auch verlieren kann. Dem Anschein dieses weitgehenden Projekts zum Trotz sollen die Ausführungen sowohl das Problem einer ästhetischen Bestimmung des Menschen auf der Grundlage der Wahrnehmung wie auch seiner Erkenntnisbedingungen in der Sprachphilosophie herausstellen, um dabei die beiden Sphären in ihrer gegenseitigen Durchdringung zueinander aufzuzeigen und aufrechtzuerhalten. Gerade in dieser Hinsicht scheint der Begriff des Individuums von zentraler Bedeutung, anhand dessen Analyse zuerst das philosophische Fundament des bürgerlichen Sprachverständnis und die Rolle des Individuums mit Benjamin kritisiert werden soll, ehe im weiteren Verlauf eine Art Restitution des Begriffs des Individuums versucht wird.

Diese argumentative Bewegung ist zunächst der eigentümlichen Verfasstheit des Individuums geschuldet, welches als empirisch-psychologisches Wesen der

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.4>

natürlichen Zufälligkeit der Umstände, in denen es sich findet, unterworfen ist und dessen Singularität sich der Erkenntnis immer zu entziehen droht. Andererseits ist die Wahrung einer uneinholbaren Einzigartigkeit des Daseins, wie sie im Begriff des Individuums mitschwingt, aufgrund ethischer Belange die Bedingung dafür, dass sich die Form des Denkens nicht gegen das einzelne Leben richtet. Die Verantwortung für das *eigene* Handeln und Sprechen etwa, wie auch die Rechtfertigung des Schutzes der Integrität und Unversehrtheit des Einzelnen entsprechen solchen ethischen Überlegungen. So wie ein System des Denkens, wo es einem Inventar sich angleicht, den vielfältigen Ausdrücken des Lebens keinen Platz gibt, so ist das Einzelne, wo es als bloß vereinzelt Leben gelebt wird, jeder übersinnlichen Bestimmung enthoben und verfällt infolgedessen der Bedeutungslosigkeit. Als zweifacher Grenzbegriff soll also das Individuum verstanden werden, wenn sein Begriff verteidigt werden soll.

Vor dem Hintergrund der frühen Auseinandersetzung Benjamins mit der Philosophie Kants und dem Neukantianer Hermann Cohen sollen zuerst die sprachphilosophischen Grundlagen umrissen werden, die es in weiterer Folge ermöglichen, das bürgerliche Sprachverständnis hinsichtlich des Begriffs des Individuum zu kritisieren und somit die fragwürdige Annahme eines außerhalb der Sprache und der – wie sich noch zeigen wird – Erkenntnis stehenden Begriffs des Menschen zurückzuweisen.

Ausgehend von einer solchen Auflösung des bürgerlichen Begriffs des Individuums in der Sprache wird sodann eine Konkretisierung des Menschen qua einzelnes Dasein aus der Sprache heraus versucht. Dieses Vorgehen hat einen doppelten Grund, der vorerst in der Gegenüberstellung zweier Ansprüche formuliert werden kann: der Mensch muss als Einzelner aus einem umfassenden Zusammenhang hervorgehen, denn ein solcher ermöglicht die Bindung an ein Gemeinsames, wodurch sowohl erkenntnistheoretische Verbindlichkeit wie auch die Möglichkeit ethischen Handelns im oben erwähnten Sinn bedingt werden. Andererseits muss das Einzelne sich gegen eine bloße Allgemeinheit positiver Bestimmungen, also gegen die gegebene Sprache behaupten, um als Individuum Einzigartigkeit *und* Gemeinschaft zu verbinden, eine – wie Benjamin schreibt – „unteilbare aber un-abgeschlossene Einheit“ zu bilden.¹

Dieser Sachverhalt wird sich vor allem aus den Aufzeichnungen zum „Problem der Wahrnehmung“ skizzieren lassen, da die dort getroffene Unterscheidung zwischen Leib und Körper sowie ihrer gegenseitigen Bezugnahme im Begriff des

¹ Benjamin, Walter: *Fragmente, Autobiographische Schriften*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main 1991 S. 71 (im Weiteren zitiert als GS+Band+Teilband).

Daseins einen zentralen Lektüreschlüssel an die Hand gibt, mit der das Motiv der Bestimmung des Menschen unter historisch-ästhetischen (im weiten Sinne der Wahrnehmung; αἰσθησις) Gesichtspunkten für eine weitergehende Auseinandersetzung mit den späteren Schriften Benjamins vorbereitet werden soll.

1. Das Problem des Menschen in der Sprache

Bereits in den frühen Texten ab 1916, in denen Benjamin seine Sprachphilosophie zu formulieren suchte, konstatiert er, dass die „bürgerliche Auffassung der Sprache“² unredlich sei, da sich darin zwei festgestellte oder fixierte Positionen starr gegenüber stünden, um untereinander bloß Erkenntnisdaten auszutauschen, die Position des Sprechenden also nicht auf deren Bedingtheit durch die Sprache selbst rückbezogen wird.

Zuvorderst verweist Benjamin dabei auf den mangelhaften Begriff eines *Gebrauchs* der Sprache („... es gibt also keinen Sprecher der Sprache, [...] der *durch* diese Sprache sich mitteilt.“)³, um zu zeigen, dass eine solche Sprachphilosophie auf grundsätzlichen Verkennungen sprachlichen Ausdrucks sowie einer kaum einsichtig zu machenden epistemologischen Grundlagen beruht. Benjamin hält dagegen fest, dass die Sprache nicht bloß ein etwas *zwischen* zwei außerhalb sprachlicher Beziehungen stehender Subjekte sei, der Mensch also unmöglich „eine Sache anderen Menschen mit[teilt]“⁴, ohne sich selbst mitzuteilen. Der Mensch kann sich dieser These folgend nicht äußern, ohne sich selbst auszudrücken, ohne sich selbst eine Bestimmung als Aussagender zu geben. Anders gewendet bedeutet dies, dass der Mensch als einzelner Sprechender nur durch sein Sprechen bestimmbar ist, das *in* der/einer Sprache geschieht. Das bürgerliche Sprachverständnis ist deshalb unredlich, weil es nicht einzuholen vermag, was es unablässig vorgeben muss, zu tun: Wer spricht, der greift nicht bloß auf ein gegebenes Instrument zurück, das er beliebig anwenden könnte und dabei größeren und kleineren Erfolg hätte, sondern fixiert die Umstände oder die Dinge um ihn herum, sodass diese zu seinen Bestimmungen werden. Eine Notiz zu diesem Sprachdenken erhellt hier die Fragestellung Benjamins, wenn dieser sich fragt, wie sprachlich verfasstes Denken aufzufassen sei. Er schreibt dazu: „Aber kann ein Mensch als empirisches Wesen überhaupt denken? Ist Denken überhaupt in dem Sinne eine Tätigkeit wie

² GSII-1, S. 144.

³ *Ibid.*, S.142.

⁴ *Ibid.*, S. 144.

hämmern, nähen, oder ist es keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern ein transzendentes Intransitivum, wie gehen ein empirisches?“⁵

Das Individuum hat hier für Benjamin – so scheint es – hinsichtlich seiner sprachlich fundierten Erkenntnistheorie keinen anderen Geltungsanspruch als jenen, ein Subjekt der Aussage zu sein. Alle anderen Bestimmungen bleiben konsequenterweise an dieser Stelle noch außen vor. Wenn demnach davon die Rede war, dass die Sprache Medium sei, dann lässt sich darunter dieses „transzendente Transitivum“ verstehen, worin prädikative Aussagen erst durch ihre nachträgliche Gruppierung den Platz für die sprachliche (Re)Konstruktion des Menschen erlauben, der sie ausgesprochen hat.⁶ Demgegenüber wird die bürgerliche Auffassung gerade deshalb kritisiert, weil das Individuum dort – als Komplement des Begriffs der Sprache als Kommunikationsmittel d.h. Mitteilung – einem naturalisierten Begriff entspricht, dessen Bestimmungen dem sprachlichen Ausdruck vorausgehen müsste, und gleichzeitig durch die Sprache vollständig erkennbar wäre.

Etwas verkürzt gesagt, gibt es für Benjamin in der kritisierten Sprachauffassung ein konstitutives Zweiergespann zwischen Kommunikationsmittel (Mitteilung) und Rezipient (Individuum), wodurch die erkenntnistheoretischen Grundlagen auf einem naturalistischen Menschenbegriff und einer konventionalistischen Sprachphilosophie beruhen. Die Natur wird darin außersprachlich fixiert, die Sprache zu einem Oberflächeneffekt, dessen Funktion in übereingekommenen Gebrauch der Bezeichnungen liegt.

Als Gegenbegriff zum diesem Sprachverständnis könnte folglich, wie Benjamin andeutet, eine „mystische Sprachtheorie“⁷ formuliert werden, die den einzelnen Menschen in ein bloßes Epiphänomen verwandelt und in einem wie auch immer gearteten Begriff der Totalität des Lebens oder der Natur auflösen möchte.⁸ Es wäre demnach der Mensch ein bloß Gesprochenes, ein einfacher Ausdruck der Sprache, die ihrerseits nun den Status des Pseudo-Subjekts erhielte. Eine solche mythische Sprachtheorie scheint jedoch in all ihrer Radikalität ebenso unhaltbar, da das in der Sprache selbst Einzigartige am Menschen, sich selbst als Subjekt der

⁵ GSVI, S. 43.

⁶ Vgl. Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995, S. 85f.

⁷ GSII-1, S. 150.

⁸ Als theoretische Referenz gilt hier Benjamins Kritik an der Lebensphilosophie, insbesondere jener Ludwig Klages. Siehe hierzu: Weigel, Sigrid: „Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft“, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Ausgabe 4, J.B. Metzler, Stuttgart 2010, S. 580-596; siehe auch Jesi, Furio: *Mito*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980, S. 105f.

Aussage zu setzen (in der Form der „benennende[n] Sprache“⁹), über alle Maße verallgemeinert und damit einer spiritualisierten und differenzlosen Natur zuge schlagen würde.

Wenngleich auch Benjamins Sprachphilosophie durchaus Anleihen an unterschiedlichen Formen der Mystik nimmt¹⁰, so insistiert er dennoch auf die grundsätzliche Scheidung zwischen Sprache als *Erkenntniszusammenhang* und Sprache als bildlicher *Ausdruck* der Natur bzw. des Lebens.¹¹ Diese Unterscheidung ermöglicht es Benjamin, dem Menschen einerseits erkenntnistheoretisch zu qualifizieren, nämlich durch die Funktion der benennenden Sprache, und andererseits die produktive und offene Erfahrung lebendiger Auseinandersetzung mit dem in der Sprache Gegebenen zu beschreiben – die Erfahrungen, die sich durch die Benennung der Dinge und ihrer reflexiven Determination des Menschen ergeben, ist exakt die Erfahrung der Medialität der Sprache selbst: Da der Mensch im Sprechen handelt, ist die prädikative Selbstzuschreibung – die Antwort auf die Frage, was der konkrete Mensch sei – über die ihn umgebenden Dinge vermittelt; der Mensch als Erscheinung ist für Benjamin immer sekundärer oder retroaktiver Effekt seiner eigenen Tätigkeit des Benennens.¹² Auf der anderen Seite kann diese Tätigkeit des Benennens nie im luftleeren Raum geschehen, sondern geht immer von einem bestehenden Begriff des Menschen aus, der im konkreten Falle benennt, oder wie Benjamin in seiner Beschreibung des Individuums schreibt: „Das historische Leben vergeht immer an irgendeinem Ort“.¹³

Das Benennen als erzeugende Tätigkeit *für* die Erkenntnis und Konfiguration einer konkreten „Materialität“¹⁴ in der Erkenntnis stellt die dialektische Bewegung des Sprachdenkens dar. Wurde ersteres bis hierher als die sprachliche Grundlegung des Erkenntnisprozesses beschrieben, wird nun diejenige Ebene behandelt, die sowohl als Ausgangspunkt („irgendein bestimmter Ort“) diesem Erkenntnisprozess zugrunde liegt wie auch dessen Erzeugnis bildet. Es handelt sich dabei um „eine der höchsten Sprachschichten“¹⁵, nämlich jene der Wahrnehmung.

⁹ GSII-1, S. 143.

¹⁰ Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie*, op.cit., S. 195ff.

¹¹ GSVI, S. 34; siehe auch: Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, Vergängliche Erfahrung*, Vorwerk, Berlin 2000, S. 88f

¹² Vgl. Hein, Matthias: *Walter Benjamins Konzept der Lektüre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, S. 22f.

¹³ GSVI, S. 71.

¹⁴ Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, op.cit., S. 92.

¹⁵ GSVI, S. 67.

2. Die Sprachschicht der Wahrnehmung

Da Benjamin in Nähe und Abgrenzung zu Kant dessen Erkenntnislehre auf sprachlichen Grundlagen neu ausrichtete, sind auch tiefgreifende Umbildungen in Bezug auf die Frage nach der Sinnlichkeit verbunden. Das Individuum als außersprachliche Setzung eines widersprüchlichen Sprachverständnisses wurde in diesem Prozess gewissermaßen „entsinnlicht“, wenn darunter verstanden wird, dass die Natur oder Sinnlichkeit keine vom (Sprach)Denken unabhängigen Erkenntnisstamm bildet, wie es noch bei Kant der Fall war. „Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln“, so schreibt Benjamin, „daß in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder andern Erkenntnismythologie gleichwertig“.¹⁶

Die Vorstellung, von der Benjamin spricht, betrifft die Problematik, dass sich wiederum – wie in der bürgerlichen Sprachauffassung – ein empirisch konstituiertes Ich in starrer Opposition zu den Gegenständen, die dessen Sinne affizieren, befindet. Wenn die Form der Gegenstände aber, aufgrund der kantischen Apriorität der Anschauungsformen, zeitlos festgelegt ist, so ist es auch das menschliche Individuum. In einer kleineren Schrift Kants wird dies ausdrücklich diskutiert, wobei es darin vor allem um die Notwendigkeit der Kontinuität der Natur zum Zwecke der zeitlosen Gültigkeit der Erkenntnis über die menschliche Natur geht. Kant behauptet, „daß, wenn [...] der Künstelei des Menschen [...] ein Vermögen zugestanden würde, [...] das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sei [...]“.¹⁷ Es liegt in dieser Argumentation auch ein zentraler Grund, aus welchen erkenntnistheoretischen Gründen sich Kant bemüßt gefühlt hat, den Begriff der Menschenrasse wissenschaftlich zu verteidigen, nämlich zum Zwecke der Festlegung eines empirisch belastbaren Begriffs des Individuums. Und es ist gerade geschichtlich die Erfahrung Benjamins, auch in expliziter Bezugnahme auf sein Verhältnis zum Judentum, sich einem solchen naturalisierenden Mythos des Menschen philosophisch entgegenzustellen.¹⁸

¹⁶ GSII-1, S. 161.

¹⁷ Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter, Akademieausgabe Werke Bd. VIII, Berlin 1928, S. 97.

¹⁸ Siehe: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, op. cit., S. 293.

Vor diesem Hintergrund sieht Benjamin nun auch die Wichtigkeit, die Wahrnehmung in einer Weise zu konzipieren, in der sie als Medium nicht von der Sprache losgelöst wird, sondern in der Sprache als eine Reflexionsstufe erfassbar wird und somit Denken und Anschauung aus ein- und demselben Erkenntnisstamm, nämlich der Sprache, erzeugt werden können. Diese Operation lässt folglich keine strikte Trennung von Denken und Anschauung mehr zu, weil die Anschauung durch das Denken selbst hervorgebracht wird und keine Referenz auf ein wie auch immer geartetes, natürlich „Gegebenes“ mehr möglich ist.

Es wurde jedoch zuvor erwähnt, dass die Sprache und damit auch die Konstitution des Individuums keine reine, transzendente Bestimmung hat, sondern sich von einem in der Sprache Gegebenen ausgehend transformieren muss. Anders gesagt ist jede Sprache die Gesamtheit der Bedingungen wirklicher Erfahrung, die unhintergebar dem Sprechen zugrunde liegen, die jedoch im Akt der Aktualisierung niemals bloß mechanisch reproduziert werden, sondern aufgrund ihrer *bildlichen* Rekonfiguration im Sprechen anderen und durchaus neuartigen Ausdruckszusammenhängen Raum geben und somit jene materiellen Bedingungen verändern, die das Sprechen voraussetzt.

Die Wahrnehmung ist dabei für Benjamin die Sprachschicht, die am deutlichsten über die Weisen aufklärt, *in welcher Form* Wahrnehmungsinhalte in der Sprache gegeben sind. Die Wahrnehmung besitzt damit eine zentrale *geschichtliche* Funktion, weil in den verschiedenen Zugängen zur Wahrnehmungswelt ein – wie Benjamin später schreibt – „Archiv unsinnlicher Ähnlichkeiten“¹⁹ konstituiert wird, welches in der Sprache aufbewahrt wird und welches über das Singuläre einer geschichtlichen Epoche aufzuklären vermag, selbst wenn deren Welt fast vollständig verschwunden ist. Die Wahrnehmung, philosophisch durchdrungen, trägt einen „historischen Standindex“²⁰ mit sich.

Diese sprachliche Bildlichkeit, von der in der Wahrnehmung die Rede ist, bedarf jedoch eines feinfühligen Lesers, da eine Rekonstruktion, die glaubt, nur auf das Faktische abzustellen, ohne dem Ausdruck selbst Aufmerksamkeit zu schenken, zum Agenten mythischer Gewalt wird. Die eigene bzw. gegenwärtige Wahrnehmungswelt, wo sie sich auf Vergangenes bezieht, muss laut Benjamin die Intention auf das Gemeinte durch die „Art des Meines“²¹ in sich reflektieren. Denn wenn die Eigenheit einer vergangenen Epoche durch den heutigen

¹⁹ GSII-1, S. 208.

²⁰ GSII-2, S. 455. Diese Formulierung taucht später immer wieder auf, beispielsweise in Bezug auf Baudelaire, in einem Brief an Horkheimer bezüglich Gottfried Keller oder, in leicht abgeänderter Form, in der zweiten geschichtsphilosophischen These.

²¹ GSIV, S. 14.

Sprachgebrauch beschrieben wird, wird gegen die Einzigartigkeit des Vergänglichen (einer Epoche) gewaltsam vorgegangen, indem die Geschichte in die sprachlich verfasste „bleibende Erkenntnis“ gepresst, die Erfahrung des radikal Endlichen, wie etwa das Gefühl für das Schöne *innerhalb* einer Epoche²², einer allgemeinen Erkenntnis *über* die Epoche geopfert wird. Weil aber jeder Sprecher einer Sprache in einem Verweiszusammenhang erst hervortritt, muss einsichtig gemacht werden, von wo ausgegangen wird und wie eine reflexive Bezugnahme auf die eigenen Grundlagen möglich ist. Hierfür bringt Benjamin eine Dialektik zwischen Leib und Körper ins Spiel.

3. Leib und Mythos

Benjamin bezeichnet hinsichtlich der Wahrnehmung den Leib als jene Sphäre der Wahrnehmung, die „allem Realen aus seiner Gegenwartsbezogenheit zum geschichtlichen Prozess“²³ zukommt. Diese Bezogenheit bezeichnet die Wahrnehmung als Feld der Erscheinungen, auf die sich der Mensch sprachlich bezieht. Da ein Sich-Beziehen miteinschließt, dass dasjenige, worauf sich bezogen wird, (chronologisch vorausgesetzt und als differentielle Beziehung affirmiert wird, wird der Leib gesetzt, begrenzt und als „Gestalt des Geschichtlichen“²⁴ vereinzelt. Der Leib ist also – als eine Konfiguration der virtuellen Gesamtheit von Erscheinungen unter einer geschichtlichen Idee – „Individualität“ und steht damit dem Prinzip nach „höher als die einzelner leiblicher Individualitäten“.²⁵ Als Vereinzelt im Geschichtsprozess heißt das, dass der Leib nicht mit dem Ablauf des Geschichtsprozesses selbst zusammenfällt, sondern dessen immanente Voraussetzung ist – als „Gestalt des Geschichtlichen“ ist der Leib nicht der Geschichtsprozess, sondern das „jeweilige In-ihm-stehen“.²⁶

Die Feststellung, dass die Gesamtheit von begrenzten Extensionen d.h. Phänomenen nicht mit dem geschichtlichen Prozess als solchem zusammenfällt, ist von zentraler Bedeutung, da – negativ formuliert – die Gleichsetzung der gegenwärtigen Beziehung auf Vergangenes mit der Geschichte selbst zur Folge hätte, dass das Gegebene unabhängig einer sprachlichen Bezugnahme gedacht würde

²² Siehe zu der Debatte über eine immanente Auslegung der Kunst einer Epoche bei Benjamin: Caygill, Howard: „Walter Benjamin's concept of cultural history“, in Ferris, D. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, University Press, Cambridge 2004, S. 73-96.

²³ GSVI, S. 79.

²⁴ *Ibid.*, S. 78.

²⁵ *Ibid.*, S. 80.

²⁶ *Ibid.*, S. 78.

und somit von geschichtlichen Veränderungen losgelöst erschiene. Diese Gefahr als Ausgangspunkt anerkennend schreibt Benjamin, es gäbe „eine Geschichte der Wahrnehmung, welche zuletzt die Geschichte des Mythos ist“.²⁷

Benjamins Vorgehen zeichnet sich aber nicht in einer bloßen Zurückweisung des Mythischen aus, wie seine immer wieder geäußerte Kritik an einer naiv sich gebärenden Aufklärung im Umgang mit religiösen oder kultischen Elementen gesellschaftlichen Lebens zeigt. Es wird vielmehr versucht, den mythischen Gehalt und der reflexiven Haltung, welche den Mythos sowohl erzeugt wie sich auch als Bestimmung und Abgrenzung auf ihn bezieht, in der Bewegung des Denkens selbst einzufangen. Der Mythos ist demzufolge für das Denken immer zurückgelassene Vergangenheit, der aufgrund der genannten Dynamik nie als Aktualität *erscheint*, wohl aber in der operativen Funktion bestehen bleibt. Die Geschichte der Wahrnehmung kommt „aus Veränderungen des Leibes zustande, aber erst sie [die Geschichte; Anm. P.N.] gibt diesen die geistige Bedeutung und Krönung [...] im Mythos“.²⁸

Weil das Denken geschichtliche Bewegung ist, krönt sie, wie Benjamin es formuliert, das eben Zurückgelassene im Mythos. Der Mythos ist somit, wo er als Mythos erkannt und in die Bewegung des Denkens als dessen Erzeugnis aufgenommen wurde, nicht so sehr ein fremdes Element, das das Leben durch dessen Fixierung gefährdet, als vielmehr die *erste Synthese* des Leibes oder der Erscheinungswelt²⁹, die als Ausgangspunkt und in der reflexiven Bezugnahme das Denken selbst fordert.

Problematisch wird der Mythos genau dort, wo das Gegebene für das Denken – in Bezug auf die Sprache sind das die verschiedensten Sprachbilder als Elemente dieses Denkens – zu einem Allgemeinen und nicht durch das Denken selbst Erzeugtes wird. Dieser Zusammenhang, der sich oben in den sprachphilosophischen Grundlagen ausweisen ließ, wird nun vor dem Hintergrund einer Theorie der Wahrnehmung verwendet, um die Beziehung zwischen der Gegenwartsbezogenheit der Sprache in ihren Wahrnehmungsinhalten (Leib) und der Gegenwart des *Denkens selbst* herauszuarbeiten. Der Mythos wird nicht dann zu einem, dem Leben feindselig gesinnten Konstrukt, wo er zurückgelassen wird, da diese Fluchtbewegung des Denkens aus dem Gegebenen die mythischen Elemente selbst

²⁷ *Ibid.*, S. 67.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Benjamin konzipiert den Mythos explizit als ersten Ausweg des Menschen aus einer prähistorischen „Sumpfwelt“, eine Ausweg jedoch, der seinerseits von seiner gewaltvollen Beherrschung dieser Vorwelt befreit werden muss. Vgl. Lebovic, Nitzan, „Benjamins ‚Sumpflöge‘“, in Weidner, Daniel, *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2010, S. 207–212. Siehe auch: Jesi, F., *Mito*, *op.cit.*, S. 107f.

durch die „Modification von Gestalt zu Gestalt“³⁰ produktiv in neue Konstellationen bringen kann, die den Mythos sowohl als integralen Bestandteil enthalten, wie sie dadurch auch dessen Gewalt zu bannen vermögen. Stéphane Mosès wies bereits die Zentralität dieser Denkfigur im Werk Benjamins auf, wonach die imaginative Modifikation des Ausgangspunktes zur selben Zeit eine Deformation der Vergangenheit bedeutet.³¹ Es ist dabei entscheidend hervorzuheben, dass *diese* Deformation keine Gewalt gegen das Vergangene, sondern Mittel gegen den Mythos ist, der als Immer-Gleiches des Vergangenen die eigentlich deformierte Geschichte darstellt, in seiner Orts- und Zeitlosigkeit die genuine Gewalt gegen ein subjektive Leben bildet. Regressiv geht der Mythos dort vor, wo er mit dem erwähnten geschichtlichen Prozess selbst zusammenfällt, wo also *Gegenwartsbezogenheit* und Gegenwart des Denkens in ein zweideutiges Verhältnis, in eine Beziehung der Ununterscheidbarkeit zusammenlaufen.

Dies ist der Fall, wenn von *dem* Menschen die Rede ist: als empirisches d.h. phänomenales Wesen ist vom Menschen bloß bekannt, was ihm nicht mehr gegenwärtig ist. Eine mythische Bestimmung des Menschen, welche mit jeder historisch-anthropologischen Untersuchung einhergeht, unterscheidet sich vom „lebendigen“ Menschen also nicht dadurch, dass letzterer nicht in der Welt sei, nicht erscheint, da der Mensch nur als Erscheinung in der Wahrnehmung zu denken ist. Wie oben bereits gezeigt, ist es die jeweilige Bezugnahme, die Art des Meinens, welche ausschlaggebend dafür ist, ob der Mythos in die geschichtliche Bewegung aufgenommen wird und somit in seiner produktiven Veränderung gedacht werden kann – wodurch er zum Leib wird – oder ob geronnene Bestimmungen über *den* Menschen gewaltsam *gegen* die sich ändernden Umstände des gesellschaftlichen Lebens durchgesetzt werden, ob also der Mythos (als Aufgegebenes) Mythos (als historische Totalität) bleibt.

Diese Logik zeigt sich in Benjamins Texten auch später noch, etwa wenn er im Aufsatz „Erfahrung und Armut“ vom Ende der Menschenähnlichkeit spricht. Um auf eine solche Lektüre hin jedoch noch Klarheit zu schaffen, bleibt noch eine Klärung erforderlich, die zur Bestimmung der Singularität oder der Einzigartigkeit des individuellen Menschen unverzichtbar ist, will man keinem (mythischen) Antihumanismus das Wort reden. Es ist schließlich bis hierher nicht einsichtig geworden, durch welche Instanz sich das Denken vom unmittelbar Gegebenen lösen kann, um dieses im Leib *als Mythos* bannen zu können.

³⁰ GSVI, S. 78.

³¹ Mosès, Stéphane: *Walter Benjamin et l'esprit de la modernité*, Les éditions du cerf, Paris 2005.

4. Körper gegen den Mythos

Die geschichtliche Bewegung, von der bereits gesprochen wurde, ist unter einem doppelten Aspekt zu betrachten: zum einen muss dieser Prozess über das bloß Gegebene hinaustreiben, muss die Möglichkeit schaffen, das mythische Ausgangsmaterial zurückzulassen, dabei gleichzeitig auch dieses Material als zurückgelassenen Mythos gewissermaßen hervorbringen. Zum anderen ist es, gerade hinsichtlich der Diskussion über den Menschen, entscheidend zu sehen, wie das Menschliche jenseits des empirisch Lebendigen in diesem Geschichtsprozess eingeht, wie also, um eine Formulierung Hannah Arendts aufzugreifen, die „lebendige Menschlichkeit des Menschen“³² historische Bewegung werden kann oder in einer solchen sich ausdrückt. Zur Klärung dieses Zusammenhangs führt Benjamin den Begriff des Körpers ein.

Der Körper hat dabei einen paradoxen Status inne: er ist „Substanz im Unterschied zum Leib, welcher nur Funktion ist“.³³ Während der Leib eine geschichtliche und endliche Gestalt war, innerhalb derer eine relationale Struktur die Erscheinungen aneinander bindet und begrenzt, ist der „Körper und der ihm zugehörige Geist nicht auf Beziehung sondern auf Dasein schlechthin gegründet“.³⁴ Diese Bemerkung ist insofern schwierig zu verstehen, da der Körper sowohl als ein Absolutes beschrieben wird, das vom Geschichtsprozess nicht betroffen ist, gleichzeitig aber eben die Existenz dieses Geschichtsprozesses selbst versichert, weil dieser auf dem Dasein gründet, das immer geschichtlich sich ausdrückt. Die Schwierigkeit ist somit jene – in aller dialektischen Schärfe formuliert – dass die jeweilige historische Zeitlichkeit durch ein Zeitloses, im Grunde aber Ewiges bedingt wird, dieses Ewige jedoch nicht außerhalb der Zeitlichkeit einfach affirmiert werden kann, weil der Ausgangspunkt der Befragung die endliche Welt der Erscheinungen ist, das Ewige folglich wiederum durch die gegenwärtige Zeitlichkeit hindurch erst ausgewiesen werden muss.³⁵

Auf der Grundlage erkenntnistheoretischer Erwägungen wurde oben bereits die Unterscheidung zwischen Erkenntniszusammenhang bzw. Erkenntnis der Erfahrung auf der einen Seite, dem eigentlichen Begriff der Erfahrung (bildlicher

³² Arendt, Hannah: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Piper Verlag, München 1960, S. 17.

³³ GSVI, S. 79.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Die Debatte des Körpers soll sich an dieser Stelle auf die für uns relevanten Punkte beschränken. Es sei hier aber darauf hingewiesen, dass sich bereits zahlreiche Bestimmungen dessen finden, was Benjamin im Begriff des „Urphänomens“ im weiteren Verlauf seiner Tätigkeit einzufangen versucht. Siehe dazu Mosès: *Walter Benjamin, op.cit.*, S. 129ff und S. 146f.

Ausdruck der Sprache) auf der anderen Seite getroffen. Diese Unterscheidung wird nun von Benjamin erneut auf Basis der Wahrnehmung durchexerziert, indem der Erkenntniszusammenhang geschichtlicher Erfahrung durch den Körper als Instanz, die einem relationalen Wissen äußerlich ist, beschrieben wird, denn „[s]oweit wir von Wahrnehmung *wissen*, wissen wir von unserem Körper [...]“.³⁶ Es handelt sich aber hierbei um ein vermitteltes Wissen der Wahrnehmung durch ein unmittelbares Wissen der Körperlichkeit, das „als Lust und Schmerz“ sich manifestiert und somit „ohne bestimmte gestaltete Begrenzung sich erstreckt“.³⁷ Benjamin versucht hier erneut zu umschreiben, wie ein durch sprachliche Beziehung vermitteltes Wissen (wie jenes der Wahrnehmung) im Umkehrschluss auf einer Erfahrung dieses Wissens beruht, welches sowohl in der Sprache sich ausdrückt, wie auch diesen Ausdruck durch die konkrete, mittels einer spezifischen historischen Erfahrung geprägten Bezugnahme auf die Wahrnehmungsinhalte (Leib) konstruiert.

Der Körper kann somit als die erste Negation des Mythos verstanden werden. Setzt letzterer sich als die formelle Gesamtheit des Wissens, negiert der Körper dessen selbstreferentielle Logik und formt ihn zum (objektiven) Leib um. Der Körper als Unmittelbarkeit der Erfahrung erscheint hier nicht als begrenzte Gestalt, ist nicht Teil des Leibes, sondern tritt zuerst als Fremdkörper, Fehler oder Friktion im Ablauf der Wahrnehmungswelt. Die formale Wiederholung eines vollständig determinierten Ganzen, welches in der je aktuellen Wiederholung dem Ganzen nichts Neues hinzufügt als Charakteristikum des Mythos, wird durch den Körper *unterbrochen*, indem nicht die Wiederholung negiert, sondern die Einzigartigkeit jeder Wiederholung im Dasein, also in der aktuellen Wirklichkeit gelebter Erfahrung aus dem indifferenten Strom der Zeitlichkeit gerissen wird und abseits des Inhalts die konkret gegebene Form des Inhalts zum Vorschein gebracht wird.³⁸ Doch die Flucht aus dem Mythos ist auf dieser Ebene instabil und bleibt dialektisch an seinen Ausgangspunkt gebunden. Das heißt, dass auf dieser Stufe der subjektive Akt des Versagens, des Verfehlens oder des unvollständigen Reproduzierens gegebener Strukturen in der Wahrnehmung oder im Sprechen noch als residuale Abweichung eines statischen Wissens verstanden werden kann, wie beim bürgerlichen Sprachverständnis erwähnt wurde. Die das Gegebene überschreitende Kraft des Daseins im Begriff des Körpers wäre somit bloß als Misslingen oder Fehler in der ordentlichen Transmission des Wissens gewertet. Benjamin versucht deshalb,

³⁶ GSVI, S. 79 (Hervorhebung, P.N.)

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Siehe zum Verhältnis von Ewiger Wiederkehr und radikal Neuem: Mosès: *Walter Benjamin, op. cit.*, S. 212.

die wirkliche Möglichkeit der Veränderung in den Ausgangsbedingungen selbst zu verorten. Es ist schließlich ungenügend, den Mythos als Mythos auszuweisen, da er sich selbst nicht versteckt. Das, was durch den Begriff des Körpers bewirkt werden soll, ist eine Widerständigkeit des konkreten Lebens gegenüber jenen Kräften geschichtlicher Überlieferung, die im Mythos gewaltsam wirken. Zu diesem Zweck schreibt er, dass „der Irrtum nicht länger aus dem Irren erklärt werden“ dürfe.³⁹

Eine solche Reflexion auf die sprachlichen Bedingungen des Wissens bedarf in weiterer Folge eines Anhaltspunktes in der Sprache, aufgrund dessen die Möglichkeit der Modifikation der Ausgangsbedingungen nachweisbar und neuer Erfahrungen im Alten oder Zurückgelassenen zugänglich wird. Benjamin versucht also zu zeigen, wie der Körper vom Status einer bloßen Störung des mythischen Ablaufs der Wahrnehmung zu einem Vermögen *in* der Wahrnehmung selbst werden kann, wie also nicht nur inhaltlich, sondern *der Form nach* eine Mystifizierung des Vergangenen überkommen werden kann. Hier kommt erneut die besondere Sprache des Menschen ins Spiel.

Der Mensch ist in der leiblichen Welt bisher bloße Erscheinung, objektiv gegebene Individualität unter anderen gewesen, wohingegen der Körper als etwas Unmenschliches oder Dämonisches bezeichnet werden kann⁴⁰, als Abweichung von der Norm dessen, was der Mensch – nach den Kriterien des Gewesenen – sein solle. Dieses Unmenschliche deutet Benjamin nun dahingehend um, dass er der Individualität des vereinzelt Menschen die „Singularität“ oder „Einzigkeit“ gegenüberstellt, die den Menschen gewissermaßen abseits seines phänomenalen Wesens auszeichnet und dem Körper zugehörig ist⁴¹: Der Leib als Matrix einer gegebenen Natur; der Körper als die geistige Natur oder das geistige Wesen, welche der Sprache nicht im Benennen zugänglich ist, sondern erst die Distanz zur „natürlichen Welt“ einführt, die eine solche Tätigkeit ermöglicht.

Als Vermögen des Körpers ist diese Einzigartigkeit laut Benjamin die bildliche Hervorbringung lebendiger Erfahrung *in* Erkenntnis, welche sich durch Konfigurationen im Ausdruck und der damit einhergehenden „mimetischen“ Tätigkeit ursprünglich in der Sprache finden lässt. Eine solche mimetische Kraft ist, wie Menninghaus es formulierte, „in der Sprache aktuell und universell wirksam“, da sie als prägendes Prinzip den Sinnzusammenhang durchwaltet.⁴² Es soll hier aber weniger das konkrete Ausdrucksvermögen untersucht werden, als vielmehr

³⁹ GSII-1, S. 167.

⁴⁰ Diese Bezeichnungen tauchen systematisch in den Skizzen zur Anthropologie auf (GSVI, S. 64), ziehen sich jedoch über die Abhandlungen zu Goethe und Kraus durch das Werk Benjamins.

⁴¹ GSVI, S. 80f.

⁴² Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie, op.cit.*, S. 70.

die Frage bezüglich einer – wenn man so will – zweiten Negation aufgeworfen werden, nämlich in welcher Weise dieses Vermögen sich auf phänomenaler d.h. leiblicher Ebene manifestieren kann, ohne dass aber der Mensch erneut bloße Erscheinung, Produkt der Vergangenheit wird? Anders formuliert, geht es darum, einen Platzhalter oder eine Offenheit in der Struktur zu finden, durch welche hindurch sich ein kreatives und auf gelebtes Dasein beruhendes Vermögen ausdrückt. Benjamin schreibt dazu, dass es sich dabei um ein Eingeschränktes, aber nicht Gestaltetes handeln muss, sowohl phänomenal wirksam wie auch nicht durch diese relationale Ebene vollends bestimmbar. „Jene eingeschränkte Realität, welche durch die Fundierung einer geistigen Natur in einem Körper konstituiert wird, heißt die *Person*“.⁴³

5. Die Person zwischen Leib und Körper

Der Begriff der Person hat nun zwei Implikationen, von denen nur eine für den Zusammenhang der Wahrnehmung unmittelbar von Bedeutung ist. Die erste Ausdeutung, die an dieser Stelle nicht weiter erläutert wird, ist jene der Bindung an das Gesetz, nämlich als *Rechtsperson*. In einen universellen sprachlichen Zusammenhang, nämlich jener der gelebten Gemeinschaft in der Welt der Erscheinungen, ist die Person durch einen Beziehung auf das Recht und somit als ethischer (und später bei Benjamin noch stärker politischer) Akteur zu kennzeichnen. Wie von Christoph Menke gezeigt, kann sich eine Betrachtung, die vom ethisch-rechtlichen Problem der Person oder des Menschen ausgeht, auf „Außerrechtliches nur in der Form des Rechts beziehen“⁴⁴, wodurch ein weiteres Vorantreiben der Untersuchung der Wahrnehmung verunmöglicht würde, da alles Nicht-Rechtliche Setzung *des* Rechts ist. In dem bisherigen Zusammenhang soll die Person gewissermaßen von der anderen Seite aus befragt werden, nämlich wie aus einem singulären oder anonymen Leben, welches den Menschen in seiner Körperlichkeit auszeichnet, ein Ausdruck dessen wird, was der Mensch jeweils sein kann. Die zweite Bedeutung der Person ist daher jene der *Maske* oder – wie Benjamin später schreibt – „das, wohindurch es hallt“.⁴⁵

Aus Sicht des Rechts ist die Person, wie erwähnt wurde, Platzhalter für das jeweilige Individuum; seitens der anonymen oder „präpersonellen“ Wahrnehmung aber ist die Person die Möglichkeit des Ausdrucks. Im Leib erscheint der Mensch

⁴³ GSVI, S. 80.

⁴⁴ Menke, Christoph: *Recht und Gewalt*, 2. Auflage, August Verlag, Berlin 2012, S. 38.

⁴⁵ GSII-1, S. 347.

als wirkliche Person, als konkretes Individuum mit einem konkreten Gesicht. Es ist der Status der Person, der für ein anonymes Leben eine Subjektwerdung erzwingt, der verlangt, etwas für alle anderen Erscheinungen zu sein. Ab dem Moment, indem ein Mensch als Person anerkannt ist, gibt es nur noch den Druck, sich zu verhalten. Daher ist auch das „höchste moralische Interesse des Subjekts“, wengleich auch unmöglicher Wunsch, jenes, „sich selbst anonym zu bleiben“.⁴⁶

Denn, wie die Beschreibung des Körpers bereits andeutete, kann keine Anerkennung des Körpers im Leiblichen erreicht werden; es könnte auch gesagt werden, dass jede Gestalt des Menschen, wo an ihr festgehalten wird, verfehlte Anerkennung ist. Der Begriff der Person aber bewahrt diesen Status auf, weil er eine Dialektik der Maske einführt, die sich einer mythischen Festschreibung dessen, was als Mensch erscheint, widersetzt.

Die *persona* (ab hier wird Person und Maske synonym verwendet) ist eine bestimmte Gruppierung von Attributen, die festlegen, was den jeweils konkreten Mensch ausmachen beziehungsweise stellt die Person die jeweiligen Kriterien bereit, um einen Menschen innerhalb eines bestimmten historischen Wahrnehmungsfeldes zu erkennen. Was ein Mensch ist, ist also historisch bedingt. Gleichzeitig – das zeigte auch das Zitat zur Anonymität des moralischen Subjekts an – kann jede Erscheinung des Menschen immer mit einem Verweis auf ein So-Nicht, ein Verweis auf eine verhüllte oder versteckte Wahrheit des Individuums vor dem Hintergrund seiner maskenhaften Erscheinung abgetan werden.⁴⁷ Dieser Verweis oder dieses Interesse ist, wie bereits erwähnt, unerfüllbar. Wie Slavoj Žižek festhielt, ist dasjenige, das sich hinter der scheinbaren Maske verbirgt, nicht einfach die Welt, wie sie wirklich ist. Die Vermutung bezüglich des „wahren Gesichts“ ist vielmehr ein Effekt der Maske selbst, eine Setzung, die ausgehend von dem Erscheinen und seiner Negation geschieht, jedoch völlig strikt an die Maske gebunden bleibt – das Gesicht *der* Maske.⁴⁸ Genau diese Setzung eines imaginären oder projizierten Andersseins, welche nur als ein Außerhalb des Gegebenen gesetzt wird, ist aber folglich Teil des Problems, weil als bestimmte Negation des Zusammenhangs Teil von selbigem. Biologische oder anderweitige, scheinbar natürliche Festsetzungen des Selbstverständlichen am Menschen, wie sie ausgehend von der bürgerlichen Sprachauffassung suggeriert werden, sind dieser Logik folgend immer ein ideologisches Komplement zur gesellschaftlichen und geschichtlichen

⁴⁶ GSVI, S. 59.

⁴⁷ Benjamin erkannte diese Logik bei Baudelaire, dessen „exzentrische Eigenart [...] eine Maske [war], unter der er, man darf sagen aus Scham, die überindividuelle Notwendigkeit seiner Lebensform [...] zu verbergen suchte.“ GSI-2, S. 690.

⁴⁸ Vgl. Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London/New York 2008, S. 25.

Situation. Mit der Trias zwischen Leib – Körper – Maske ist es mit Benjamin möglich, diese Sackgasse zu verlassen, indem der Körper, der auf einem anonymen und ungeformten Wahrnehmungsfeld operiert, nur aufgrund seines *mimetischen Ausdrucksvermögens* durch die Person in der Sprache leiblich-sinnlich zugänglich wird. Dieses Vermögen drückt sich in der Person dadurch aus, dass diese sowohl leer ist, nämlich Platzhalter für einen konkreten Fall bleiben muss, und auf der anderen Seite geschichtlich immer konkret ist, somit niemals bloße Leere zum Ausdruck bringt. Die geschichtliche Subjektivität, wie sie „unterleiblich“ (Benjamin) operiert, findet sich in der ethischen Unterbrechung zwischen geschichtlich konkretem Ausdruck und dessen Begrenzung durch den Akt des Benennens, welcher selbst ein Ausdrucksloses bleibt.

Benjamin führt im Laufe seiner Arbeit mehrere Bezeichnungen ein, um die Veränderung der Wahrnehmung ausgehend von einer bestimmten Situation zu charakterisieren. Die logische Denkfigur entspricht dabei jedoch folgenden Bewegungen.

Der Leib muss in seiner Begrenzung, also in seiner grundsätzlichen, strukturellen Verfasstheit ausgewiesen werden, bspw. die jeweils spezifische Zeitlichkeit, wie Benjamin dies für das Barock oder das 19. Jahrhundert unternommen hat. Eine Modifikation des Leibes darf nicht selbst durch ein positives Element erklärt werden, da dieses sonst wiederum in den gegebenen Leib eingeht, wie wir im Fall der bestimmten Negation sahen. Oder aber dieses Element wird als überleibliches Prinzip verstanden, wodurch der Leib zum Mythos verallgemeinert wird. In beiden Fällen aber mystifiziert sich der Leib einmal aus einer vollkommen immanenten Gesetzmäßigkeit, einmal als transzendentes Gesetz und wird zu einem Mythos gemacht. Gegenüber der strukturellen Ausdeutung des Leibes gilt es, die jeweilige Einzigartigkeit durch die sprachliche Form der Struktur zu reflektiert: Reflexion heißt hier aber Rückbezug des Denkens auf die Ausgangsbedingungen, was bereits Distanznahme, Modifikation und Deformation miteinschließt. Mehr als das aber heißt dieses Vorgehen, dass eine bestimmte Epoche als begrenzte Leiblichkeit verendlicht wird. Dabei setzt sich das Denken selbst als Subjekt einem Objekt, d.h. einem begrenzten Gegenstand gegenüber nicht mehr unterschiedslose Einheit von Denken und Sein im Mythos, sondern Spaltung, Loslösung vom geschichtlichen Geschehen, indem letzteres wie Benjamin sagt – zum Gehalt wird.⁴⁹ Das so gesetzte Subjekt, die jeweilige Gegenwart, die ein Vergangenes zu seinem Objekt hat, muss sich selbst ins Vergangene reflektieren. Dadurch entsteht nicht eine objektive Perspektive auf die Gegenwart, sondern

⁴⁹ GS1-I, S. 227.

eine Gegenwart, die als Abschluss oder wie Benjamin schreibt als „Untergang“ lesbar wird. Dieses Vorgehen hat also nicht zum Ziel, die Vergangenheit in der Gegenwart oder die Gegenwart in der Vergangenheit aufzulösen beides wären mystifizierende Operation. Wie Stéphane Mosès präzise formuliert hat, ist es die „Kollision von Gegenwart und Vergangenheit“, die „bei Benjamin nach dem Modell der Metapher [funktioniert], bei der das Zusammentreffen von zwei Signifikanten, die zu unterschiedlichen Bedeutungsfeldern gehören, einen dritten ganz neuen Signifikanten entstehen lässt“.⁵⁰

6. Der Mensch als Spannungsverhältnis zwischen Leib und Körper

Wie wir sehen konnten, ist der Mensch nur über die Position, die er durchläuft und die er benennend vermittelt in seinen Bestimmungen einzuholen, nicht aber als voraussetzungslose Entität erkennbar. Was den Menschen ausmacht, kann nicht aus einem Diskurs stammen, der sich ausnimmt, menschlich zu sein, wie etwa eine eine bloß naturwissenschaftliche Zuschreibung. In einem solchen Fall handelt es sich nämlich um *äußerliche* Zuschreibungen auf den Menschen hin, in denen das Aussagen nicht auf das Ausgesagte bezogen wird und nur letzte als allgemein gültige Erkenntnis anerkannt wird. Auf der Unterscheidung zwischen Akt des Aussagens bzw. Benennens und der Aussage oder dem Gemeinten beruhend lässt sich somit im Leib die Gesamtheit des Ausgesagten einer Epoche beschreiben, welches genau in jenem Fall mythisch oder gewalttätig ist, wo das Aussagen als Akt nicht mit in die Betrachtung einfließt. Benjamins Unterscheidung zwischen dem Gemeinten und der Art des Meinens scheint in einer analogen Beziehung zu diesen zwei Ebenen zu stehen. Der Leib wäre damit die Allgemeinheit des Gemeinten einer Epoche, die Art des Meinens entspräche demgegenüber dem körperlich-mimetischen Akt des Benennens. In der Spannung zwischen Benennen und damit Urteilen und Unterscheiden, aber auch Vervielfältigen und Differenzieren der phänomenalen Welt auf der einen Seite, die immer wieder unvollständige Wiederholung des Benannten im Akt des Nennens und Neubennens auf der anderen Seite, ist vor diesem Hintergrund die Bewegung des Denkens oder des Lebens, welches sich in der immer unvollständigen, ständig aber nach Gesetzmäßigkeiten verhaltenden Logik einer geschichtlichen Epoche oder „Monade“ formiert, konfiguriert und wandelt. Der Mensch ist in diesem Zusammenhang als die offene aber

⁵⁰ Mosès: „Eingedenken und Jetztzeit – Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins“, in Havelkamp, A. (Hrsg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, S. 395.

unteilbare Einheit der Idee einer Epoche zu denken und nur in und durch eine solche zu bestimmen.

Menschenähnlichkeit heißt folglich, dass der Mensch sich unverständlich geworden ist: wenn das, was der einzelne Mensch ist, wie er erscheint, nicht mehr selbstverständlich ist, dann ist dies aber keinesfalls eine bloß negative Funktion. Vielmehr deutet eine solche „Entselbstverständlichung“ auf einen Bruch mit dem/einem traditionellen Menschenbild hin. Eine vorherrschende Vorstellung vom Menschen hört auf, Gemeinplatz zu sein und ein Ersatz ist noch nicht gefunden. In diesem Moment, wo die Menschenähnlichkeit oder die Ähnlichkeit des Menschen mit sich aufhört, reibungslos zu operieren, eröffnen sich Möglichkeitsräume der Selbsttransformation. Doch ist ein solcher Moment eine offene Situation, die gegen die Normalisierung durch die Tradition oder die Nivellierung des Bruches verteidigt werden muss. Um den einzelnen Menschen in seiner Singularität gerecht zu werden, muss dieser Moment des Bruchs „Augenblick der Gefahr“⁵¹ wahrgenommen werden und gegen eine Einverleibung in eine homogene Geschichtlichkeit verteidigt werden. Wenn Benjamin daher später schreibt, dass der Mensch auch bereit sei, die Kultur zu überleben, wenn es sein muss,⁵² so zielt er auf eben jene demystifizierende Operation ab, die das gelebte Leben dem Mythos entreißen kann und dem Menschen die reelle Möglichkeit zur ethisch verantwortlichen Selbsttransformation eröffnet.

Philipp Nolz studierte Philosophie sowie Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Wien und Istanbul. Derzeit ist er als Doktorand an der Bergischen Universität Wuppertal und an der Université Paris 8 Vincennes – St. Denis tätig, wo er zum Erfahrungsbegriff in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins schreibt.

⁵¹ GSI-2, S. 695.

⁵² GSII-1, S. 219.

TECHNIQUE ET NOUVELLE SENSIBILITÉ DANS L'ŒUVRE DE HERBERT MARCUSE

JULIANO BONAMIGO FERREIRA DE SOUZA

Abstract

The article focuses on the role played by the critique of technology in the thought of German philosopher Herbert Marcuse (1898–1979). We argue that Marcuse has developed not only an important criticism of modern technology but also an original theory on the new possibilities of technique, based on the concept of *new sensibility*, developed mainly in the books *An Essay on Liberty* (1969) and *Counterrevolution and Revolt* (1972). On the basis of this hypothesis, our essay first pays particular attention to Marcuse's analysis of instrumental rationality, where we show that according to the author's perspective, despite technology's use for instinctive domination, it carries emancipatory possibilities. In the second part, we analyse the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, from Karl Marx, pointing that his proposition of a freed sensibility in human's relation to nature deeply contributes to Marcuse's perspective of emancipation. Finally, we analyse Marcuse's thesis developed during the 1960's and 1970's, showing how the author builds the proposition of new sensibility in relation to emancipatory possibilities of imagination, arguing that his analysis leads to a new form of science and to a new approach to nature.

Introduction

Le travail philosophique de Herbert Marcuse (1898–1979) comprend une analyse importante du rôle de la science et de la technique au sein de la société industrielle. Après *Éros et civilisation* (1955), ouvrage dans lequel l'auteur établit les grandes lignes du freudo-marxisme, l'analyse des modes de subjectivation sous le système économique capitaliste se fait à partir d'une dimension pulsionnelle, et la réification est analysée non seulement par son enracinement dans le travail aliéné,

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.5>

mais aussi par rapport aux mécanismes répressifs opérants au sein des modes de production contemporains. En procédant d'une telle manière, en même temps que des auteurs comme Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, Marcuse parvient à dévoiler l'instrumentalisation de la raison qui ordonne les modes de vie dans la société capitaliste, soulignant ainsi non seulement les principaux aspects répressifs de la chaîne productive, mais aussi la manutention d'un principe de réalité responsable du façonnement du cadre anthropologique pulsionnel.¹

La critique de la société industrielle avancée et de l'instrumentalisation de la raison qui se manifeste dans son intérieur, telle que mise en œuvre par Marcuse, dévoile une technique soumise aux enjeux historiques et politiques. En ce sens, la dernière période de l'œuvre de Marcuse présente une discussion autour d'une société rationnelle qui ne pourrait se réaliser qu'à travers une dimension esthétique, tout en privilégiant les possibilités émancipatrices de la technique.² L'imagination et le recours à l'*aisthesis*³ apparaissent alors comme la voie d'accès privilégiée à ces possibilités utopiques et émancipatrices, et pouvant régir l'usage technique et l'engendrement mutuel de l'homme et de la nature dans son rapport réciproque.⁴ Le concept de *nouvelle sensibilité*, présenté dans *Vers la libération* (1969) est, en ce sens, le fil conducteur de notre analyse.

Afin de défendre l'hypothèse selon laquelle ce parcours esthétique est fondamental au sein de l'œuvre de Marcuse, nous procéderons en trois temps. Dans un

¹ Le livre *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, écrit en 1955, marque un ralliement de Marcuse à la pensée de Freud, qui conjointement à celle de Marx donne lieu au freudo-marxisme présent dans son œuvre. À partir de cette liaison, l'analyse politique marcusienne comprend la subjectivité comme étant structurée autour d'une nature instinctuelle, composée de pulsions enracinées dans le substrat biologique humain. Ainsi, une partie importante du diagnostic de Marcuse utilise la notion psychanalytique de *principe de réalité*. Cela signifie, dans le cadre de l'argument de l'auteur, la structure symbolique et matérielle qui façonne le *statu quo* social. Marcuse réactualise ce concept en montrant comment les processus productifs contemporains imposent aux individus une contrainte performative, intensifiant ainsi les processus de répression et d'aliénation à l'intérieur du système capitaliste.

² Ce que nous délimitons ici comme étant la dernière période de l'œuvre de Marcuse comprend les ouvrages suivants : *L'Homme unidimensionnel* (1964), *Vers la libération* (1969), *Contre-révolution et révolte* (1972) et *La dimension esthétique* (1977).

³ La notion d'*aisthesis*, qui sous-tend la dimension esthétique de l'auteur, renvoie précisément aux modes de sensibilité et aux possibilités des sens. Une deuxième couche sémantique du terme esthétique, qui implique la production et la jouissance d'œuvres d'art, se trouve également dans les œuvres de Marcuse.

⁴ Reitz, Charles: *Art, Alienation and the Humanities. A Critical Engagement with Herbert Marcuse*, SUNY Press, New York 2000, pp. 101ff. Marcuse pense l'imagination en s'inspirant de la philosophie critique de Kant. Dans la tradition philosophique précritique, l'imagination a souvent été comprise comme reproductrice du réel – en le déformant souvent –, alors que chez Kant l'imagination peut contribuer à transformer le réel, s'affirmant comme pouvoir de déterminer la sensibilité.

premier moment, nous exposerons les principaux points de l'analyse de la raison instrumentale et technique à partir des textes de Marcuse sur Max Weber. Dans un second moment, nous explorerons la thèse d'une transformation de la sensibilité inscrite dans les textes du jeune Marx et qui se trouve reprise par Marcuse, en montrant en quoi cette lecture est à la genèse de l'idée d'une *dimension esthétique*. Enfin, nous montrerons comment l'auteur parvient à construire la thèse d'une dimension esthétique en inscrivant en son centre le concept de *nouvelle sensibilité*, afin de mettre l'imagination au service d'un projet technologique d'émancipation.

1. Critique de la rationalité instrumentale

Depuis 1944, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno soulignaient la complexification de la réification infligée aux individus par le processus technique dominant de la société industrielle avancée, dans laquelle la raison organisatrice des modes de vie était devenue une « auxiliaire de l'appareil économique » qui englobe toute la vie sociale.⁵ Dans la même voie, Horkheimer, dans *Éclipse de la raison* (1947), écrivait que « la rationalisation de plus en plus avancée telle qu'on la comprend et qu'on la pratique dans notre civilisation tend [...] à détruire la substance même de la raison au nom de laquelle on adhère au progrès ».⁶

Cette critique des déviations de la raison, partagée par la majorité des auteurs de la première génération de l'École de Francfort, constitue le fondement d'un projet critique dans l'œuvre de Herbert Marcuse. Ce projet, formulé depuis les années 1940, se développe comme réflexion à l'égard des aspects émancipateurs de l'esthétique. Face à la contradiction instaurée par la civilisation industrielle avancée – de plus en plus performante dans la production de l'abondance, mais assujettie par les contraintes d'une rationalité instrumentalisante, qui détermine l'ensemble de la vie par la planification et par une rationalisation de plus en plus croissante⁷ –, l'œuvre de Marcuse se différencie ainsi par l'attention portée à la rencontre entre esthétique et technique, et à ses potentialités émancipatrices.

Afin de clarifier ces propositions, il est important de revenir aux premières analyses faites par Marcuse concernant le phénomène de la rationalisation technique,

⁵ Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. : *La dialectique de la raison*, trad. fr. Éliane Kaufholz, Gallimard, Paris 1974 [1947], p. 59.

⁶ Horkheimer : *Éclipse de la raison*, trad. fr. Jacques Laizé, Payot, Paris 1974 [1947], p. 10.

⁷ Marcuse, Herbert : « Some Social implications of Modern Technology », in *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. 9, Nr. 3, 1941, pp. 414-439. Ces caractéristiques appartiennent au concept de *rationalité technique* tel qu'analysé par Marcuse. La réflexion de Marcuse à l'égard du surgissement de ce nouveau type de rationalité remonte à cet essai de 1941.

notamment dans un essai de 1964, consacré à l'œuvre de Max Weber. Selon lui, « la rationalité occidentale devient rationalité *économique* du capitalisme », ce qui entraîne la subsistance d'une « recherche incessante du profit par le fonctionnement continu et rationnel de l'entreprise capitaliste » dans les modes de production régnants au sein de la civilisation industrielle⁸. Fonctionnant à partir d'une dynamique d'abstraction, cette rationalité réduit toute qualité en quantité, par une réduction à une nécessité de fonction ou de valeur d'échange économique. En fin de compte, cette raison, définie comme *raison technique*, en vient à se concrétiser sous forme de domination « calculable et calculée, domination sur la nature et sur les hommes ».⁹ La dynamique propre à cette rationalité, que Marcuse va chercher dans l'œuvre de Weber, détermine alors l'angle d'approche à partir duquel sa théorie critique pourra discerner l'état de la technologie à l'intérieur de l'appareil productif contemporain.

L'aspect le plus frappant de cette opération est celui permettant à dévoiler les déterminations historique et politique au sein desquelles cette rationalité apparaît. Cela indique la structure idéologique responsable par le caractère nocif de la technique. En effet, la lecture de Weber rappelait déjà que cette raison technique obéit à un ordre politique, et qu'elle se maintient dans les limites fixées par « l'intérêt de cette domination sur les hommes ». Son aspect politique est historique, et la servitude qu'elle instaure n'est donc aucunement une nécessité, puisque « la raison technique est toujours la raison du système social de domination ; elle peut être changée dans sa structure même ».¹⁰ Et dans la mesure où cela n'est pas une nécessité interne à la technique, on révèle sa possibilité libératrice, malgré le stade d'instrumentalisation dénoncé par Marcuse.¹¹

C'est la nécessité de dévoiler l'aspect historique, voire idéologique d'une telle structure de domination qui est en jeu dans la réactualisation de Weber par Marcuse. Autrement dit, l'asservissement de la technique serait imposé par le milieu politique dans lequel cette technique s'exerce, ce qui par conséquent permet de la penser dans un façonnement historique de ses forces productives. Cette détermination historique permet à la critique marcusienne de cibler la rationalisation du capitalisme, sans pour autant avoir à fermer la voie à une assimilation positive et utopique des avancées techniques de la civilisation industrielle. Car si la technique

⁸ Marcuse : « Industrialisation et capitalisme chez Max Weber », in : *Culture et société*, trad. fr. Billy, Gérard ; Bresson, Daniel et Graset, Jean-Baptiste, Les Éditions de Minuit, Paris 1965, p. 275.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 293.

¹¹ Marcuse: « The Responsibility of Science », in: Krieger, Leonard et Stern, Fritz (Ed.), *The Responsibility of Power: Historical Essays in Honor of Hajo Holborn*, Double Day, Garden City (ny) 1967, pp. 439-444.

est à chaque fois un projet historique et social, la raison technique qui l'ordonne « relève de l'idéologie », et la trame sociale dans laquelle les acquis scientifiques et techniques servent à la domination ne font que refléter « les intentions que nourrissent une société et les intérêts qui la dominent sur les hommes et les choses ». ¹² Cette approche est à la base de la compréhension marcusienne de la science et de la technique : celle-ci se trouve toujours prise à l'intérieur d'un cadre de domination sociale et d'un projet historique, dont l'orientation est déterminée par le règlement idéologique des forces politiques et productives dominantes au sein de l'être social occidental. Ce règlement, selon la spécificité de la critique matérialiste de Marcuse, apparaît comme la domination des classes fondée sur la propriété privée et sur les moyens de production, dont le pivot est la marchandisation du travail humain.

A y regarder de plus près, cette critique a toujours accompagné l'œuvre de Marcuse. On la voit par exemple à l'œuvre dans *L'Homme unidimensionnel* (1964) : la logique d'accumulation du capital et l'idéologie du progrès fondé sur ce système économique obligent à une manutention des contraintes pulsionnelles façonnées par la raison instrumentale. En dépit de ce diagnostic, et contrairement à ce que le contenu plus explicite de ses appréciations pourrait laisser entendre, la thèse de Marcuse indique bien plutôt une espérance portant sur les apports libérateurs de la technologie. Cela est dû au fait que la méthode scientifique à la base de l'assujettissement humain ne fait autre chose que d'encadrer les limites imposées par la *Lebenswelt* au sein de laquelle elle se trouve en marche. ¹³ En ce sens, les résultats de la science ne sont que les produits du projet de domination sur la nature et sur l'humain lui-même – ce qui permet de revendiquer l'apparition d'une autre technique, dès que les conditions de possibilité de ce changement qualitatif sont présentes. Selon Marcuse,

s'il y avait un changement dans le sens du progrès qui briserait le lien entre la rationalité de la technique et celle de l'exploitation, il y aurait également un changement dans la structure même de la science – [...] et par conséquent la science aboutirait à des concepts de la nature essentiellement différents, elle établirait des faits essentiellement différents. ¹⁴

¹² Marcuse : « Industrialisation et capitalisme chez Max Weber », *op. cit.*, p. 291.

¹³ Marcuse : *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. fr. Monique Wittig, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 [1964], p. 188. Pour entreprendre une analyse de mathématisation du réel qui se trouve au cœur du rationalisme occidental, Marcuse mobilise notamment Edmund Husserl.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 189–190.

La négativité de ce possible à l'égard de l'état actuel de la science montre que la critique de la planification de la vie et des effets de l'instrumentalisation de la raison – non seulement envers la nature extérieure, mais aussi envers la nature intérieure de l'humain –, ne se limite nullement à la simple dénonciation de la rationalité actuelle. On y voit bien plus les moyens possibles de libérer une rationalité autre.¹⁵ Mais si, dans cet enfermement causé *dans et par* la raison elle-même, l'organisation rationnelle des forces productives s'est montrée incapable d'achever les fins dernières de la vie, et si l'idée d'une *utilisation plus rationnelle* des ressources disponibles ou d'une réforme *rationnelle* dans les institutions sociales s'est avérée insuffisante, comment Marcuse dessine-t-il alors, à partir de l'explicitation de la structure oppressive, un horizon d'émancipation duquel une rationalité autre peut émerger ?¹⁶

Afin de mieux comprendre la proposition libératrice de Marcuse, il convient de garder à l'esprit le prisme psychanalytique à travers lequel l'auteur cherche à aborder les défis de l'instrumentalisation de la science et de la technologie, et qui est incorporé dans son œuvre à partir de la fin des années 1950.¹⁷ Tout au long de ce parcours, sa pensée se bâtit sur un fondement anthropologique pulsionnel, hérité de la rencontre entre l'œuvre de Marx et de Freud, marquant ainsi sa critique des modes de subjectivation propres à la réification dans le système économique capitaliste. La libération pulsionnelle proposée par Marcuse est réalisable par le biais esthétique et cherche à contrer la persistance des modes de rationalisation de la domination, qui obéissent à un principe performatif propre à la société industrielle avancée.¹⁸

Une voie esthétique, bien que déjà présente en germe dans les écrits antérieurs de Marcuse, atteint des contours plus clairs dans l'ouvrage *Vers la libération* (1969). Cela ne signifie pas que le chemin de l'émancipation consisterait en l'abandon d'une planification rationnelle de la vie, mais bien plutôt qu'il faut prendre comme point de départ la dimension esthétique, puisque c'est à travers elle qu'un

¹⁵ Nous verrons par la suite que, pour Marcuse, ces moyens consistent dans un changement dans l'approche technique et scientifique de l'homme envers la nature.

¹⁶ Raullet, Gérard : *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 139.

¹⁷ Cette proposition est supportée par l'idée d'une *dimension esthétique*, qui apparaît pour la première fois en 1955, dans le livre *Eros et civilisation*. Nous en traiterons dans la troisième section de cet article, mais il est possible d'anticiper que le choix d'une voie esthétique face aux excès d'une raison instrumentalisante ne signifie pas un abandon complet des apports de la Raison pour la construction d'une société non-répressive. Bien plutôt s'agit-il alors de réaffirmer l'importance de la sensibilité et de l'imagination dans une construction sociale à la capacité d'être vraiment rationnelle.

¹⁸ Marcuse : *Éros et civilisation*, trad. fr. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Les Éditions de Minuit, Paris 1963 [1955], p. 50.

changement sensible peut s'instaurer, ouvrant ainsi la voie à une transformation qualitative de la technique. Cette dimension apparaît donc comme un biais possible pour faire face aux impasses d'une science idéologiquement déterminée par les impératifs issus du système économique et politique. L'effort est donc ici celui d'une négation de l'immédiat – au sous-sol de la société industrielle, avec tout son pouvoir créatif, demeure un tissu social potentiellement libéré du travail nécessaire et aliénant. Mais selon Marcuse, cette utopie concrète ne verra pas le jour si l'on persiste dans une organisation strictement rationnelle des forces productives.¹⁹ Dans une société dans laquelle ces mêmes forces productives sont déjà capables de permettre la liberté de l'existence humaine sur terre, la persistance de cette raison est devenue rétrograde, précisément parce qu'elle n'est rien de plus que l'organisation et le maintien d'une structure de répression pulsionnelle. En d'autres termes, le caractère conservateur et contradictoire de cette société se traduit par le fait qu'elle a d'un côté développé son pouvoir de production à un niveau pouvant permettre la libération du travail nécessaire et aliéné, mais que, de l'autre côté, l'assujettissement au travail et l'accroissement des inégalités sociales et de la pénurie y demeurent toujours. Le fait qu'un éclatement de cette domination soit possible à travers la technologie et la chaîne productive disponibles dans le présent, rend évident que la perpétuation de cette contrainte est la perpétuation même d'un principe de réalité spécifique, appelé par Marcuse le « principe de rendement » [*performance principle*] – celui d'une société orientée vers le gain et la concurrence, dont l'expansion exige une « domination de plus en plus rationalisée »²⁰ – et qui, finalement, n'aurait plus de raison d'exister. Pour le dire plus exactement : il s'agit là d'une *aporie* face à laquelle la raison ne peut rien faire, puisqu'elle se trouve dorénavant instrumentalisée. La raison y est même impliquée, et l'originalité du diagnostic de Marcuse concernant l'unidimensionnalité réside dans le fait qu'il affronte la « vanité d'une solution dialectique de ce qui n'est plus une contradiction mais une neutralisation ».²¹

¹⁹ Marcuse : *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, trad. fr. Jean-Baptiste Grasset, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 12 : « [L]es forces techniques et technologiques du capitalisme et du socialisme avancé recèlent des possibilités qui sont proprement utopiques [...]. Mais nous savons désormais que ni l'utilisation rationnelle de ces forces, ni [...] leur contrôle collectif par [...] (les ouvriers) ne suffiraient à supprimer la domination et l'exploitation ».

²⁰ Marcuse : *Éros et civilisation, op. cit.*, pp. 50 et 119ff.. Comme le rappelle Marcuse, « le progrès même de la civilisation sous le principe de rendement est parvenu à un tel niveau de productivité qu'on pourrait considérablement réduire la demande sociale d'énergie instinctuelle à consacrer au travail aliéné ; par conséquent, il semble que ce soit moins la 'lutte pour l'existence' qui exige le maintien de l'organisation répressive des instincts, que l'intérêt qu'il y a à prolonger cette lutte, que l'intérêt de la domination ».

²¹ Rault : *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation, op. cit.*, p. 138.

À la fin des années 1960, c'est face à cette promesse échouée de la rationalisation de l'organisation de la vie sociale que le projet philosophique marcusien essaie de trouver une réponse qui emprunte une voie esthétique, et qui s'appuie sur les forces libératrices de l'imagination. Avant d'entreprendre une analyse plus profonde du projet marcusien, pour lequel la spécificité de la nouvelle sensibilité est de permettre une nouvelle technique et une nouvelle relation avec la nature dans les modes de production, revenons aux *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx, dans la mesure où ils se révèlent fondamentaux pour la compréhension de l'hypothèse libératrice adoptée par Marcuse dans ses derniers écrits.

2. Le fondement marxiste d'un nouveau rapport avec la nature

Parallèlement à la critique de la rationalité technique et instrumentale, Marcuse accorde une attention particulière à la nécessité d'une transformation de la dimension sensible des individus, afin de permettre la mise en œuvre des transformations sociales effectives. Une des principales influences de ce principe sont les écrits du jeune Marx, qui ont été incorporés par Marcuse à partir des années 1930, et qui continuent à opérer même à l'intérieur de son intérêt pour la dimension esthétique.

Ce retour au jeune Marx est à la base du concept de *nouvelle sensibilité*, lorsque Marcuse reprend son analyse en 1972 dans son livre *Contre-révolution et révolte*, pour penser « une nouvelle relation entre l'homme et la nature ». ²² Il est certain que cette proposition porte une critique à la manière par laquelle le progrès scientifique et technique met en œuvre une relation de consommation avec l'environnement. Pourtant, l'idée d'une nouvelle sensibilité implique en même temps une révision du rapport être humain-nature, tout comme une révision de l'engendrement du genre humain lui-même. Selon l'argument marcusien, une nouvelle sensibilité exige qu'une nouvelle relation avec la nature soit mise en place. Cela déclenche un changement dans la façon de réaliser les techniques de production et les décisions quant aux priorités à développer par le complexe réseau technologique et scientifique à disposition dans la société industrialisée contemporaine. Cette libération de la nature devient finalement une *alliée* pour la libération humaine de ses propres mécanismes d'oppression, puisque la violation objective de la nature aggrave la condition humaine elle-même. Pour comprendre cette relation entre l'être humain et la nature – et afin de comprendre surtout

²² Marcuse : *Contre-révolution et révolte*, trad. fr. Didier Coste, Seuil, Paris 1973 [1972], p. 81.

comment elle implique l'engendrement d'une « nature humaine » elle-même –, il est nécessaire de revenir sur les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Karl Marx.²³ Selon Marcuse, on trouve déjà dans les *Manuscrits* l'idée d'une libération des contraintes imposées par les modes de productions capitalistes, libération qui ne serait possible qu'avec une « émancipation complète de tous les sens et de toutes les qualités humaines ».²⁴ Cette analyse inscrite dans l'œuvre du jeune Marx permet à Marcuse de penser qu'une fois que la société se trouve libérée des rapports de production centrés sur le travail aliéné et sur la propriété privée, le caractère anthropologique fondamental de l'activité d'objectivation permettra l'apparition d'un « nouveau type humain » capable de mettre en œuvre de nouveaux rapports de production et, par conséquent, une nouvelle science basée sur une nouvelle sensibilité.

Pour le Marx des *Manuscrits*, la propriété privée est le pivot autour duquel s'organise le travail aliéné. C'est pourquoi une grande partie des *Manuscrits* est dédiée à la dénonciation de l'organisation du travail qui engendre et soutient la propriété privée elle-même au sein de l'économie politique classique. Le fait paradoxal signalé par Marx consiste en ce que la réalisation du travail apparaît comme déréalisation [*Entwirklichung*] du travailleur dans le mode de production capitaliste.²⁵ Le produit du travail est objectivation [*Vergegenständlichung*] du travail lui-même, il est le travail qui s'est fixé dans l'objet et qui s'est fait chose. Ce fait de l'économie politique est explicite : le travailleur « devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension »²⁶. Ainsi, l'analyse de Marx débute avec la constatation que dans le mode de production capitaliste basé sur la propriété privée, « le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises ».²⁷ La réalisation du travail implique alors une *déréalisation* du travailleur, dans laquelle l'objectivation est donc de fait un asservissement à l'objet produit. Ce rapport explique bien la place du travail au sein de la structure de l'économie industrielle qui s'impose dans la production capitaliste « comme *aliénation* [*Entfremdung*], comme *perte de l'expression* [*Entäußerung*] ».²⁸

²³ Les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* furent rédigés par Karl Marx lors de son séjour à Paris. Il s'agit d'un de ses principaux écrits de jeunesse, où on trouve Marx fort intéressé par la notion de travail humain et son rapport à l'économie politique.

²⁴ Marx, Karl : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. fr. Franck Fischbach, Vrin, Paris 2014, p. 150 ; cf. également Marcuse : *Contre-révolution et révolte*, op. cit., p. 87.

²⁵ Marx : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 118.

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

Le dévoilement de cette dynamique nocive dans l'appropriation du travail humain au sein de la production capitaliste est fondamental pour la critique marxiste de l'état contemporain de la science et de la technique. Il permet en effet de montrer que le travailleur se rapporte au produit de son travail comme à un objet étranger, comme à une puissance indépendante de lui-même, alors qu'il en est le *producteur* : pendant que la puissance du monde qu'il aide à objectiver augmente, l'intérieur du travailleur se vide. C'est ainsi que Marx explique le processus d'objectivation qui, une fois inscrit dans la structure capitaliste, apparaît dans un sens négatif comme un processus d'aliénation. Le monde naturel, duquel pourtant le travailleur tire sa subsistance, lui devient de plus en plus étranger dans la mesure où ce monde est consommé, s'anéantissant afin que le travailleur puisse assouvir ses nécessités physiques. Le produit du travail est donc *la perte active de l'expression* humaine, dans la mesure où ce travail n'est pas librement voulu, mais s'impose en tant que contrainte dans la structure productive, apparaissant ainsi plus comme souffrance que comme réalisation.

Pourtant cette aliénation n'est pas propre à la nature de l'activité humaine, mais le résultat historique de l'imposition des modes de production capitalistes. C'est pour cela que la relation à la nature à travers l'activité du travail est, pour le Marx des *Manuscripts*, une activité propre à l'humain. Aux yeux de la tradition suivie par Marx, le travail est une activité vitale, et sert les besoins les plus fondamentaux des animaux, l'humain inclus, en tant que vie générique.²⁹ C'est pour cela que, selon Marx,

la vie productive est la vie générique. Elle est la vie qui engendre la vie. C'est dans la forme de l'activité vitale que repose le caractère entier d'une espèce, son caractère générique, et l'activité consciente et libre est le caractère générique de l'homme.³⁰

Selon Marx, le travail serait naturel à l'être humain en tant qu'auto-activité, en tant qu'activité générique à travers laquelle l'humain s'engendre aussi bien lui-même, que la nature qui l'entoure. Si le travail propre à l'humain a ainsi d'un côté pour caractéristique l'objectivation même de la vie générique, faisant en sorte que celui-ci *s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui*, la structure de la

²⁹ Cf. Trần-vân-Toàn : « Note sur le concept de "Gattungswesen" dans la pensée de Karl Marx », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 69, Nr. 4, Louvain-la-Neuve 1971, p. 527. Sous l'influence de *L'essence du christianisme* (1841) de Feuerbach, Marx affirme dans les *Manuscripts de 1844* que l'être humain est un être générique [Gattungswesen]. Comme le souligne Trần-vân-Toàn, « l'homme, en tant que Gattungswesen, est le travailleur conscient et social et [...] ne réalise son vrai être ainsi défini que dans un processus historique ».

³⁰ Marx : *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 122.

production capitaliste lui vole cette nature, faisant en retour qu'il soit *aliéné de l'essence humaine* [*menschlichen Wesen entfremdet*].³¹ Le travail aliéné, c'est-à-dire le travail qui a perdu son expression [*entäußerte Arbeit*], apparaît alors comme une désappropriation de l'activité l'humaine.³² Contrairement à cela, le travail aliéné arrache l'humain à sa vie générique, l'empêchant ainsi d'élaborer son monde objectif, de coproduire sa réalité avec la nature.

Mais cette analyse de Marx ne sert pas seulement à Marcuse dans la mesure où elle fournit une base philosophique à la critique du travail, et donc du travail aliéné au sein des sociétés industrielles avancées. Car cette analyse révèle également un autre facteur, essentiel à l'idée de technique que Marcuse cherche à fonder, à savoir l'idée d'un engendrement mutuel entre l'être humain et la nature. Ainsi, l'humanisation de la nature implique également une naturalisation de l'homme. La nature devient véritablement « la base [*Grundlage*] » de l'existence humaine sociale, en ce qu'elle en est l'élément réel.³³ Dans la description de Marx, naturalisme et humanisme se rencontrent. L'individu est un être social dont l'expression vitale [*Lebensäußerung*] est en même temps une expression de la vie sociale. La réalisation organique de l'humain et de ses sens, lorsqu'il s'objective ou qu'il s'approprie sa réalité, ou même lorsqu'il pâtit de quoi que ce soit, fait partie de ce que Marx appelle l'*activation de la réalité humaine* [*Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*].³⁴ Cette activation se traduit dans un processus d'engendrement humain dans lequel son organicité et ses sens se forment et se façonnent conjointement avec la société et la nature humanisée. Ainsi,

c'est seulement par la richesse, objectivement déployée, de l'être de l'homme que, pour une part, sont formés et, pour une autre part, sont engendrés la richesse de la sensibilité humaine [*menschlichen Sinnlichkeit*] subjective, une oreille musicale, un œil pour

³¹ *Ibid.*, p. 124.

³² Fischbach, Franck : *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris 2012, p. 152. Comme le souligne Franck Fischbach, la perte occasionnée par l'aliénation du travail n'implique pas seulement le produit objectivé du travail, mais aussi l'activité du travail en tant qu'activité vitale : « [...] la perte de l'objet n'est d'ailleurs pas uniquement la perte de l'objet *produit*, au sens où il est approprié par un autre que celui qui l'a produit : la perte d'objectivité subie par le travailleur aliéné est bien plus radicale que la seule perte de l'objet produit par lui. Ce qu'il perd, nous dit Marx, ce sont les objets nécessaires à la vie et les objets de travail [*die Arbeitsgegenstände*] : par où il faut entendre, d'une part, les objets nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux [...], objets auxquels le travailleur n'a pas accès autrement qu'en travaillant, et d'autre part les objets requis par le travail lui-même [...] que le travailleur ne possède pas et auxquels il n'a accès que par l'intermédiaire de celui qui lui fournit du travail. De sorte que ce dont le travailleur aliéné est privé, c'est finalement du travail lui-même en tant qu'objet nécessaire à sa propre vie ».

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 149.

la beauté de la forme, bref, des *sens* capables de jouissances humaines, des sens qui se confirment en tant que forces essentielles *humaines* [*menschliche Wesenskräfte*].³⁵

Cet avenir commun dévoilé par Marx se base alors sur ce qu'il appelle une « coappartenance [*Wesenhaftigkeit*] essentielle de l'homme et de la nature ». ³⁶ La nature et l'être humain s'appartiennent mutuellement, et c'est de leur rapport d'engendrement partagé que surgit l'histoire. Sous la plume de Marx, l'essence de l'humain gagne une particularité tout à fait remarquable, et qui nous permet de présumer que l'avenir et la mobilité de l'engendrement mutuel entre l'être humain et la nature sont possibles à partir de l'activité comme trait principal du fondement anthropologique. En d'autres termes, si l'activité apparaît bien comme l'essence humaine, cette dernière n'est pas pour autant permanente, mais s'engendre elle-même à travers le rapport mutuel qui rassemble l'humain et la nature. L'homme, affirme Marx, naît par lui-même, s'engendre par lui-même, et sa production est finalement le procès par lequel il se produit lui-même, en « humanisant la nature et en se naturalisant lui-même ». ³⁷

Or, cette mobilité de la structure anthropologique, déjà inscrite dans les travaux de Marx, permet de mieux cerner la perspective au sein de laquelle Marcuse pense un changement du rapport être humain–nature. Marx apparaît donc ici comme une des sources majeures pour la revendication d'un nouveau rapport avec l'environnement, qui est à la fois un changement de la structure naturelle humaine et des modes d'appropriation de la nature. ³⁸ Cette mobilité, qui chemine une voie positive dans l'horizon utopique défendu par Marcuse, représente le fondement pour penser une nouvelle sensibilité qui s'engendre mutuellement avec une nouvelle technique, c'est-à-dire un nouveau rapport avec les forces productives, et que Marcuse développera dans ces derniers ouvrages, comme nous le verrons par la suite.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 218–220.

³⁸ La centralité du travail en tant que capacité d'auto-engagement humain, ainsi que d'une affection mutuelle avec l'environnement, a été largement abordée par Marcuse lors de son premier contact avec les *Manuscrits de 1844*. De manière pionnière, les thèses de Marcuse ont été développées dans l'article *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, in *Die Gesellschaft*, Nr. 9, 1932, pp. 136–174. Pour une analyse approfondie des premiers écrits de Marcuse et de l'impact de Marx sur son œuvre nous permettons de renvoyer à un travail antérieur, cf. Ferreira de Souza, Juliana B. : *Ontologie et politique dans les premiers écrits de Herbert Marcuse* (Dissertation de Master), Faculté de philosophie, arts et lettres, Université catholique de Louvain, 2017.

3. Imagination et nouvelle sensibilité

La possibilité d'une nouvelle relation entre l'être humain et la nature, suggérée par la lecture du jeune Marx, guide le parcours suivi par Marcuse dans ses écrits des années 1960 et 1970. Il ne s'agit pas d'un anéantissement des acquis et des réalisations scientifiques et techniques des sociétés existantes, mais bien plutôt du diagnostic qu'un changement qualitatif dans le mode d'opération de cette accumulation technologique est nécessaire³⁹. Si l'on s'en tient au diagnostic de Marcuse, il est certain que la capacité technique de la production dans les sociétés industrielles avancées n'a servi qu'à la cause de l'exploitation. Cela se traduit par la perspective psychanalytique de la subjectivité adoptée par Marcuse, et grâce à laquelle il devient possible de comprendre l'élaboration et le maintien d'un principe de réalité responsable d'un mécanisme de blocage des possibilités humaines au sein des rapports productifs contemporains. En d'autres termes, la libération envisagée par Marcuse passe par un épanouissement des fonctions vitales du genre humain, c'est-à-dire par un épanouissement de sa nature pulsionnelle, qui jusque-là a été réprimée par les relations de travail et par les modes de subjectivation au sein de la société capitaliste.

Pour Marcuse, ce système économique et productif engendre, à travers la rationalité instrumentale qui l'organise, un façonnement des pulsions humaines qui est subi comme une intégration des besoins et des satisfactions aux impératifs économiques et de production, obligeant ainsi la stabilisation et la manutention de ce système lui-même :

L'économie dite de consommation et la politique du capitalisme des monopoles ont forgé à l'homme une seconde nature qui le lie à la forme marchande sur un mode libidinal et agressif. Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts, et même imposés, aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie, est devenu, au sens que nous avons défini précédemment, un besoin « biologique ».⁴⁰

³⁹ Cf. Löwy, Michael: « Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension », in *Telos*, Nr. 44, 1980, pp. 25–33. La critique de la technique dans l'œuvre de Marcuse, qui vise l'état positif et instrumental de la science, subit parfois une accusation injustifiée de technophobie, résultat d'un romantisme inconsistant. Pour une lecture détaillée de l'influence historique du romantisme dans l'œuvre de Marcuse, qui permet d'échapper à ce genre de piège exégétique.

⁴⁰ Marcuse : *Vers la libération*, op. cit., p. 22.

Cette imposition indique un enracinement de la contre-révolution dans la structure pulsionnelle des désirs humains – comme une espèce de formation de *deuxième nature* –, qui ne trouve satisfaction qu'à l'intérieur de l'univers matériel déterminé par l'ordre productif établi. En d'autres mots, il s'agit d'une « adaptation profonde, organique, de l'individu à une société atroce mais rentable ». ⁴¹ D'après ce constat, une rupture avec le *continuum* de répression ne serait possible qu'au moyen d'un changement radical dans la « dimension biologique » humaine ⁴², ce qui entraînerait une rejection des valeurs et des besoins tels qu'ils sont établis par l'ordre productif et consumériste du capitalisme. Simultanément, briser un tel arrangement réclame de même un changement qualitatif des modes de production capable de renverser le fondement matériel de la domination. Avec une telle fin, l'inversion aurait pour condition subjective une redéfinition des besoins humains ⁴³, et un changement dans les modes et conditions du travail. ⁴⁴

Il devient possible ici d'entrevoir la centralité de la notion de dimension esthétique pour la thèse de Marcuse : elle apparaît comme le socle producteur de nouveaux projets de société. Du fait que l'organisation pulsionnelle et la sensibilité forment la base de l'expérience humaine, elles peuvent devenir en même temps des agents de libération, dans la mesure où elles s'orientent « conformément aux impératifs des pulsions de vie », et modifient ainsi leur « orientation et leurs objectifs actuels ». ⁴⁵ C'est ainsi que dans son livre *Vers la libération*, Marcuse esquisse une libération de la technique qui accorde un rôle majeur à la sensibilité :

La protestation politique, par le caractère total qu'elle revêt, s'étend à une dimension qui jusqu'alors était restée, en tant que dimension esthétique, essentiellement apolitique. Et les éléments ainsi activés par la protestation politique sont précisément les plus fondamentaux et organiques de cette dimension esthétique : la sensibilité humaine, en révolte contre les impératifs de la raison répressive et invoquant le pouvoir sensible de l'imagination. Une telle action politique, qui s'attache à une moralité et à une sensibilité nouvelles, à la fois comme conditions et comme résultats du changement social, se situe à un moment où la rationalité répressive qui a mené aux réalisations de la société industrielle devient parfaitement rétrograde, et n'est plus rationnelle que dans sa capacité d'endiguer la libération. ⁴⁶

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴² *Ibid.*, p. 22.

⁴³ Marcuse : *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, pp. 269–270.

⁴⁴ Marcuse : *Vers la libération*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

À partir d'une dimension esthétique, la revendication de Marcuse est de libérer l'être humain des contraintes économique-politiques qui ont forgé ses instincts et ses besoins à travers l'histoire. Pour cela, il devient nécessaire d'accéder à une nouvelle expérience du monde et d'autrui, qui échappe à cette dynamique d'exploitation, et qui, selon l'argument marcusien, n'est possible qu'après l'apparition d'une *nouvelle sensibilité*. Selon une structure empruntée à l'esthétique de Kant, cette nouvelle sensibilité entraîne un changement dans les modes par lesquels l'imagination interagit avec l'entendement. Échappant aux déterminations conceptuelles, l'imagination revêtirait ainsi un rôle clé dans la schématisation de nouvelles formes et de nouvelles possibilités d'action et de liberté dans la conformation du monde naturel et social.⁴⁷ Par conséquent, les fins de la technique dans son contact avec le monde naturel changeraient, ce qui impliquerait une transformation de l'impact de la technologie sur la nature. Ainsi, la dimension esthétique, reléguée jusqu'alors à une sphère séparée de la vie sociale, doit désormais s'étendre à l'ensemble du champ de l'action.⁴⁸

Ce nouveau cadre esthétique du projet marcusien dans *Vers la libération* permet à l'imagination d'être capable de façonner une *technologie de la libération* au sein de laquelle non seulement la nature, mais aussi la *forme* des objets à produire seront présidées par les pulsions de vie.⁴⁹ Ce changement d'orientation autorise une technologie et une science qui protègent et enrichissent la vie, et qui se réalisent « en jouant librement des potentialités de la forme et de la matière ».⁵⁰ Ce nouveau rapport entre sensibilité et imagination entraîne ainsi un nouvel *ethos scientifique*, selon lequel les sens sont producteurs et revêtent un rôle capital dans l'élaboration des *images de la liberté*, parce qu'ils fournissent à l'imagination, sous la forme d'expériences, le matériau à partir duquel celle-ci pourra construire le domaine de la liberté, devenant à la fois productrice et pratique.⁵¹

Ainsi, Marcuse propose une réalité façonnée par la dimension esthétique – que ce soit par rapport aux sens ou par rapport à l'art –, dans laquelle « la sensibilité humaine, en révolte contre les impératifs de la raison répressive », invoque le

⁴⁷ Cette interaction est appelée *jeu* par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), et a été fondamentale pour la constitution de la première proposition de dimension esthétique dans *Eros et civilisation*. Marcuse y entreprend une lecture de Kant et de Schiller et cherche à montrer comment la *troisième Critique* ouvre une voie de recherche philosophique permettant de penser les interconnexions entre esthétique, liberté et beauté au-delà des déterminations transcendantales de Kant. Cette interaction possible des facultés offre à Marcuse la possibilité de proposer une place privilégiée à l'imagination dans la construction d'une transformation sociale.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

pouvoir créateur de l'imagination, à la fois comme condition et comme résultat du changement social⁵² :

Au-delà des limites, au-delà du pouvoir de la raison répressive apparaît la possibilité d'un rapport nouveau entre sensibilité et raison, d'une harmonie entre la sensibilité et une conscience radicale, celle-ci consistant en des facultés rationnelles rendues capables de concevoir et de définir les conditions (matérielles) objectives de la liberté, ses limites réelles et ses chances d'aboutir. Mais alors, au lieu d'être conditionnée et imprégnée par la rationalité de la domination, la sensibilité serait guidée par l'imagination, qui effectuerait la médiation entre les facultés rationnelles et les besoins sensibles.⁵³

Ce nouveau rapport permet à la transformation de la technologie d'ouvrir une voie pour l'abolition du travail aliéné, tout en restant une solution contre la pénurie matérielle. Celle-ci, au lieu de dépendre d'un rapport d'assujettissement de la nature, entrera en une relation d'engendrement mutuel avec elle.⁵⁴ Dès lors le projet philosophique de Marcuse, qui cherche à établir une nouvelle relation *pacifiée de l'homme et de la nature*, prend tout son sens.⁵⁵ L'affirmation selon laquelle seule une « libération complète de tous les sens et qualités humaines »⁵⁶ peut mener à la liberté – revendiquée par Marx dans les *Manuscrits de 1844* et devenue une des sources théoriques de Marcuse, tel que nous l'avons montré dans la section antérieure – indique que c'est seulement suite à une libération et à un épanouissement des possibilités anthropologiques que l'instauration d'une nouvelle sensibilité – et par conséquent d'une nouvelle science – seront possibles.⁵⁷ Il s'agit d'« une nouvelle relation entre l'homme et la nature »⁵⁸ suite à laquelle l'imagination, unifiant entendement [*Verstand*] et sensibilité [*Sinnlichkeit*] et devenant ainsi pratique, sera capable de *produire* une science et une technologie pacifiées avec l'environnement.⁵⁹ Marcuse réopère donc une structuration kantienne de l'imagination,

⁵² *Ibid.*, p. 61.

⁵³ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 30. La technique et la science ne sont pas, pour Marcuse, des agents de domination en soi. C'est au contraire justement à travers elles qu'une libération du travail aliéné peut se faire, parce qu'elles peuvent représenter la fin de l'état de pénurie humain, dès lors qu'elles sont employées en dehors d'une utilisation restrictive de la société répressive. C'est dire que, pour Marcuse, « la science et la technologie sont les principaux agents de la libération ».

⁵⁵ Marcuse : *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, pp. 258–259.

⁵⁶ Marx : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 150 ; Marcuse : *Contre-révolution et révolte*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁷ Kellner, Douglas : *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Macmillan, London 1984, p. 338 *sq.*

⁵⁸ Marcuse : *Contre-révolution et révolte*, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁹ Marcuse : *Vers la libération*, *op. cit.*, p. 59.

mais en la mettant au service d'un projet pratique qui nie la totalité telle qu'elle se présente, en cherchant à la transformer en allant à la rencontre de la liberté dans la nature. Par conséquent,

au lieu d'être conditionnée et imprégnée par la rationalité de la domination, la sensibilité serait guidée par l'imagination, qui effectuerait la médiation entre les facultés rationnelles et les besoins sensibles. La conception grandiose qui anime la philosophie critique de Kant fait voler en éclats le contexte philosophique dans lequel il l'a confinée. L'imagination, en unifiant la sensibilité et la raison, devient « productive » en même temps qu'elle devient pratique : elle devient une force motrice dans la reconstruction de la *Lebenswelt* – reconstruction assurée par une *Gaya scienza*, par une science et une technologie qui, ne servant plus la cause de l'exploitation et de la destruction, se trouveraient disponibles pour les exigences libératrices. La transformation rationnelle du monde pourrait alors aboutir à une réalité façonnée par la seule sensibilité esthétique de l'homme. Dans un tel univers, les facultés et les désirs de l'homme pourraient, littéralement, s'incarner, s'incorporer, au point d'apparaître comme inclus dans le déterminisme objectif de la nature : congruence de la causalité naturelle et de la causalité libre.⁶⁰

Conclusion

C'est ainsi au moyen de la dimension esthétique, des pulsions et de la sensibilité, que la thèse de Marcuse vise à une transformation effectivement rationnelle du monde – en y agençant simultanément une liberté dont la finalité technique respecte, avant tout, les besoins de la vie. On voit ainsi qu'une nouvelle sensibilité permet un nouvel *ethos scientifique*, et ce à l'intérieur même du projet de Marcuse. C'est bien à l'aide de l'imagination que Marcuse compte pouvoir faire émerger des modes de vie et des pratiques non encore réalisées, mais qui, en se réalisant, seront conformes aux besoins vitaux de l'humanité et qui achèveront ainsi, selon cette perspective, une « pacification de l'existence ». ⁶¹ Comme nous avons pu montrer, la notion d'un engendrement mutuel entre l'être humain et la nature, idée déjà présente dans l'analyse des *Manuscrits de 1844* de Marx et reprise par Marcuse dans la perspective adoptée au long des années 1960 et 1970, constitue une caractéristique centrale de cette thèse. À l'aide d'une matrice conceptuelle psychanalytique, cette idée se trouve alors réactualisée dans le désir de prendre

⁶⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁶¹ Cf. Feenberg, Andrew : « Marcuse et l'esthétisation de la technologie », in *Quaderni*, N. 49, Éditions de la MSH, Paris 2003, pp. 81–101.

en compte les besoins vitaux au sein d'une coproduction technologique avec les formes de la nature. Simultanément, on entrevoit alors une matrice kantienne opérer à l'intérieur de ce projet : c'est bien de là que proviennent les idées d'une dimension esthétique et du rôle central accordé à la sensibilité dans l'élaboration d'un changement social. Les sens, ainsi libérés de l'a priori historique⁶² ayant causé l'assujettissement de la nature,

ne se contentent pas de 'recevoir' ce qui se présente dans les modes de vie contraignants, ils ne 'délèguent' pas la transformation du donné à une autre faculté – l'entendement. Au contraire, ils découvrent ou *peuvent* découvrir par eux-mêmes, dans leur 'pratique', de nouvelles, de plus réjouissantes possibilités et facultés, formes et qualités des choses, ils peuvent revendiquer et guider leur réalisation.⁶³

Une nouvelle relation avec la nature permet ainsi de comprendre cette dernière comme un sujet doté de potentialités propres, au lieu de s'adresser simplement à l'environnement dans le but d'en tirer profit ou d'en extraire une matière première anodine et sans vie.⁶⁴ Chez Marcuse, on a affaire à un projet d'émancipation dont la condition *sine qua non* est de refuser toute assujettissement de la nature. Si la cause finale de la structure productive avait jusqu'à présent été déterminée par la seule quantification économique, tout en dissimulant le résidu nocif de sa rationalisation illimitée, la proposition inaugurée par Marcuse rejette cet approfondissement de la rationalisation, en raison des résultats atroces auxquels il aboutit.

Pour éclairer la structure formelle de ces thèses de Marcuse, nous avons essayé, tout au long des sections précédentes, de développer une hypothèse interprétative. Il était d'abord nécessaire d'explicitier et l'analyse proposée par la théorie critique, et le diagnostic auquel elle donne corps. Ce diagnostic a révélé une rationalité technique qui subsistait comme fondement de la structure productive analysée. C'est pourquoi il a fallu montrer comment Marcuse dissèque l'impact de cette structure productive sur la dimension subjective des individus. Celle-ci, en tant que socle anthropologique pulsionnel, souffre d'un façonnement du désir, sans pour autant perdre le fondement pulsionnel d'une vie toujours capable de se libérer. Dans un second temps, nous avons effectué un retour aux

⁶² Pour Marcuse, l'usage du concept d'a priori historique se réfère au déroulement économique qui débouche dans les modes de production capitaliste, conformées au long de l'histoire.

⁶³ Marcuse : *Contre-révolution et révolte*, op. cit., p. 96.

⁶⁴ Habermas, Jürgen : *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. fr. Jean-René Ladmiraal Gallimard, Paris 1973 [1968], pp. 11-12. Habermas affirme que, pour Marcuse, « le point de vue de la disposition technique qu'on peut avoir des choses ferait place à une attitude de sollicitude et de soin libérant les potentialités de la nature ».

analyses marcusiennes des premiers écrits de Marx. Ces thèses, qui accompagnaient Marcuse depuis 1932, sont centrales pour comprendre l'importance de la sensibilité dans un projet de transformation sociale. Enfin, nous avons cherché à expliquer comment cette influence se complexifie et se cristallise dans l'idée d'une *dimension esthétique*, que Marcuse construit à partir de l'œuvre de Kant, et plus particulièrement grâce aux propositions esthétiques de la troisième *Critique*. Marcuse exploite ces catégories dans une formulation qui attribue à la sensibilité et à l'imagination des rôles centraux dans la construction de nouveaux modes d'interaction avec la nature – en incorporant son agentivité, afin de dessiner un projet technologique d'émancipation.⁶⁵

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza a étudié la philosophie à l'Université de São Paulo (2009–2014). En tant que boursier du programme *EuroPhilosophie*, il a ensuite étudié à l'Université de Toulouse et à l'Université catholique de Louvain, où il a obtenu son diplôme de master en 2017. Actuellement doctorant en philosophie au Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de l'Université catholique de Louvain et boursier FRESH–FNRS, il développe un projet sur le rapport entre nature et technique dans l'œuvre de Herbert Marcuse.

⁶⁵ Marcuse : *Vers la libération*, *op. cit.*, p. 41ff.. Ce qui pourrait également être interprété comme une *force productive sociale* [gesellschaftliche Produktivkraft].

QU'EST-CE QUE C'EST UNE VIE JUSTE ET UNE VIE MUTILÉE ? LA CRITIQUE À L'ÉTHIQUE DE LA PENSÉE CHEZ ADORNO

EDUARDO JOCHAMOWITZ

Abstract

What is a *damaged life*? What kind of theoretical and metaphysical problems are challenged by Adorno's moral philosophy? In this paper we argue that the reflections delivered by Adorno after the catastrophe of the Second World War must be read from the scope of a systematic use of reason present in modern enlightenment philosophy as well as in modern market society. We claim the traditional concepts of moral autonomy and ethical life (*Sittlichkeit*) are both guided by the exchange principle developed by bourgeois society. We focus in the systematic architecture of Hegel's social philosophy with a view to identify an antimony shared with bourgeois society: the boundless expansion of the market and rational knowledge. The role of the synthetic concept of infinity is discussed in an ideological sense, stressing labor's division consequences. Finally, we set forth a discussion about the limits of Adorno's theoretical criticism, especially on his use of dialectical categories and the ways in which they can be integrated in the core of a Critical theory.

Introduction

Theodor W. Adorno est l'un des rares philosophes du xx^{ème} siècle qui se sont attelés à la tâche philosophique du problème de la vie juste (*Richtiges Leben*). En récupérant une exigence longuement oubliée par les philosophes – faire de la réflexion éthique un mode de vie guidé par la critique – Adorno s'adresse aux lecteurs contemporains non seulement comme un critique de la phénoménologie et de l'idéalisme allemand mais avant tout comme un critique d'une praxis per-

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.6>

© 2021 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

pétuée par la rationalité traditionnelle.¹ Toutefois, l'extension du problème auquel s'adresse une réflexion sur la vie juste et sa contrepartie, la vie mutilée, ne va pas de soi. Comme nous argumenterons par la suite, cette forme de vie *mutilée* nous rappelle les dimensions de l'assujettissement aux impératifs économiques et rationnels d'un usage de la raison qui demeure l'unique critère disponible pour organiser la vie sociale engendrée par le capitalisme tardif.

Au premier abord, on pourrait rapporter la thématique d'une vie mutilée à l'expérience vitale de la guerre et de la violence répétée tout au long du xx^{ème} siècle. Il est en effet bien connu qu'Adorno fit l'expérience de l'exil et de la dévastation de son pays natal, constatant l'ingérence – guère explicable – de la violence dans la continuité de la vie privée. Pourtant, ni le témoignage ni la remémoration de la biographie personnelle ne nous semblent représenter une condition suffisante permettant d'encadrer les exigences d'une réflexion éthique. À l'égard de cette expérience de dépossession, d'une existence qui semble être clôturée sur elle-même – en laissant pour le philosophe la fonction de penser l'extension des lésions comme la seule marge de liberté –, nous pouvons trouver dans les écrits d'Adorno une reconstruction théorique de cet enfermement même.

Il est important de remarquer qu'Adorno anticipe l'objection de la validité de sa propre critique et du lieu d'énonciation de sa critique. D'une part, il ne s'agit pas d'un acte de résistance individuel, de rester à l'écart de la vie quotidienne et de faire de la propre existence *une pâle image de l'existence droite*, même s'il n'est pas certain que cette image puisse *représenter la vie juste* sans régresser en une forme « [d']idéologie au service du propre intérêt ».² D'autre part, l'élaboration d'une théorie critique, comme nous le verrons plus loin, doit se démarquer des catégories et principes de la théorie traditionnelle et d'un usage de la raison qui retrouvera à chaque synthèse une identité faite à sa mesure, même si elle en a temporairement besoin pour son propre développement.

Le point de départ d'un traitement philosophique de l'expérience sociale et d'une critique éthique passe nécessairement, comme nous l'affirmerons dans ce qui suit, I) par une considération de la dimension éthique qui est sous-jacente à tout idéal de vie juste. Elle s'inscrit dans un questionnement de l'éthique de la pensée qui conditionne l'horizon de la question du bien. A cela s'ajoute que II) le problème de la vie juste mobilise un examen des présupposés théoriques et des effets pratiques qui ont lieu lorsque la philosophie ne se conçoit plus comme un savoir qui prend en compte la négativité de l'expérience sociale. Nous finirons par

¹ Sur la fonction sociale de la théorie traditionnelle et ses modes de transmission, cf. Horkheimer, Max : *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris 1974.

² Adorno, Theodor W. : *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris 1981, § 6.

discuter le lien qu'Adorno dénonce dans sa *Dialectique Négative*, entre l'épuisement de l'autoréflexion de la philosophie et l'apparition d'une forme de vie mutilée au sein de la société de marché.

1. De l'impossibilité d'une vie juste : trois modèles d'infidélité

Une première façon d'aborder notre problème consiste à s'interroger sur la provenance de l'idée d'une vie juste. À cet égard, nous pouvons distinguer au moins trois grands modèles de vie juste mobilisés par l'histoire de la philosophie. Nous empruntons la catégorie de *modèle* car elle renvoie à la mise en valeur d'un cas singulier ou de la singularité qui ne devrait pas être masquée en raison de sa détermination historique intrinsèque. Un premier modèle se trouve pleinement développé dans la figure paradigmatique de Socrate, pour qui l'examen permanent de la propre vie devient le prérequis de la praxis du philosophe. L'idéal de sagesse de l'antiquité grecque, si nous nous fions à Giorgio Colli, était étranger au désir du savoir uniquement théorique et demandait, en revanche, une considération particulière du parcours individuel, de la propre vie.³ La marque distinctive de ce modèle de vie juste se trouverait dans le refus à séparer l'action de la réflexion. Or cette séparation supprime la possibilité de thématiser éthiquement l'expérience vitale. Comme Adorno le signale dans son cours de 1962–1963, « le concept de la vie juste ne doit être séparé de celui de sagesse »⁴, tandis que celle-ci demande sa réalisation par la voie de l'expérience subjective et perfectible. En ce sens, il est plausible d'affirmer que les causes de la condamnation de Socrate ne furent pas ses idées mais le mode de vie représenté par elles et leur divergence avec les modes de vie traditionnels de la cité.

En deuxième lieu, le modèle par excellence de la modernité : l'*Aufklärung*. En tant qu'impératif dirigé vers l'individu rationnel – rappelons-nous du mot d'ordre *Sapere aude !* –, il envisage également une réalisation individuelle d'un idéal de la raison. Nonobstant, l'autonomie de la raison n'est plus guidée par l'idéal de la sagesse – par l'unité entre praxis et réflexion – mais plutôt par la détermination unilatérale de la théorie en dépit de la pratique et de l'expérience individuelle. Quand il est question de l'autodétermination du sujet – sous la forme d'un devoir-être confronté avec l'expérience du monde – nous nous confrontons avec une exigence exprimée négativement par la réflexion : malgré les circonstances du monde et les

³ Cf. Colli, Giorgio : *La sagesse grecque 1*, Éditions de l'éclat, Paris 1990, pp. 36–41.

⁴ Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 132.

formes de vie traditionnelles, la raison commande à agir selon ses propres règles. Effectivement, nous pouvons limiter avec Kant un idéal de vie juste qui développe un usage critique de la raison, dirigé, en premier lieu, à transformer l'individu et, seulement en deuxième lieu le tout social. Par ailleurs, le reproche d'une « incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre », d'un état dont « lui-même est responsable »⁵ vise précisément à réveiller, en chaque individu, une universalité inhérente à la pensée et réalisable par tous.

Le troisième modèle, une sorte de réponse aux modèles antérieurs, est celui du matérialisme historique. Dans la *11ème thèse sur Feuerbach*, nous pouvons constater que le paradigme d'une vie juste suppose une transformation du monde par la voie de la praxis en vue de l'incapacité que présente la théorie au moment d'aller au-delà de l'interprétation. La tâche d'une telle transformation nous confronte à un modèle de vie juste dans la mesure où la praxis révolutionnaire, capable de réaliser ce que la philosophie n'a pas su faire, a besoin de l'expérience concrète des contradictions à être surmontées. Nous pouvons constater que, malgré la différence radicale de ce modèle, Marx continue à considérer le philosophe comme le responsable capable de réaliser, dans la singularité de sa condition historique, une nouvelle forme d'universalité et d'autonomie : le *Gattungswesen* de l'homme.⁶ Même si Marx constate l'insuffisance des modèles précédents, d'où résulte la dénonciation de la philosophie comme étant incapable de transformer le monde, la connaissance du philosophe restera une condition pour qu'une praxis transformatrice puisse avoir lieu.

Comme nous pouvons maintenant le constater, ces trois modèles de vie juste partagent une prémisse fondamentale : la mise en cause de l'éthique de la pensée en fonction de chaque configuration sociale et historique. En revenant sur les formulations classiques d'une totalité organique du corps social, élaborées par

⁵ Kant, Immanuel : *Qu'est-ce que les Lumières ?*, in : *Œuvres philosophiques*, Vol. II, Gallimard, Paris 1980, p. 209.

⁶ Cf. Trần-vân-Toàn : « Note sur le concept de 'Gattungswesen' dans la pensée de Karl Marx », in *Revue Philosophique de Louvain*, Nr. 4, 1971, p. 535 : « Pour Marx l'homme est *Gattungswesen* en tant qu'être social. Cependant il ne l'est pas naturellement, immédiatement. Il a à se réaliser comme *Gattungswesen* dans un processus historique. [...] en tant qu'être pensant, l'homme saisit des objets universels et devient universel lui-même ; en tant que travailleur libre, il associe toute la nature à sa vie en s'intégrant lui-même dans l'histoire du genre humain. Cette histoire, les hommes ont encore à la réaliser ensemble consciemment, et ce n'est qu'à cette condition qu'ils deviennent vraiment hommes ».

Aristote⁷ et Hegel⁸, Adorno ne cesserait pas de tirer les conséquences de l'ingérence ou du primat du tout sur l'existence individuelle. « Dans la société individualiste, écrit Adorno au début de *Minima Moralia*, l'universel ne se réalise pas seulement à travers l'interaction des individus, mais la société est essentiellement la substance des individus ». ⁹ Disons tout d'abord que les conditions matérielles et symboliques de toute collectivité ne sont pas uniquement les conditions données de son existence effective, mais sont également ses conditions d'action possible. La société encouragée par le capitalisme, quant à elle, est une totalité conditionnée par les individus qui la composent, sauf que ce conditionnement n'est pas guidé par une spontanéité ou une autonomie inaliénable, mais en fonction de la rationalisation des objectifs socialement partagés. Dans ce cadre, « la critique du monde administré », critique d'une rationalité obsédée par le perfectionnement de la gestion des moyens, « constitue la présupposition de l'éthique ». ¹⁰

Si Adorno élabore une réflexion *sur* la vie mutilée¹¹, au lieu d'une phénoménologie du sujet – articulée par un Je certain de son vécu ou de son autonomie –, c'est en raison de la condition historique d'un sujet qui ne se retrouve plus dans son expérience et qui reste aliéné de son propre agir. À ce propos Rahel Jaeggi précise que :

le scandaleux n'est pas simplement que l'individu ne puisse pas se soustraire à sa pression conformiste, mais qu'il soit privé de la possibilité de pouvoir se comprendre, se déterminer et s'individualiser en référence à une société correcte, et comme membre de cette dernière.¹²

⁷ Cf. Bernstein, Jay: *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 41 : « Like Aristotle, Adorno presupposes that ethical thought is a reflexive articulation of ethical experience, which itself is structured through ethical practices. This assumes that the ethical possibilities open to an individual are delimited by the state of the ethical world this individual inhabits: wrong life (the state of ethical world) cannot be lived rightly ».

⁸ Cf. Vandenbergh, Frédéric : *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, La Découverte, Paris 1998, p. 57 : « La présente époque constitue en quelque sorte la vérité du système hégélien : le sujet et l'objet sont effectivement identiques, mais leur identité est une identité satanique. Le sujet est absorbé par l'objet et par là même liquidé, disparaît dans le système comme un objet spatial dans un trou noir ».

⁹ Adorno : *Minima moralia...*, op. cit., p. 12.

¹⁰ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1997, p. 261.

¹¹ Cf. Spurk, Jan : *Pour une théorie critique de la société*, Paragon/Vs, Lyon 2006, p. 160 : « *Minima Moralia* ne présente pas des réflexions plus ou moins résignées 'sur' sa vie de chercheur et d'intellectuel dans la société du xxème siècle, une sorte de méditation sur sa vie. Adorno réfléchit à partir de sa vie, c'est-à-dire à partir de son existence individuelle et singulière au sein d'une société concrète, sur lui-même, sur les autres et sur la société et pour tenter de les dépasser ».

¹² Jaeggi, Rahel : « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », in *Actuel Marx*, Vol. 38, Nr. 2, Presses Universitaires de France, Paris 2005, p. 151.

Une première conclusion s'impose : en tant que mode de vie déficitaire, le problème de la société de l'après-guerre n'est pas exclusivement analysable en fonction des asymétries et injustices parmi ses membres. Considéré dans son ensemble, le champ social dont Adorno tire l'existence d'une vie mutilée se définit plutôt par sa capacité d'étouffer la capacité de réflexion et, par conséquence, de transformation du tout social.

Subséquentement, une deuxième caractéristique sous-jacente aux modèles de vie juste doit être considérée : la possibilité d'une véritable autonomie individuelle. Rappelons-nous que face aux modes de vie traditionnels – tributaires de la normalisation de l'hétéronomie collective – l'unité entre la pratique et la théorie, en ses différents rapports, est la condition nécessaire de la réussite d'une vie juste. Certes, cette unité implique un échange constant entre le singulier et la totalité sociale à laquelle ce premier appartient. Pourtant, la vie juste n'est pas possible dans une société non-libre. De même, l'autodétermination du sujet devient impossible, comme le constate sans répit *Minima moralia* en analysant les vécus plus proches¹³, au point « [qu']il n'y a pas de vie juste dans la fausse ». ¹⁴ Avec l'expression *vie fausse*, il nous semble qu'Adorno thématise la réification de la conscience, celle d'un sujet incapable d'aller au-delà de l'immédiateté de ses rapports de production et de consommation, lieu exclusif de la réalisation de son être. En d'autres termes, la vie est fausse parce que la réalité sociale qui la soutient est elle-même fausse ou réifiée, marquée par l'absence de qualités concrètes et reproduite par une organisation du travail également abstraite.¹⁵ Nous pouvons donc déjà affirmer que le degré d'autonomie que chacun peut atteindre est aussi déterminé par le champ de possibilités auquel la conscience individuelle est assujettie.¹⁶ Qu'aucun individu ne puisse résister à l'organisation d'un monde tourné vers le profit individuel – selon

¹³ Cf. Adorno : *Minima moralia...*, *op. cit.*, § 17 : « La liberté s'est concentrée en négativité pure et ce qu'on appelait à la fin du siècle 'mourir en beauté' s'est limité au souhait d'abrèger l'avilissement infini de l'existence ainsi que la douleur infinie de l'agonie, dans un monde où depuis longtemps il y a bien pire à craindre que la mort ».

¹⁴ *Ibid.*, § 18, p. 36.

¹⁵ Cf. Adorno : *Dialectique Négative*, Payot, Paris 1992, p. 151 : « Pour se consoler, le penser s'imagine facilement posséder la pierre philosophale dans la réduction de la réification, dans la réduction du caractère de la marchandise. Mais la réification elle-même est la forme de la réflexion de la fausse objectivité : centrer la théorie sur elle qui est une figure de la conscience, tend acceptable la théorie critique pour un point de vue idéaliste, pour la conscience dominante et l'inconscient collectif ».

¹⁶ Sur le rôle de l'idéologie dans la théorie critique je renvoie à l'article de Alvarenga, Raphaël : « L'apport de Theodor W. Adorno à une critique de l'idéologie dans le capitalisme tardif », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Nr. 124, 2006.

l'impératif d'adaptation à la concurrence et l'indifférence à la solidarité – ouvre les portes à l'émergence de ce qu'Adorno nomme la vie mutilée.

Nous insistons sur la dimension historique dans laquelle la vie juste devient inatteignable puisqu'elle tend vers ce que Habermas a plus tard appelé la *colonisation du monde vécu*¹⁷, c'est-à-dire l'intervention des impératifs hypothétiques au cœur de la réflexion éthique. En anticipant l'hypothèse de son assistant, Adorno a évalué l'époque de la post-guerre comme un scénario où le progrès matériel et technique a, d'ores et déjà, démenti les impératifs moraux de la modernité¹⁸ ; une situation où « l'architecte introverti de la pensée vit dans la lune que les techniciens extravertis sont en train de confisquer ».¹⁹ Toutefois, nous n'avons nullement affaire ici à un criticisme moral de la société contemporaine. À l'inverse, l'insistance sur les conditions qui rendent impossible la vie juste s'associe chez Adorno à un questionnement de l'éthique à partir de l'expérience sociale de l'individu. La méthode qu'Adorno mobilise à ce propos est inhérente à l'objet critiqué, autrement dit c'est l'expérience sociale et individuelle qui interroge l'organisation sociale à l'œuvre. À cet égard, Roger Foster explique que la stratégie d'Adorno implique la présentation d'un

compelling universal claim from within individual experience, by allowing that claim to work in a way that is 'almost the reverse' of subsumption. Whereas subsumption would involve the extraction of a generalizable rule from individual experience, this alternative presentation must find a way of constructing this relation in a way that does not transform the particular into the instantiation of a rule.²⁰

Cette démarche est manifestement contraire au bien connu *adagio* hégélien du primat de la totalité, or l'individualité peut faire valoir sa nature excentrique et négative. En conséquence, le critère pour un questionnement de l'éthique sera fourni par la praxis du monde administré, mais aussi de l'individualité administrée, de telle sorte que la critique devient réflexive à cette praxis en question.²¹

¹⁷ Cf. Haber, Stéphane : « Le 'monde de la vie' comme catégorie critique aujourd'hui », in *Cahiers philosophiques*, Nr. 132, 2013, pp. 58–74.

¹⁸ Adorno : *Minima moralia...*, *op. cit.*, § 17 : « La giffe [*die Signatur*] de notre époque, c'est que personne, sans aucune exception, ne peut plus déterminer lui-même son existence en un sens relativement transparent comme celui qui, auparavant, était donné au terme d'une estimation des conditions du marché. Par principe, tous sont objets, y compris les plus puissants ».

¹⁹ Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 11.

²⁰ Foster, Roger: « Lingering with the particular : Minima Moralia's critical modernism », in *Telos*, Nr. 155, 2011, p. 89.

²¹ Cf. Adorno : *Prismes, Critique de la culture et société*, Payot, Paris 1986, p. 12 : « La critique de la culture ne peut comprendre que la réification de la vie n'est pas due à trop de Raison [*Aufklärung*] ».

[...] dans la phase présente de l'évolution historique, l'objectivité massive du mouvement en cours réside en ce qui n'est encore qu'une dissolution du sujet – sans que déjà s'en soit dégagé un sujet nouveau – l'expérience individuelle prend nécessairement appui sur le sujet ancien, condamné par l'histoire, qui est encore pour soi mais qui n'est plus en soi. Un tel sujet croit encore être assuré de son autonomie, mais le néant que les camps de concentration ont infligé aux sujets atteint maintenant la forme même de la subjectivité.²²

D'après ce bilan, il devient plus clair que la vie mutilée – la contrepartie de la vie juste – s'inscrit dans les limbes toujours en expansion d'une rationalité qui donne à l'autonomie individuelle une existence secondaire et se reproduit dans la logique qu'organisent les institutions sociales. Comme l'affirme Foster, l'instrumentalisation et l'assujettissement impliquent que, dans la perspective de la totalité sociale, chacun est « cognitively, ethically, or socially significant only insofar as they instantiate or embody a value that does not derive from the character of this particular as a particular, and which can be equally well instantiated in an indefinite series of other items ».²³ Ainsi, la vie mutilée essaie d'éclairer le péril d'un processus historique qui pointe vers l'épuisement de la conscience du possible et, parallèlement, de l'incapacité individuelle à se détacher des exigences de la substance sociale, source d'un assujettissement anonyme²⁴. En outre, si l'individu dans une société de marché reste bien un être social, l'image de soi préconisée par le bourgeois – un Je inconditionné, une conscience pour soi – s'enracine et se nourrit de la fidélité – devenue pour Adorno une forme d'infidélité²⁵ – aux modèles de vie signalés ci-dessus.

Cependant, la spécificité de l'évaluation d'Adorno ne s'épuise pas dans la considération d'une impuissance individuelle, plutôt elle se caractérise par le fait de discerner, dans l'examen de la praxis sociale et économique, l'origine d'un usage de la raison qui reproduit une telle impuissance. En suivant Jaeggi, puisque nous

et que les mutilations que l'actuelle rationalité particulariste [*partikularen Rationalität*] fait subir à l'humanité sont les stigmates de l'irrationalité totale ».

²² Adorno : *Minima moralia...*, *op. cit.*, dédicace, p. 10.

²³ Foster : « Linger with the particular, *art. cit.*, p. 86.

²⁴ Cf. Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 191 : « Quelle que soit l'action que l'individu ou le groupe entreprennent contre la totalité dont ils font partie, cette action est contaminée par ce que la totalité a de mauvais, et celui qui ne fait rien ne l'est pas moins. À cet égard le péché original s'est sécularisé. Le sujet particulier moralement sûr de lui échoue et devient complice parce que, prisonnier de l'ordre, c'est à peine s'il peut faire quelque chose pour surmonter des conditions qui en appellent à la nature morale [*die ans sittliche Ingenium appellieren*] et réclamer leur transformation ».

²⁵ Adorno : *Minima moralia...*, *op. cit.*, dédicace, p. 11 : « La fidélité à son propre niveau de conscience et d'expérience a constamment la tentation de dégénérer en infidélité, en refusant de voir ce qui transcende l'individu et d'appeler par son nom ce qui en fait la véritable substance ».

sommes incapables de nommer ce qui est profondément erroné dans notre vie quotidienne, il nous faut, toujours à la recherche d'une forme d'universalité collective et à nouveaux frais, retourner à l'examen des conditions mêmes de production du savoir pratique. Autrement dit, si le constat de la *dissolution* du sujet et de son autonomie dans une identité sociale fonctionnelle résultent de la conjonction d'une praxis philosophique et d'une praxis sociale, une voie possible pour sortir de l'enfermement du sujet consisterait en la révision de l'enchevêtrement entre théorie et pratique sur laquelle se reproduit le phénomène de la vie mutilée.

2. Identité et échange : l'antinomie du marché et des idées

Comme nous argumenterons, la praxis gnoséologique mise en place par la philosophie sociale de Hegel, afin de confirmer le principe d'identité spéculative, sera conçue comme la prolongation d'une praxis issue de la rationalité bourgeoise. En suivant cette hypothèse, nous voudrions affirmer que la critique de la vie mutilée et de l'impossibilité de mener une vie juste est également, dans le cas d'Adorno, le point de départ d'une mise en cause de l'idéalisme de Hegel, qui peut finalement être interrogé dans sa fonction normalisatrice de la vie sociale. Parmi les différentes critiques adressées à Hegel, nous voudrions ici attirer l'attention sur la complicité signalée par Adorno entre la procédure systématique de l'idéalisme absolu et le principe d'échange de l'économie de marché développé par le capitalisme.

Le lien qu'Adorno décèle entre la démarche de l'idéalisme hégélien et l'organisation marchande de la société bourgeoise se trouve dans leur caractère systématique, qui ne vise à rien d'autre qu'à une homogénéité entre ses parts. Si la forme que la réflexion prend – du fait de l'exigence d'articuler un système – autorise uniquement la présence des contenus que la conscience fournit, cette dernière, pour sa part, « est soulagée de ce qui contredit le monde extérieur ». ²⁶ Comme procédure générale, la pensée de l'identité « dit ce à quoi se rattache quelque chose, de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, donc ce qu'il n'est pas lui-même ». ²⁷ Ce faisant, tout au long du travail d'intégration de la différence, en chaque synthèse de ce qui semble opposé intervient donc une « volonté d'identité » ²⁸, le substrat d'une pulsion d'autoconservation dirigée par la raison. Par voie de conséquence, la *ratio* de l'idéalisme absolu est ce qui définit – à l'avance – tous les contenus que le système pourrait intégrer.

²⁶ Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 171.

²⁷ *Ibid.*, p. 122.

²⁸ *Ibid.*, p. 120.

L'empire de cette « volonté d'identité » s'aperçoit nettement dans la portée qu'Hegel octroie au concept d'infinité, noyau du mouvement réfléchissant. Cette thèse pourrait être formulée comme ceci : l'infinité est positive à la démarche du système, c'est-à-dire intégrée par son architecture. De ce fait, le système se caractérise comme un pur processus, comme une totalité toujours en expansion. Le moment problématique de cette démarche apparaît une fois que tout contenu ou expérience sont intégrés dans l'appareil catégorique du système. Le particulier – qui pouvait transformer la totalité donnée – est subséquemment réduit à la condition d'un moment inessentiel.²⁹ L'absence de bornes, l'exigence d'aller toujours au-delà de la finitude de l'expérience – au prix de conserver uniquement ce qui était déjà fixé par la pensée – sont les traits qu'Adorno reconnaît au cœur de la praxis idéaliste. Toutefois, l'intérêt qu'Adorno porte à l'architecture systématique de l'idéalisme hégélien est concentré dans l'exploitation de l'antinomie entre les prétentions de totalité et d'infinité. C'est cette conjonction impossible entre la puissance de la raison et l'ordre de la pensée qui constitue « l'antinomie de l'essence idéaliste ». Malgré l'exigence bien connue de rester face à la négativité de la chose même, la dialectique de Hegel

[...] imite une antinomie centrale de la société bourgeoise. Celle-ci aussi doit, pour se conserver elle-même, pour rester égale à elle-même, pour 'être', s'étendre constamment, aller plus loin, repousser les limites toujours plus loin, n'en respecter aucune, ne pas demeurer égale à elle-même.³⁰

Contre cette logique de la pensée extrapolée à une organisation sociale au service du marché³¹, la Théorie Critique d'Adorno nous rappelle la non-équivalence de ce qui est assujéti à l'identité. Or le principe d'identité n'est pas exclusivement

²⁹ Cf. Adorno : *Minima moralia...*, op. cit., Dédicace, pp. 12-13 : « Que, dans la préhistoire de l'Humanité, la tendance objective s'impose par-dessus de la tête des hommes et même grâce à l'anéantissement de l'individuel, sans qu'ait été jusqu'à présent réalisée historiquement la réconciliation entre l'universel et le particulier construite dans le Concept, voilà qui prend chez Hegel une allure caricaturale : encore une fois, il opte avec une souveraine froideur pour la liquidation du particulier. Nulle part n'est mis en doute chez lui le primat du tout. Plus le passage de l'individuation réfléchissante à la totalité glorifiée est problématique, dans la Logique hégélienne comme aussi dans l'histoire, plus la philosophie se fait justification des choses telles qu'elles sont [*das Bestehende*] et s'accroche au char de la tendance objective triomphante ».

³⁰ Adorno : *Dialectique...*, op. cit., p. 28.

³¹ Cf. Marx, Karl : *Le Capital*, I, Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 667 : « Accumuler pour accumuler, produire pour produire, c'est dans ces termes que l'économie classique formulait la vocation historique de l'époque bourgeoise. [...] Si pour l'économie classique le prolétaire n'est qu'une machine à produire de la survaleur, le capitaliste n'est également qu'une machine à transformer cette survaleur en surcapital. Elle prend sa fonction historique très au sérieux ».

une prémisse spéculative, en ce qu'il relève aussi bien de la logique de la division sociale du travail. De son impact dépend la possibilité d'un autre ordre du possible, « si on ne retenait plus à personne aucune partie de son travail vivant, l'identité rationnelle serait atteinte et la société serait au-delà du penser identifiant ». ³² Mais face au développement des forces productives, dont le capitalisme ne se limite pas à un rôle strictement matériel ou économique, l'*éthos* de la société et sa capacité d'autoréflexion ne sont pas restées intactes.

Jusqu'ici, nous avons considéré l'idéalisme hégélien comme la prolongation de la *praxis bourgeoise*. Maintenant, il nous faut considérer cette volonté d'identité dans sa capacité régulatrice à l'intérieur de la société de marché. Comme principe d'organisation de la vie productive, elle suppose une abstraction générale des besoins et des activités des femmes et des hommes. Or toute particularité doit être en mesure de s'effacer pour laisser sa place à un schéma dans lequel tout est échangeable par le biais du marché. De ce fait, nous remarquons que la fongibilité absolue du marché n'est autre chose que le phénomène concret du principe d'identité. Comme l'écrit Adorno :

Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originellement apparenté au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe ; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non-identiques deviennent commensurables, identiques. L'extension du principe fait du monde entier de l'identique, une totalité. ³³

Si la démarche théorique de l'idéalisme s'accorde à la *volonté d'identité* – amalgame de praxis et de théorie mentionnée ci-dessus –, le principe normatif de la société bourgeoise s'exprime dans le libre échange parmi des membres inégaux, qui acceptent sans doute ni crainte, des échanges inégaux. À ce sujet, Frédéric Vandenberghe souligne la perspective sociologique qui serait sous-jacente au principe d'identité : « le principe d'échange est structurellement homologue au principe d'identité. Il en est, pour ainsi dire, l'instanciation sociale ». ³⁴ Certes, la praxis de l'idéalisme vise à « une extériorisation [*Entäußerung*] intégrale » ³⁵ de sa

³² Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 120.

³³ *Ibid.*, p. 119. Cf. également p. 143 : « L'universalité du sujet transcendantal est celle de la connexion fonctionnelle de la société, d'un tout qui se conjugue à partir des qualités et des spontanités singulières, les limite en retour au moyen du principe niveleur de l'échange et virtuellement, en tant qu'impuissance dans leur dépendance du tout, les exclut ».

³⁴ Vandenberghe : *Une histoire critique...*, *op. cit.*, p. 81.

³⁵ Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 19.

propre préconception de la totalité sociale, faisant de l'échange l'épiphénomène de son propre concept. De surcroît, le besoin d'affirmer une harmonie sous-jacente à l'échange – en tant qu'expression matérielle de l'*Entäußerung* de la conscience – peut être compris comme une réponse symptomatique issue de l'autonomisation des rapports de production par le capital.³⁶ Mais plus loin Vandenberghe ajoute :

Telle est la version adornienne de la relation base-superstructure : l'abstrait universel (la société, le système, la totalité, le principe d'échange lui-même) en tant qu'essence nouménale est l'infrastructure immédiatement inconnaissable qui détermine, de part et d'autre, les phénomènes particuliers tels qu'ils apparaissent concrètement à la surface.³⁷

À la différence de Vandenberghe, nous ne pensons pas que cette homologie structurelle entre l'identité et l'échange se circonscrit exclusivement dans le cadre d'une théorie de la connaissance de la réification, qu'au-delà de celle-ci il n'y aurait rien d'autre à penser. La liaison entre la démarche identitaire mobilisée par Hegel et l'expansion sans mesure de la société de marché que nous venons d'exposer ne nous semble pas aboutir dans la constatation ni d'un enfermement absolu de la société dans le marché, ni d'un anéantissement de la capacité réflexive de la substance sociale. Au contraire, l'enfermement dans ses propres prémisses est l'antinomie résultant du dispositif théorique de l'idéalisme. Comme le signale Adorno, « le cercle de l'identification, qui en définitive n'identifie toujours que lui-même, fut tracé par le penser qui ne tolère rien à l'extérieur ; son emprisonnement est sa propre œuvre ».³⁸ Si la Théorie Critique développée par Adorno ne fait pas partie de ce « penser emprisonné » c'est grâce à la réflexivité qu'elle soutient à l'égard d'elle-même.

Pour Adorno il s'agit de choisir entre une forme de réflexion fermée par la structure de la pensée – qui prend en compte l'exigence de la non-identité du concept et du réel –, ou une réflexion qui fait de la fermeture son propre principe, ce principe étant la forme de ses contenus.³⁹ Cette disjonction nous amène, dans

³⁶ Cf. Marx : *Le capital*, *op. cit.*, p. 547 : « L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le mode actuel d'un procédé. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice. [...] cet antagonisme fait naître la monstruosité d'une armée industrielle de réserve, tenue dans la misère afin d'être toujours disponible pour la demande capitaliste ; qu'il aboutit aux hécatombes périodiques de la classe ouvrière, à la dilapidation la plus effrénée des forces de travail et aux ravages de l'anarchie sociale, qui fait de chaque progrès économique une calamité sociale ».

³⁷ Vandenberghe : *Une histoire critique...*, *op. cit.*, p. 81.

³⁸ Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 138.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 120 : « La dialectique négative est liée comme à son point de départ, aux catégories suprêmes de la philosophie de l'identité. Dans cette mesure, elle-même reste fautive, participant de

le premier cas, à l'affirmation de la Théorie Critique et, dans le deuxième cas, aux antinomies de la réflexion. La « morale de la pensée »⁴⁰ incarnée par la philosophie de Hegel – à savoir la fidélité à la négativité de la conscience et à la vérité du savoir spéculatif – ressemble au geste du baron de Münchhausen se tirant lui-même par les cheveux pour sortir d'un marécage : cette pensée veut donner sa juste place à la différence, mais en conservant toujours l'autorité de pouvoir dire le dernier mot.

Pour finir, nous souhaitons attirer l'attention sur le fait qu'une réflexion sur la vie mutilée peut être comprise comme un questionnement des différents usages de la raison qui rendent impossibles l'exercice d'une vie juste. Nous avons cerné cette impossibilité en repérant l'absence de limites dont témoigne la volonté d'identité. Dans sa dimension réflexive, l'idéalisme prépare le terrain pour l'émergence d'une vie mutilée, lorsqu'il se révèle incapable d'accomplir ses propres exigences en vue de la perte systématique de sa capacité réflexive. En effet, quand les rapports sociaux sont tangibles uniquement par le biais de leur identité avec la totalité, toute forme de négativité capable de reformuler l'articulation de la vie sociale est subséquentement anéantie. Dans sa dimension matérielle, le principe général de l'échange se réalise dans l'absence générale d'un questionnement sur l'inégalité reproduite par le marché. Comme nous l'indiquions au début de ce texte, la possibilité d'une vie juste se trouve dans le questionnement des effets pratiques de la pensée. « La philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué ».⁴¹ Ce bilan, que signe le frontispice de la *Dialectique Négative*, n'est pas uniquement une constatation d'ordre historique. Il nous semble, avant tout, une exhortation à un retour de l'obligation morale inhérente à la pensée, c'est-à-dire de savoir ce qu'elle fait lorsqu'elle réfléchit sur soi-même, sur son historicité et sur son monde qui est le sujet de son examen.

Eduardo Jochamowitz est doctorant en philosophie en cotutelles à l'Université catholique de Louvain et à l'Université Toulouse – Jean Jaurès. Sa recherche doctorale porte sur la philosophie de l'aliénation et la philosophie de l'histoire.

la logique de l'identité, elle-même ce contre quoi elle est pensée. Elle doit se rectifier dans sa progression critique qui affecte les concepts qu'elle traite pour la forme, comme s'ils étaient aussi pour elle encore les premiers ».

⁴⁰ Cf. Adorno : *Minima moralia...*, *op. cit.*, § 46, p. 101.

⁴¹ Adorno : *Dialectique...*, *op. cit.*, p. 11.

ÜBER DEN BEGRIFF DER „GEISTIGEN ERFAHRUNG“ IM SPÄTWERK ADORNO¹

MEGYER GYÖNGYÖSI

Abstract

In this paper I elaborate on a somewhat cryptic notion of the late Adornian thinking, on the notion of ‘intellectual experience’ [*geistige Erfahrung*]. I argue that this concept plays a crucial role in understanding the deeper motives of Adorno’s critique of Enlightenment and reveals a utopic potential in his thinking.

Einführung

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dem Konzept der „geistigen Erfahrung“ bei Adorno. Obwohl dieser Begriff schon in einigen früheren Veröffentlichungen auftaucht², spielt er erst seit den späten neunzehnhundertfünfziger Jahren eine maßgebliche Rolle. In dieser Periode versucht Adorno, die Möglichkeit einer

¹ Dieser Artikel ist eine ergänzte, übersetzte und verbesserte Version eines Beitrags, der 2017 auf ungarisch erschienen ist unter dem Titel: Gyöngyösi Megyer: „Mit van mit kívánni még ily áldott időben?: Adorno és a megismerés utópiája“, in Darida V. (Hrsg.), *Konstellációk – művészetelméleti tanulmányok: Tanulmánykötet Somlyó Bálint 60. Születésnapjára*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2017 S. 79–86. Die Arbeit ist im Rahmen des Forschungsprojektes „Adorno interdisziplinárisan“ geschrieben und finanziell durch das Stipendium des Talentförderprogramms der Eötvös Loránd Universität unterstützt worden. Ein besonderer Dank gilt Pierre Buhmann für seine hilfreichen Vorschläge und äußerst wertvollen Korrekturen.

² „Früher war es der Steckbrief, heute ist es die geistige Erfahrung, die für nicht transferierbar und schlechterdings artfremd erklärt wird. Was nicht verdinglicht ist, sich zählen und messen läßt, fällt aus.“ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt am Main 1997, S. 52.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.7>

genuineren Erfahrungskonstitution aufzuzeigen, um das repressive Erkenntnisparadigma der Moderne zu bekämpfen. Es ist, seiner Argumentation zufolge, die Armut des pseudo-objektiven positivistischen Denkens, die daran schuld ist, dass die Menschen sogar von ihrem Leben entfremdet wurden. Die Ausarbeitung des Modells der geistigen Erfahrung hat deswegen zum Zweck, durch die Neugründung der modernen Erfahrungskonzeption die Hoffnung einer richtigeren Gesellschaft zu begründen. Die geistige Erfahrung ist daher auch als eine kognitive Utopie zu bezeichnen.³

Diese Arbeit soll die folgenden Fragen behandeln: was für ein Licht wirft der Begriff der „geistigen Erfahrung“ auf die adornosche Kritik der europäischen philosophischen Tradition? Welche Hoffnungen für ein richtigeres menschliches Leben können mit dem neuen Modell der Erfahrungskonstitution aufblühen? Um diesen Fragen nachzugehen, gliedert sich der Aufsatz in zwei Teile. In einem ersten Teil wird die Kritik der instrumentellen Rationalität und deren Modell der Erfahrungskonstitution betrachtet. Sodann wird in einem zweiten Teil die geistige Erfahrung als eine erkenntnistheoretische Alternative in den Fokus gestellt. Bevor wir zu diesen Fragen ins Detail gehen, ist es nützlich, einige einführende Bemerkungen über den Forschungskontext und die Signifikanz der vorliegenden Arbeit zu machen.

Dieser Aufsatz ist in einem Kontext geschrieben, in dem die internationale Adorno-Forschung den „positiven“ Elemente der adornoschen Philosophie vermehrte Aufmerksamkeit widmet. Es ist eine wohlbekannte Tatsache, dass Adornos Schriften mit dunklen Farben streichen. Trotzdem wird bereits bei flüchtiger Betrachtung der aktuellen Sekundärliteratur klar, dass der melancholische Ton nicht der einzig vorherrschende ist. Auch eine Art des utopischen Denkens kann bei Adorno gefunden werden. Als Beispiel seien nur folgende Werke angeführt: Yvonne Sherratts *Adorno's Positive Dialectic*, Brian O'Connors *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Roger Fosters *The Recovery of Experience*, Rolf Tiedemanns *Mythos und Utopie*, oder Jay M. Bernsteins *Disenchantment and Ethics*. Diese Werke haben es sich zum Ziel gesetzt, mit einer Rekonstruktion der adornoschen „kognitiven Utopie“, das heißt, mit der Rekonstruktion eines richtigeren Modells der Erfahrungskonstitution zu dienen. Obwohl es freilich wahr ist, dass diese Frage schon in den älteren Publikationen Albrecht Wellmers oder János Weiss' auftaucht, ist eine Akzentverlagerung in der Adorno-Forschung dennoch unbestreitbar. Die neueren Interpretationen

³ Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften VI, Frankfurt am Main 1975, S. 21, 22, 65, 134, 153, 277, 312 und Adorno, T. W.: *Vorlesung über Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, S. 100, 112, 224, 230, 262.

behandeln den adornoschen Utopismus in der Tat nicht nur im Kontext seiner Ästhetik, und auch wenn sie den Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ untersuchen, sind sie der Meinung, dass der Kreis der potentiellen Gegenstände einer ästhetischen Erfahrung sich nicht auf bloße Kunstwerke beschränkt.⁴ Die vorliegende Arbeit versucht die Ergebnisse der neueren, hauptsächlich englischsprachigen Adorno-Forschung zusammenzufassen und weiterzudenken.⁵

Somit wird ein Zweck der zeitgenössischen Adorno-Forschung deutlich: Adornos Philosophie nicht nur als eine kompromisslose Kritik der bestehenden Gesellschaft zu betrachten, sondern auch als ein Mittel, um Alternativen zum bestehenden Gesellschaftssystem zu finden. Trotzdem müssen einige Beschränkungen des adornoschen Utopismus sofort genannt werden. Ich unterstütze gänzlich die Meinung László Tengelyis, dass „die Quintessenz der Negativen Dialektik“ die folgende Idee sei⁶: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“⁷ Gleichzeitig muss aber betont werden, dass die Suche nach der Utopie für den an Hegel geschulten Adorno nicht die Zielsetzung bedeutet, eine radikal andere, in einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort existierende, positiv gesetzte Gesellschaftsordnung zu proklamieren. Denn ein solches Gesellschaftssystem wäre für die bestehende Begrifflichkeit diskursiv nicht begreifbar. Die Philosophie ist wie die Eule der Minerva, sie „beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“.⁸ Es ist vermutlich dem Einfluss Walter Benjamins zu verdanken, dass der Begriff der Utopie trotzdem eine wichtige Rolle in der adornoschen Philosophie spielt. In Benjamins *Passagen-Werk*

⁴ Es ist schwer zu beantworten, welche Gegenstände die potentiellen Objekte einer ästhetischen Erfahrung sein können. Yvonne Sherratt argumentiert, dass Behauptungen wie der Satz „So scheint ein Nashorn, das stumme Tier, zu sagen: ich bin ein Nashorn“ beweisen, dass die Tiere auch eine „Aura“ haben. (Sherratt, Yvonne: *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, S. 176). Siehe auch: Adorno: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Gesammelte Schriften VII, Frankfurt am Main 1997, S. 171–172, und Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., S. 261.) Eine ähnliche Interpretation findet sich schon bei Jay M. Bernstein. Seine Rekonstruktion der adornoschen Metaethik basiert auf einer nicht-begrifflichen Erfahrung (Bernstein, Jay M.: *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, S. 419ff.).

⁵ Manche deutschsprachigen Publikationen sind in dieser Interpretationslinie schon erschienen. Auch die Zeitschrift *Interpretationes* hat eine Studie von Daniel Pucciarelli veröffentlicht, die ähnliche Zielsetzungen hat. Vgl. Daniel Pucciarelli: „Subjektivität und Erfahrung in der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos“, in *AUC Interpretationes* Vol. 2, Nr.1, Prag 2011, S. 47–56.

⁶ Tengelyi, László: „Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie“, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 12, Felix Meiner, Hamburg 2012, S. 61.

⁷ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 21.

⁸ Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 28.

hat die Utopie in der Tat eine umfangreiche Signifikanz.⁹ Sie ist nicht ein bloßes „Wunschbild“¹⁰, vielmehr eine erwartete Neuformulierung der Erkenntnisse, die das Ergebnis einer philosophischen Darstellungsmethode ist.

1. Gegen die epistemologische Tradition der Moderne

Um die Zielsetzungen der adornoschen Philosophie verstehen zu können, soll daher behauptet werden, dass Adornos kognitive Utopie eine Antwort auf die europäische erkenntnistheoretische Tradition ist, die er die Tradition des Identitätsdenkens nennt.¹¹ Obwohl die Probleme mit dieser Art des Erkennens erst in der Spätmoderne transparent wurden (insbesondere nach Auschwitz)¹², ist die Herrschaft des Identitätsdenkens keine Neuigkeit, denn schon Odysseus war in Adornos Augen ein Bürger *avant la lettre*.¹³ Die erkenntnistheoretische Tradition der Moderne diskreditiert solche Einsichten, die nicht auf wiederholbare, experimentelle und für alle verständlichen Erfahrungen basieren. Dieses epistemische Paradigma kann freilich als eine Rationalisierung betrachtet werden, die viel Segen mit sich brachte: sie ermöglichte eine technologische und wissenschaftliche Revolution, die das Leben vieler Menschen bequemer und menschenwürdiger machte. Die epistemologische Tradition der Moderne hat auch den gesellschaftlichen Strukturwandel erleichtert, bei dem rational-legale Herrschaft und bürokratische Gesellschaftsordnung dominant wurden. Adorno erkennt dergestalt einige positive Erfolge der Moderne an. Er glaubt aber, dass man eine inhärentere Gefahr des Identitätsdenkens nicht vergessen darf: dieses führt zum Nihilismus, weil es die nicht beobachtbaren ethischen und ästhetischen Werte nicht für rational erkennbar hält, weswegen sie keine intersubjektiv erkennbaren Handlungen begründen können.

⁹ Siehe: z.B. Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 55.

¹⁰ *Ibid*, S. 46.

¹¹ Vgl. Adorno: „Zu Subjekt und Objekt“, in Tiedemann, R. (Hrsg.), *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 750–752.

¹² Laut János Weiss sind zwei Aspekte der Erfahrung von Auschwitz besonders bedeutsam: Auschwitz zeigt, dass die Menschen funktionell und auswechselbar geworden sind, die gesellschaftliche Integration wurde unbegrenzt. Und Auschwitz ist auch der Niedergang der Kultur und somit viel mehr als ein bloßer Unfall in der Geschichte (Weiss, János: *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1995, S. 74–75).

¹³ „[...] und der Held der Abenteuer [Odysseus] erweist sich als Urbild eben des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt, deren vorweltliches Muster der Umgetriebene abgibt.“ (Adorno und Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, *Gesammelte Schriften III*, Tiedemann, R. (Hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, S. 61).

So wird deutlich, dass Adornos meta-epistemologisches Projekt nicht nur theoretische, sondern auch praktische Ambitionen hat. Wie es auch Csaba Olay hervorhebt, hat bei Adorno

die Erfahrung des Neuen [...] auch eine gesellschaftskritische Bedeutung [...] insofern, als das konzeptuelle Denken, das die Erfahrung des Neuen behindert, eine Manifestation der in der Gesellschaft fungierenden repressiven Rationalität ist.¹⁴

Adorno zufolge ist die prinzipielle Zielsetzung der Moderne die Naturbeherrschung.¹⁵ Diese ist von der Logik der instrumentellen Rationalität, genauer: durch deren Struktur von Zwecken und Zielen, geprägt. Die instrumentelle Rationalität des modernen Gesellschaftssystems ist jedoch gleichzeitig auch irrational, weil sie ihre Zielsetzungen nicht erreichen kann, da ihr eigenes Handeln die Realisation dieser Ziele verhindert. Freiheit, Egalität, existentielle Sicherheit, usw. können also in einer solchen Gesellschaftsorganisation nicht vollkommen realisiert werden. Die Irrationalität der instrumentellen Rationalität rührt somit von der Inkonsistenz her, dass die instrumentelle Rationalität, die der Herrschaft der Menschen dienen sollte, zu deren totalen Unterdrückung führt. Die gesellschaftliche Handlung ist irrational, weil die Intentionen der Handlungen und deren Folgen gegensätzlich sind.

Die instrumentelle Rationalität ist repressiv, weil sie alle qualitativen Unterschiede zu eliminieren versucht, um die Menschen so auf Variablen einer Profitkalkulation zu reduzieren. Darüber hinaus fördert sie auch eine systematische Trennung zwischen öffentlichem und privatem Leben.¹⁶ Dieser Trennung zufolge scheint die Sphäre der Innerlichkeit für die Persönlichkeit des Individuums konstitutiv zu sein und das Individuum hat die Hoffnung, dass es seine eigene und einzigartige Identität in dieser Sphäre konstituieren kann. Das öffentliche Leben ist ein entfremdetes Leben. Es ist durch die Logik der gesellschaftlichen Produktion geprägt. Dagegen kann das private Leben als ein Residuum dienen. Diese Hoffnung ist aber Adorno zufolge so illusorisch wie reaktionär. In Wahrheit kann kein Aspekt des menschlichen Lebens intakt bleiben und unabhängig von der gesellschaftlichen Totalität existieren. Deswegen glaubt Adorno, dass die Kälte „das Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität“ sei.¹⁷ Adorno pflichtet Hegel bei,

¹⁴ Olay, Csaba: „Reguláztatlan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 4, Nr. 55, Budapest 2011, S. 60. (Meine Übersetzung).

¹⁵ Vgl. z.B. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 23.

¹⁶ Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., S. 18–19.

¹⁷ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 356. Über die Bedeutsamkeit der „Kälte“ siehe auch das Kapitel, *Coldness: The Fundamental Principle of Bourgeois Subjectivity*, des Buches von Jay M. Bernstein

dass in der Geschichte der westlichen Gesellschaften eine Tendenz der Rationalisierung waltet, bleibt aber skeptisch gegenüber der Idee, dass Rationalisierung und Vollkommenheit der Freiheit Hand in Hand gehen:

Die vom Hegelschen System begriffene Welt hat sich buchstäblich als System, nämlich das einer radikal vergesellschafteten Gesellschaft, erst heute, nach hundertfünfundzwanzig Jahren, satanisch bewiesen. Zum Großartigsten der Hegelschen Leistung rechnet, daß er aus dem Begriff jenen Systemcharakter der Gesellschaft herauslas, längst ehe dieser im Umkreis von Hegels eigener Erfahrung, dem in der bürgerlichen Entwicklung weit zurückgebliebenen Deutschland, sich durchsetzen konnte. Die durch ‚Produktion‘ durch gesellschaftliche Arbeit nach dem Tauschverhältnis zusammengesessene Welt hängt in allen ihren Momenten von den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Produktion ab und verwirklicht insofern in der Tat den Vorrang des Ganzen über die Teile; darin verifiziert die verzweifelte Ohnmacht eines jeden Individuums heute den überschwenglichen Hegelschen Systemgedanken.¹⁸

Obwohl Adornos Meta-Erkenntnistheorie zum Zweck hat, die Mangelhaftigkeit des Identitätsdenkens zu demonstrieren, ist er sich doch gleichzeitig der Tatsache bewusst, dass die Erfahrung insofern eine Art von Identifikation voraussetzt¹⁹, als die Erfahrung nichts anderes als ein Urteil ist, das den Gegenstand der Erfahrung mit Begriffen vereinigt. Das Identitätsdenken aber ist viel mehr als die bloße Anerkennung dieser Idee. Es beschreibt eine bestimmte und reduktive Theorie der Erfahrung. Adorno kritisiert das Identitätsdenken dafür, dass es zu unangenehmen Konsequenzen führt und dass diese Art von Erfahrung sich letztendlich am erfahrenen Gegenstand versündigt. Die erste Kritik hat hier schon Betrachtung gefunden: Adorno ist der Meinung, dass das Identitätsdenken der Ursprung der instrumentellen Rationalität ist und es also zu einer Gesellschaft führt, in der die individuelle Freiheit wesentlich beschädigt und der Nihilismus eine permanente Gefahr ist. Richten wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf das zweite Problem, die Insuffizienz des Identitätsdenkens gegenüber dem Gegenstand. Adorno zufolge bleiben die Erfahrungsmodelle der früheren Philosophen auf zwei Arten ungenügend: erstens, weil sie nur eine beschränkte Menge der Eigenschaften des Objekts interpretieren können und zweitens, weil auch die Darstellung dieser Eigenschaften noch schief ist.

(Bernstein: *Disenchantment and Ethics*, op. cit., S. 396–414).

¹⁸ Adorno: „Aspekte“, in Adorno und Tiedemann, R. (Hrsg.), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie – Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 273–274.

¹⁹ „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren.“ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 17.

Um die Mangelhaftigkeit des Identitätsdenkens beweisen zu können, benutzt Adorno den Begriff des *Nichtidentischen*. Hierbei muss betont werden, dass der Begriff des Nichtidentischen selbst mehrere Bedeutungen hat. So können mindestens drei Bedeutungen unterschieden werden: (1) die Nicht-Identität des Begriffs und des erfahrenen Gegenstandes, (2) die Nicht-Identität zwischen einem Begriff und einem Begriffssystem, und (3) die immanente Nicht-Identität eines Objektes oder einer sozialen Welt. Adorno zufolge sind die Begriffe kontingente Konstruktionen einer Gesellschaft und die menschliche Sprache ist keine Spiegelung der metaphysischen Struktur der Welt. Die Begriffe sind also lediglich Annäherungen an eine Wirklichkeit, die an sich nicht-konzeptuell ist. Das heißt jedoch auch, dass Begriffe sozio-historisch bestimmt sind. Begriffe sind somit die Erben der kulturellen Tradition, die begrenzen, was und wie wir erfahren können.

Die Nicht-Identität des Begriffes und des Begriffssystems ist von Yvonne Sherratt in ihrem Buch *Adorno's Positive Dialectics* untersucht worden. Sherratt geht davon aus, dass das konventionelle Begriffssystem zwei Ansprüche erfüllen soll: es soll wohl strukturiert sein, das heißt, eine pyramidale Struktur haben, in der die Gattungs- und Artbegriffe klar voneinander getrennt sind; und es soll eine benutzbare Darstellung der Vielfältigkeit der Welt sein. Diese zwei unterschiedlichen Ansprüche sind aber nicht kompatibel und rufen einige Widersprüche in der Begrifflichkeit hervor. Um die Vielfältigkeit der Welt darstellen zu können, müssen deshalb immer Artbegriffe geschaffen werden, die sozusagen Anomalien innerhalb des Begriffssystems sind. Als Beispiel führt Sherratt das Schnabeltier an, das ein eierlegendes Säugetier ist.²⁰ Sherratt zufolge enthalten die menschlichen Begriffssysteme eine Unzahl solcher Widersprüche; Widersprüche, die das Nicht-Identitätsdenken explizieren soll, um so den epistemischen Status der sogenannten Anomalien zu emanzipieren.²¹

Der dritte Typ der Nicht-Identität ist die immanente Nicht-Identität eines Gegenstandes oder einer Kultur. Wir erwähnten bereits, dass Adornos Meinung zufolge die Moderne prinzipiell antagonistisch ist.²² Die Gesellschaft entfernt sich immer weiter von der Realisation ihrer emanzipatorischen Zielsetzungen, wie die Verbreitung der Freiheit, der Egalität, usw. Deswegen sollen die Phänomene der sozialen Welt in ihrer Paradoxie verstanden werden: wie kann das Interieur eines bürgerlichen Hauses sowohl als das letzte Residuum der Persönlichkeit, als auch

²⁰ Ein weiteres Beispiel ist die Mathematik, die oft als eine Naturwissenschaft klassifiziert ist, obwohl sie sich nicht mit Gegenständen der Natur beschäftigt. Die Reihe der Beispiele ist so beliebig erweiterbar.

²¹ Sherratt: *Adorno's Positive Dialectic*, op. cit., S. 135–141.

²² Hierfür s.a. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 26.

als das Symptom ihres Verlustes fungieren; warum fördern die demokratischen, überall und für jedermann verfügbaren Produkte der Kulturindustrie die Erhaltung der patriarchalen gesellschaftlichen Regression usw. Adorno ist der Meinung, dass das Identitätsdenken versucht, diese Paradoxien einseitig zu verdecken, wogegen die wirkliche Aufgabe der Philosophie in nichts anderem bestehen kann als der Darstellung dieser Phänomene in ihrer Paradoxie.

Die Philosophie Adornos hat somit zwei Zwecke: auf der einen Seite, eine immanente Kritik des Identitätsdenkens und ihrer instrumentellen Rationalitätsform zu formulieren²³, und auf der anderen Seite, eine alternative Theorie der Erfahrung auszuarbeiten. Für unsere hier angestellten Überlegungen ist nun dieser zweite Punkt interessant.

2. Unterwegs zu einem richtigeren Konzept der Erfahrung

Die Utopie der Erkenntnis ist ein roter Faden der *Negativen Dialektik*²⁴, und auch der Vorlesung Adornos über die negative Dialektik aus dem Jahr 1965/66.²⁵ Die „geistige Erfahrung“ ist hierbei nichts anderes als ein Konzept, das zeigt, wie die Utopie der Erkenntnis zu verstehen ist.²⁶

Um dieses Konzept erklären zu können, hält Adorno es für wichtig, seine Theorie in Auseinandersetzung mit den wichtigsten erkenntnistheoretischen Werken zu artikulieren. Die bedeutsamsten Figuren der modernen Epistemologie sind dabei für ihn Kant, Hegel, Bergson, Husserl und Heidegger. Diese Autoren hatten den größten Einfluss auf unser Denken bezüglich dessen, was Erfahrung sei. So war Adorno zufolge die transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Erfahrung die wichtigste Entdeckung der kantischen Philosophie. Im Anschluss daran bestand Hegels Beitrag in der Rehabilitation der positiven epistemischen Rolle der Dialektik, die noch bei Kant eine vehemente Ablehnung gefunden hatte, wobei natürlich hinzugefügt werden muss, dass eine solche Rehabilitation ohne die

²³ Unter dem Begriff „immanente Kritik“ verstehen wir diejenige Art von Kritik, welche die Gesellschaft dafür kritisiert, dass sie ihren eigenen normativen Kriterien nicht entspricht. Die Kritik ist also „immanent“, weil sie keine von der Gesellschaft unabhängige Kriterien als Maßstab anlegt.

²⁴ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 21, 22, 65, 134, 153, 277, 312.

²⁵ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 100, 112, 224, 230, 260.

²⁶ Im Rahmen dieser Arbeit ist es mir nicht möglich, die Beziehung zwischen der geistigen, der philosophischen oder der metaphysischen Erfahrung zu betrachten. Damit möchte ich aber nicht bezweifeln, dass eine terminologische Untersuchung nicht interessante Ergebnisse liefern könnte. In der Tat spreche ich im Zusammenhang der geistigen Erfahrung auch über einige Aspekte der ästhetischen Erfahrung. Das ist keineswegs willkürlich. Adorno selbst behauptete, dass die ästhetische Erfahrung als ein Muster der geistigen Erfahrung dienen könne.

Neudefinition des Dialektikbegriffs durch Hegel nicht möglich gewesen worden wäre. Bergson und Husserl waren die ersten, die das Problem des egologischen Denkens anerkannten, wenn auch Adorno skeptisch bleibt, ob sie die Grenze des Subjektivismus überschreiten konnten. Doch war es wohl Heideggers Philosophie, die Adorno sein ganzes Leben am vehementesten bekämpft hat; eine Tatsache, die beweist, dass er an ihrer Bedeutsamkeit nie gezweifelt hat. Adornos Beziehung zu diesen Hauptfiguren der modernen philosophischen Tradition eingehend zu behandeln, ginge leider über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.²⁷ Stattdessen sollen im Folgenden die merkwürdigsten und prinzipiellen Merkmale der adornoschen Erkenntnistheorie betrachtet werden, als da wären: der Vorrang des Objekts in der Erfahrung, die gegenseitige Vermitteltheit des Subjekts und des Objekts, der Ereignischarakter der Erfahrung, die Schuld des Subjekts gegenüber dem Objekt, seine Versenkung in den Gegenstand und die Unendlichkeit und Offenheit der Erfahrung.

Adorno steht vor einem komplizierten Problem, wenn er die Notwendigkeit der Begriffe für die Erfahrung anerkennt und behauptet, dass die Abstraktion eine inhärente Tendenz konzeptuellen Denkens ist. Das Problem ist auch Adorno wohl bewusst:

Wir sind also in der Philosophie gehalten, *mit* Begriffen und *über* Begriffe zu reden; und dadurch ist von vornherein schon das, worum es in der Philosophie geht – nämlich das Nichtbegriffliche, das worauf die Begriffe sich beziehen –, aus ihr ausgeschlossen.²⁸

Vor allen Dingen muss die neue Epistemologie mit dem Anspruch des Identitätsdenkens auf die Beherrschung brechen. Um das bewerkstelligen zu können, soll die genuine Erfahrung weder subjekt- noch objektorientiert sein, da beide Positionen einen relativen Wert haben und wechselseitig voneinander bestimmt sind. So zeigt Adorno, dass die Erfahrung eigentlich ein dialogischer Vorgang ist²⁹, in dem die Pole Subjekt und Objekt ineinander vermittelt sind.³⁰ Es gibt keinen Gegenstand ohne das erkennende Subjekt³¹ und das Subjekt kann in der Erfahrung nur

²⁷ Bezüglich dieser Fragen, siehe z.B. O'Connor, Brian: *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, MIT Press, Cambridge/London 2004, S. 99–164; Foster, Roger: *The Recovery of Experience*, SUNY Press, New York 2008, S. 89–138; oder Tengelyi, L.: "Negative Dialektik", *art. cit.*

²⁸ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, S. 95.

²⁹ O'Connor: *Adorno's Negative Dialectic*, *op. cit.*, S. 3.

³⁰ Adorno: „Zu Subjekt und Objekt“, *op. cit.*, S. 742.

³¹ „Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objektivität. [...] Will man indessen das Objekt erlangen, so sind seine subjektiven

als ein Korrelat des Objektsbewusstseins erscheinen.³² Die Erfahrung findet also zwischen diesen zwei Polen statt, die in Wahrheit Ereignisse der Erfahrung selbst sind. Der Vorgang der Erfahrung ist gegenseitig, offen und unendlich. Seine Dynamik ist durch die permanenten Revisionen der konzeptuellen Zugriffsversuche des Subjekts geprägt. Wenn das Subjekt den Gegenstand begreifen möchte, muss es seine Begriffe immerzu modifizieren, weil sie sich fortwährend als mangelhaft erweisen. Die Pflicht, die Begrifflichkeit zu korrigieren, rührt also vom Objekt her. Es ist in diesem Sinne heteronom.

In dieser Hinsicht erkennt Adorno den Vorrang des Gegenstandes an.³³ Die kategorische Andersheit des Objekts³⁴ garantiert so die fortwährende Neuheit der Erfahrung. In der adornoschen Auffassung des Erfahrens ist die Erfahrung, wie Csaba Olay feststellt, „unbändig, nicht standardisiert und unbeherrschbar“, und genuine Erfahrung für Adorno das, was das „Durchkreuzen der bisherigen Erwartungen“ genannt werden kann.³⁵ Ein solches Modell der Erfahrung setzt nun eine andere Einstellung als die klassifizierende-abstrahierende Denkweise des Identitätsdenkens voraus. Das Subjekt soll sich in die Phänomene und ihre Einzigartigkeit versenken, um so den Neuheitsanspruch der Erfahrung erfüllen zu können.³⁶ Der Rezeptionsvorgang eines Kunstwerkes ist ein gutes Beispiel dafür, wie diese Versenkung vorzustellen ist, jedoch ist gleichzeitig zu betonen, dass diese Kognition nicht nur auf Kunstwerke beschränkt ist.³⁷ Die Rezeption des Kunstwerks als Muster der geistigen Erfahrung bleibt trotzdem wichtig, weil sie unterstreicht, dass die Versenkung in den Gegenstand nicht ein begriffsloser oder unreflektierter Vorgang ist, sondern im Gegenteil ein noch intensiveres Niveau der Begriffsverwendung erfordert. Adorno zeigt das in Bezug auf Hegel:

Bestimmungen oder Qualitäten nicht zu eliminieren: eben das wäre dem Vorrang von Objekt entgegen. Hat Subjekt einen Kern von Objekt, so sind die subjektiven Qualitäten am Objekt erst recht ein Moment des Objektiven. Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas.“ *Ibid.*, S. 747.

³² Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 111.

³³ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 183–186.

³⁴ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 123.

³⁵ Olay: „Regulázatlan tapasztalat“, art. cit., S. 50.

³⁶ „Nicht unfruchtbar wäre es, die Geschichte der neueren Philosophie unter dem Aspekt zu behandeln, wie sie mit dem Antagonismus von Statik und Dynamik im System sich abfand. Das Hegelsche war nicht in sich wahrhaft ein Werdendes, sondern implizit in jeder Einzelbestimmung bereits vorgedacht. Solche Sicherung verurteilt es zur Unwahrheit. Bewußtlos gleichsam müßte Bewußtsein sich versenken in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht. Damit freilich veränderte Dialektik sich qualitativ. Systematische Einstimmigkeit zerfiele. Das Phänomen bliebe nicht länger, was es bei Hegel trotz aller Gegenerklärungen doch bleibt, Exempel seines Begriffs.“ Adorno, T. W.: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 38.

³⁷ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 125.

Wenn dagegen dem Desiderat entsprochen wird, das ich für das eigentlich philosophische Desiderat halte: nämlich dem Desiderat der Vorbehaltlosigkeit dem Objekt gegenüber, dem, was Hegel wohl mit seinem Begriff der 'Freiheit zum Objekt' gemeint hat; daß dann dadurch, daß das Objekt nicht als ein schlechterdings Unbestimmtes gedacht wird, sondern daß der Gedanke, indem er es spontan denkt, immer zugleich auch ihm sich anmißt, – dadurch wird dann dem Gedanken ein Mehr und nicht ein Weniger an Strukturiertheit, an Bestimmtheit, an Verbindlichkeit zu eigen sein.³⁸

Adorno spricht, in Umkehrung des leibnizschen Konzepts, von einer „prästabilierte[n] Disharmonie“.³⁹ Gemeint ist damit, dass es zwischen der erkennenden Begrifflichkeit und dem erfahrenen Gegenstand eine ursprüngliche Ungleichheit gibt. Die Unvollkommenheit der Erfahrung nun erweckt das Gefühl der Schuld im Subjekt⁴⁰. Es ist nun vorstellbar, dass die Erfahrung eine regulative Idee beinhaltet, derzufolge das Subjekt immer eine Pflicht fühlt, den Gegenstand besser zu verstehen. Das Verständnis des Objekts soll stetig verfeinerter und reicher werden. Jedoch ist dieser Verlauf zwar eine Teleologie, aber ohne Endpunkt. Es ist somit nicht möglich, ein solches Verständnis des Gegenstandes zu erreichen, dass auch das Nicht-Begriffliche an ihm in adäquater Weise begriffen würde. Darum betont Adorno, dass die Erfahrung ein offener und unendlicher Vorgang ist.

Dieses neue Modell der Erfahrung soll auch dazu dienen, den Begriff der Philosophie und ihre „Methode“ zu revidieren. Freilich kann Philosophie keine abstrakte und universale Methode haben. Stattdessen spricht Adorno von einer Modellanalyse, deren Modelle immer in Bezug auf einen konkreten und spezifischen Gegenstand geschrieben sind:

³⁸ *Ibid.*, S. 121.

³⁹ „Was Philosophie zur riskierten Anstrengung ihrer eigenen Unendlichkeit veranlaßt, ist die unverbürgte Erwartung, jedes Einzelne und Partikulare, das sie enträtselt, stelle gleich der Leibniz'schen Monade jenes Ganze in sich vor, das als solches stets wieder ihr entgleitet; freilich nach prästabiliertem Disharmonie eher als Harmonie. Die metakritische Wendung gegen prima philosophia ist zugleich die gegen die Endlichkeit einer Philosophie, die über Unendlichkeit schwadroniert und sie nicht achtet. Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten. So kann es nicht die Aufgabe einer philosophischen Interpretation von Kunstwerken sein, ihre Identität mit dem Begriff herzustellen, sie in diesem aufzuzehren; das Werk jedoch entfaltet sich durch sie in seiner Wahrheit.“ Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, S. 23.

⁴⁰ „Nur am Widerspruch des Seienden zu dem, was zu sein es behauptet, läßt Wesen sich erkennen. Wohl ist auch es, gegenüber den vorgeblichen Tatsachen, begrifflich, nicht unmittelbar. Aber solche Begrifflichkeit ist nicht bloß $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, Produkt des Subjekts der Erkenntnis, in der es schließlich sich selbst bestätigt wiederfindet. Stattdessen drückt sie aus, daß die begriffene Welt, wie immer auch durch Schuld des Subjekts, nicht seine eigene sondern ihm feind ist.“ *Ibid.*, S. 169.

Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen. Diese sind nicht bloß monadologischer Art. Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeineren Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.⁴¹

Die Philosophie interessiert sich somit nicht für solche Kenntnisse, die Produkte eines reduktiven und vorherbestimmten Abstraktionsverlaufes sind, denn sie sind im Hinblick auf ihre Ansprüche irrelevant.⁴² Gegen den strengen Methodenbegriff ist es das Spiel, das eine wichtige Rolle in der philosophischen Erkenntnis spielt.⁴³ Adorno benutzt den Begriff des Spiels natürlich nicht, um die Willkür und die chaotische Natur der Erkenntnis betonen zu können. Es gibt kein Spiel ohne Regeln. Was Adorno damit behaupten möchte, ist, dass der Vorgang der Erfahrung ein Ereignis ist und sein Resultat somit nie berechenbar.⁴⁴

Das Nicht-Begriffliche ist in sich selbst nicht begreifbar, weswegen die Philosophie ihre Gegenstände nie unabhängig von ihrem Kontext betrachten kann. Vielmehr soll sie deshalb Sinnzusammenhänge darstellen.⁴⁵ Deshalb stellt Adorno fest: „der Philosophie [*ist*] ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich [...], sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert“.⁴⁶ Es ist wiederum Walter Benjamin, dem das adornosche Denken sich hier nähert. Dieser hatte im *Passagen-Werk* ein philosophisches Verfahren ausgearbeitet, das auf konstellativer Darstellung basierte. Adorno ist damit wesentlich einverstanden: die Gegenstände sollen in ihrem konstellativen Zusammenhang betrachtet werden, damit die Hoffnung erweckt werden kann, dass das Nicht-Begriffliche zumindest ein bisschen verständlicher werde.⁴⁷

Ein solches Modell der Erkenntnis des Nicht-Begrifflichen kann so auf alle drei bereits erwähnten Niveaus antworten. Erstens ist die konstellative Darstellung der Begriffe keine identifizierende Begriffsverwendung. Diese Methode enthüllt vielmehr, dass die Gegenstände ihren Sinn nur als Elemente eines soziokulturellen Sinnzusammenhangs gewinnen. Der Begriff, der dem Gegenstand attribuiert

⁴¹ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 39.

⁴² Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 126.

⁴³ *Ibid.*, S. 129.

⁴⁴ O'Connor: *Adorno's Negative Dialectic*, op. cit., S. 18, und Olay, C.: "Reguláztalan tapaszlat", art. cit., S. 51.

⁴⁵ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 112.

⁴⁶ Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., S. 27. Siehe auch Adorno, T. W.: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 161:

⁴⁷ *Ibid.*, S. 164.

wird, ist immer durch die Sinnkonstitution und das Interesse einer Gesellschaft vermittelt. Die konstellative Darstellung ist sich bewusst, dass der Begriff verfremdet und kann so die gesellschaftlichen Bedingungen der Sinnstiftung beleuchten.⁴⁸ Zweitens lässt die konstellative Begriffskomposition dem pyramidal-hierarchischen System des Wissens keinen Raum und ist deshalb auch kein subsumierend-abstrahierendes Denken. Und drittens ist es dem Philosophen in einer Konstellation möglich, die inneren Spannungen und Paradoxien eines Gegenstandes oder einer Kultur zu artikulieren.

Zusammenfassung

Unser Beitrag hat den Versuch unternommen, die „geistige Erfahrung“, einen Schlüsselbegriff des späten Adornos, zu analysieren. Hierbei sind wir in drei Schritten vorgegangen. Die Einführung hatte zum Zweck, auf diejenige Akzentverlagerung der Adorno-Forschung ein Licht zu werfen, die als Kontext der vorliegenden Arbeit dient. In den zeitgenössischen Diskussionen spielt der Utopismus Adornos in der Tat eine wachsende Rolle. Die adornosche Utopie soll hierbei aber als eine „kognitive Utopie“ verstanden werden, das heißt, als ein alternatives Modell der Erfahrungskonstitution und keineswegs als ein positiv gesetztes Bild der zukünftigen Gesellschaftsverhältnisse.

Im zweiten Teil unseres Textes haben wir sodann die Frage behandelt, welche Motivationen das adornosche Denken dazu veranlassen, eine neue erkenntnistheoretische Konzeption auszuarbeiten. Adorno ist der Meinung, dass das moderne westliche Denken durch das Erkenntnismodell des Identitätsdenkens geprägt ist, das als Fundament des neuen Gesellschaftssystems und seiner instrumentellen Rationalität gelten kann. Zwei Gründe veranlassen Adorno, dieses Modell abzulehnen: auf der einen Seite ist er überzeugt, dass es für die Armut des menschlichen Lebens und für die Verstärkung des Nihilismus verantwortlich ist. Auf der anderen Seite kritisiert er die Insuffizienz dieses Erkenntnismodells gegenüber dem Gegenstand der Erfahrung, weil es unfähig ist, den Gegenstand in seiner Einzigartigkeit anzuerkennen. Um die Mangelhaftigkeit des Identitätsdenkens artikulieren zu können, benutzt Adorno den Begriff des Nicht-Identischen. Man kann zwischen mindestens drei verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes unterscheiden: (i) die Nicht-Identität zwischen dem Begriff und dem Gegenstand (ii) die Nicht-Identität

⁴⁸ Vgl. Foster: *The Recovery of Experience*, op. cit., S. 38.

zwischen dem Begriff und dem Begriffssystem, (iii) die immanente Nicht-Identität eines Gegenstandes oder, im breiteren Sinne, einer Kultur.

Adorno nennt die geistige Erfahrung dasjenige Modell der Erfahrungskonstitution, das den Gegenstand nicht im Namen der Universalität verfälscht. In der vorliegenden Arbeit haben wir folgende Aspekte dieses Erfahrungsmodells hervorgehoben: (i) der Vorrang des Objekts und die Passivität des Subjekts, (ii) die gegenseitige Vermitteltheit des Subjekts und des Objekts, (iii) die Erfahrung als ein Ereignis und seine Forderung nach Neuheit, (iv) die Schuld des Subjekts gegenüber seinem Objekt, (v) die Versenkung in den Gegenstand und (vi) die Unendlichkeit und Offenheit der Erfahrung.

Megyer Gyöngyösi studierte an der Université catholique de Louvain im Rahmen des Erasmus Mundus Programms „Europhilosophie“. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Kritische Theorie. Er ist Herausgeber mehrerer Veröffentlichungen; die neueste ist im Jahr 2016 unter dem Titel *On What It Is: The Philosophy of Philosophy* erschienen.

**VON EINIGEN NERVENPUNKTEN
DES DENKENS AUF FREIHEIT
UND DEN LETZTEN SCHLUPFWINKELN
DES WIDERSTANDS. BEMERKUNGEN
ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE
THEODOR W. ADORNOS**

PIERRE BUHLMANN

Abstract:

This paper is to examine how an Adornian moral philosophy could be conceived, in defiance of the ascertainment by Adorno himself that the realisation of such a practical philosophy has been made impossible today. At its heart is the idea of a reflexive subjectivity able to fully apprehend its object, and thus capable of ethical acts that are an expression of resistance through the execution of particular negation.

Pour l.

Erster Teil. Negative Dialektik und der Zerfall des Systems**1. Subjekt – Objekt**

Grundlegend für das Verständnis adornitischen Denkens ist seine Auffassung des Subjekt-Objekt-Problems und ihrer Vermittlung. In der Tat durchdringt dieser Bereich alle von Adorno behandelten Themen, von der Erkenntnistheorie bis zur Moralphilosophie. Hierbei ist nicht nur bedeutsam, dass Adornos dialektischer Materialismus eine Prävalenz des Objekts über das Subjekt gegen den klassischen

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.8>

deutschen Idealismus ins Felde führt, sondern auch die Art, in der die Vermittlung der beiden ineinander gedacht wird. Deshalb soll dieses Problem im Folgenden vorgestellt werden.

In *Negative Dialektik*¹ schreibt Adorno bezüglich der Vermittlung von Subjekt und Objekt:

Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes. Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein. (ND, 184)

Dass das Objekt dem Subjekt übergeordnet ist, zeigt der Umstand an, dass Objekt theoretisch ohne Subjekt gedacht werden kann, der umgekehrte Fall jedoch nicht möglich ist. Der Einschub *theoretisch* meint in diesem Zusammenhang, dass eine solche Hierarchisierung keine absolute, unabhängige Dualität der beiden Komplexe heraufbeschwören will (anders ausgedrückt, kann es in der Praxis kein Objekt ohne Vermittlung eines Subjekts geben), sondern lediglich ausdrücken möchte, dass jedes Subjekt, bevor es als Subjekt konstituiert ist, notwendig immer schon Objekt ist. Trotzdem beide also immer als vermittelt zusammengedacht werden müssen (es kann aus dialektischer Sicht somit keine Trennung geben), fallen sie dennoch wiederum nicht ineinander. Das meint der Umstand, dass das Objekt des Subjekts bedarf, durch das es gedacht wird, es sich diesem jedoch „immer als Anderes“ darstellt.²

Hier nun kommt Adornos negative Dialektik ins Spiel, als das Denken, dass es vollbringen kann, die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt angemessen auszudrücken, sowie ebenfalls als das Denken, dass als einziges diese objektale Alterität berührt. Eine solche Dialektik vollbringt damit eine aufklärerische Geste gegen die Aufklärung, die sonst aufgrund der traditionellen begrifflichen Vormacht des Subjekts dialektisch in Mythos zurückschlägt. Dergestalt ist sie

¹ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003 [1970]. Im Folgenden werden die Referenzen zu diesem Werk in Klammern im Text gegeben, versehen mit dem Kürzel „ND“, gefolgt von der Seitenzahl.

² Hierzu auch folgendes Zitat Adornos: „Vermittlung des Objekts besagt, dass es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, dass es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nicht wäre. Index für den Vorrang des Objekts ist die Ohnmacht des Geistes in all seinen Urteilen wie bis heute in der Einrichtung der Realität.“ (ND, 187)

„Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts. Das Subjekt ist die späte und dennoch der ältesten gleiche Gestalt des Mythos“ (ND, 187), wobei Mythos hier die ewige Rückkehr des Immergleichen im Identitätsdenken meint. Dem gegenüber

[*m*]uss [*das Subjekt*] am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat. Dadurch gerade wird es frei vom Schein seines absoluten Fürsichseins. Er seinerseits ist Produkt des identifizierenden Denkens, das je mehr es eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet, desto mehr wähnt, es als solches ohne subjektiven Zusatz zu haben. (ND, 149)

Die Schwierigkeit resultiert hierbei daraus, dass das Nichtidentische nicht einfach mit dem Objekt gleichzusetzen ist. Vielmehr ist das Nichtidentische der überschüssige Rest, der bei der verallgemeinernden *Begrifflichmachung* immer und notgedrungen aus dem Begriff herausfällt; das, was mangels Respekt des Begriffs vor dem Einzelnen in diesem unterdrückt wird, was somit aber gleichzeitig dessen idiosynkratischsten Bestandteil darstellt.³ Gerade deshalb betont Adorno auch die *Andersheit* des Objekts, da dieses in Wahrheit ein Zusammenschießen aus Begriff und Nichtidentischem ist. Dies jedoch ist von der Philosophie, deren Definition nach Adorno angegeben werden könnte als dasjenige Denken, welches das Nichtbegriffliche mithilfe des Begriffs und durch den Begriff zu denken sich immerzu bemüht⁴, bislang nie ausreichend beachtet worden. Das ist auch der Grund, warum „[*a*]n der Zweiheit von Subjekt und Objekt [...] kritisch festzuhalten [*ist*] [...]“ (ND, 177). Denn

beide Begriffe sind entsprungene Reflexionskategorien, Formeln für ein nicht zu Vereinendes; kein Positives, keine primären Sachverhalte, sondern negativ durchaus, Ausdruck einzig der Nichtidentität. Trotzdem ist die Differenz von Subjekt und Objekt auch nicht ihrerseits einfach zu negieren. Weder sind sie letzte Zweiheit, noch verbirgt hinter ihnen sich letzte Einheit. Sie konstituieren ebenso sich durch einander, wie sie vermöge solcher Konstitution auseinandertreten. (ND, 176)

³ Cf. ND, 164.

⁴ In diesem Zusammenhang führt Adorno in seiner Vorlesung zur Metaphysik aus: „Es scheint mir das Einzigartige an den philosophischen Begriffen zu sein [...], dass die Philosophie die sonderbare Eigenschaft hat, dass sie zwar selber verstrickt ist, dass sie zwar selber in dem Glashaus unserer Konstitution und unserer Sprache eingesperrt ist; dass sie aber trotzdem immer wieder vermag, über sich selbst hinaus, über diese Begrenzung hinaus und durch ihr Glashaus hindurch zu denken.“ Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006 [1965], S. 108.

2. Dialektik und Negativität

Um die dargestellte Vermittlung so zu denken, dass dem Nichtidentischen auch in einem begrifflichen Denken Gerechtigkeit widerfährt, braucht es also negative Dialektik. Ihre Verfahrensweise beschreibt Adorno, wenn er ausführt:

[i]hre Bewegung tendiert nicht auf Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit. Mit ihr schiebt sich die subjektive Präformation des Phänomens vor das Nichtidentische daran, vors Individuum ineffabile. (ND, 148)

Eine solche Dialektik ist negativ, weil sie die Widersprüche, die sie vorfindet, nicht zwanghaft auflösen will, indem sie über sie hinausgeht, sondern sich auf eben-dieses objektive kontradiktorische Moment konzentriert. Dies geschieht, um dem Nichtidentischen zu seinem Recht zu verhelfen, d.h. es nicht zu identifizieren, sondern es *als* Nichtidentisches zu enthüllen. In der Tat kann nur im Aufzeigen des Widersprüchlichen im Moment des Zerfalls (von Begriff und Sache) das Nichtidentische ebenso wie das Utopische sich in einem Aufblitzen des unsagbaren Überschusses zeigen. Denn da „[d]as Einzelne [...] mehr [ist] sowohl wie weniger als seine allgemeine Bestimmung“ (ND, 154), kann es nie einfach im Begriff aufgehen, d.h. naiv (in Sprache) sichtbar werden, sondern bedarf des negativ dialektischen Verfahrens.

Der Zerfall wiederum entsteht durch die Dynamisierung eines Denkens, das dank des dialektischen Verfahrens aus seinen falschen, weil notwendig unvollständigen Verdinglichungen herausgezerrt wird, die dazu führen, das es als autarkes *Fürsich* aufgefasst wird anstatt als Vermitteltes. Deshalb auch zeigt begriffliche Widersprüchlichkeit nicht etwa ein Unzureichendes der methodischen oder theoretischen Mittel, sondern die widersprüchliche Konstitution der Gegenstände, weshalb Adorno anführen kann, „[d]ie aporetischen Begriffe der Philosophie [s*ei*en] Male des objektiv, nicht bloß vom Denken Ungelöste[n]“ (ND, 156).⁵ Das führt jedoch gleichzeitig auch dazu, einzusehen, dass der Versuchung einer Auflösung

⁵ Dass die Gegenstände notwendigerweise widersprüchlich sind, rührt daher, dass sie immer zu sein trachten, was sie zugleich notgedrungen nicht sind. In seiner Vorlesung zu negativer Dialektik betont Adorno, dass es sich um dieselbe Widersprüchlichkeit handelt, die auch die Gesellschaft kennzeichnet. Das hat seinen Grund darin, dass der Widerspruch vom Vollzug identifizierenden Denkens herrührt, das begründet ist „in dem Prinzip der Identität: in dem immanenten Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich

der Widersprüche in Hegelscher positiver Negation zu widerstehen ist. Denn „[d]ass die Negation der Negation die Positivität sei, kann nur verfechten, wer Positivität, als Allbegrifflichkeit, schon im Ausgang präsupponiert“ (ND, 162), wer also m.a.W. die Identität, die es eigentlich erst auszuweisen gälte, a priori immer schon gesetzt hat, und sei es implizit. Stattdessen ist es an „[d]ialektische[r] Erkenntnis [...], der Inadäquanz von Gedanke und Sache nachzugehen; sie an der Sache zu erfahren“ (ND, 156). Das meint jedoch gleichzeitig auch, dass der Widerspruch nicht einfach immer schon vorhanden ist, sich nicht unmittelbar gibt, sondern selbst der subjektiven Vermittlung bedarf. In der Tat stellt Adorno fest, und vielleicht liegt auch das moralische Moment von Dialektik schon hier angezeigt, dass

[d]er dialektische Widerspruch [...] nicht schlechthin [,ist'], sondern [...] seine Intention – sein subjektives Moment – daran [hat], dass er das [*Leiden der Menschen*] nicht sich ausreden lässt; in [...] [ihrer Intention] geht Dialektik aufs Verschiedene. Philosophisch bleibt die dialektische Bewegung als Selbstkritik der Philosophie. (ND, 156)⁶

3. Nichtidentisches und das Denken in Konstellationen

Da weiter oben schon eine erste Definition des Nichtidentischen zumindest umrissen worden ist, soll es hier nur noch einmal darum gehen, diesen für das adornitische Denken zentralen Begriff ein wenig strukturierter darzustellen. In der Tat ist es für Adorno wesentlich, dass alles, „[w]as ist, [...] mehr [*ist*]“, als es ist“ (ND, 164). Dieses ‚Mehr‘ nun ist nicht hinzugefügt, sondern dem Gegenstand „immanent“ (ND, 164), da es der jeweils singuläre Überschuss ist, den Denken (verstanden als das vernünftige Verfahren, das Gegenstände mit Begriffen identifiziert) nicht begrifflich fassen kann. In dieser Hinsicht spricht Adorno vom Nichtidentischen als der „eigene[n] Identität der Sache gegen ihre Identifikation“ (ND, 164). Das bedeutet jedoch gleichzeitig im Umkehrschluss auch, dass vom Standpunkt

gleichzumachen und in seinen Herrschaftsbereich hineinzuziehen“ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., S. 21.

⁶ Zum Unterschied der Position Adornos mit der Hegelschen Konzeption sei auch dieses Zitat angeführt, das noch einmal verdeutlicht, in welchem Maße das (negativ) dialektische Denken immer gleichzeitig auch moralisch ist: „Während fraglos die Konstruktion seines [Hegels] Systems ohne jenes Prinzip [der positiven Negation der Negation] zusammenstürzte, hat Dialektik ihren Erfahrungsgehalt nicht am Prinzip sondern am Widerstand des Anderen gegen die Identität; daher ihre Gewalt. In ihr steckt auch Subjekt, soweit dessen reale Herrschaft die Widersprüche erzeugt, aber diese sind ins Objekt eingesickert. Dialektik rein dem Subjekt zurechnen, den Widerspruch gleichsam durch sich selbst wegschaffen, schafft auch die Dialektik weg, indem sie zur Totalität ausgeweitet wird. Sie entsprang bei Hegel im System, hat aber nicht ihr Maß an ihm.“ (ND, 163)

des begreifenden Verstandes aus notgedrungen das Gegenteil gelten muss, insofern das Nichtidentische sich dem Instrument des Begreifens, dem Begriff, verweigert. Deshalb „[erweist sich d]as Innerste des Gegenstandes [...] als zugleich diesem auswendig“ (ND, 164). Dieser Widerspruch rührt nun daher, dass Denken traditionell Allgemeines und Wesen zusammengedacht hat, wo beide eigentlich zu trennen wären.⁷ Dass beide Termini nicht notwendig zusammenfallen, sondern im Gegenteil sich ausschließen, bzw. in Konflikt miteinander sich befinden können, zeigt sodann ein Denken an, das sich in die Sachen versenkt, um sie in ihrer Eigenart zum Sprechen zu bringen, anstatt sie mit dem Allgemeinen naiv zu verwechseln.⁸

Doch wie kann Nichtidentisches gedacht werden, wenn es eben nicht begrifflich fassbar gemacht werden kann, Denken jedoch notwendigerweise immer begrifflich sein muss? Um Nichtidentisches zu erreichen, es ausdrücken zu können, und somit begrifflich zu enthüllen, macht sich Adorno den Umstand zunutze, dass Sprache „kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen“ (ND, 164) ist. Gegen einen falschen Zwang zur leeren Abstraktion „von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff“, lässt Adorno „sie in Konstellation treten“ (ND, 164). Er macht sich also zunutze, dass Sprache zuallererst Verhältnisse ausdrückt, und nicht einzelne, nebeneinander existierende Begriffe. Dieses Aufzeigen der Verhältnismäßigkeiten eines Sachverhaltes bringt sodann Letzteren ans Tageslicht, auch wenn er selbst nicht direkt begrifflich gefasst werden kann. Daher beschreibt Adorno das Denken in Konstellationen dank der Relationalität von Sprache wie folgt:

Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken. Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte. (ND, 164–165)

Im Gegenteil zu einem traditionellen instrumentellen Denkens, das Sachverhalte lediglich durch Identifizierung angleichen möchte, und sie somit in Wahrheit

⁷ Zu diesem Schluss kommt in der Tat Adorno, wenn er feststellt: „Dahin geleitet denkende Insistenz vorm Einzelnen, als auf dessen Wesen, anstatt auf das Allgemeine, das es vertrete.“ (ND, 164)

⁸ So führt Adorno aus: „Kommunikation mit Anderem kristallisiert sich im Einzelnen, das in seinem Dasein durch sie vermittelt ist.“ (ND, 164)

weniger erkennt, denn vielmehr unter ein ihnen Verschiedenes subsumiert, geht es hierbei also darum, dem unennbaren Einzelnen mittels des sprachlichen Ausdrucks dazu zu verhelfen, Sichtbarkeit zu erlangen, und zwar für sich, und nicht verkrüppelt als einfaches Signum eines Allgemeinen.⁹

Zweiter Teil. Die moralphilosophische Antinomie und ihre Überwindung im Widerspruch.

4. Hinzutretendes und Impuls

In *Negative Dialektik* widmet Adorno bekanntlich sein erstes Modell einer Kritik der Kantischen Freiheitslehre, gegen die er seine eigene Theorie moralischen Handelns ins Feld führt. Er wendet sich somit gegen eine ihm zufolge in der Moderne vorherrschende „Moralkonzeption, die inhaltlich durch die Idee der Gleichheit und formal durch die Struktur von Gesetz und Gewissen bestimmt ist“.¹⁰ In der Tat kritisiert Adorno an der Kantischen Konzeption eines Sittengesetzes dessen „repressiven Aspekt“ (ND, 257). Denn wenn das Subjekt sich dieses Gesetz in Freiheit selbst gibt und sodann aus Freiheit befolgt, dann ist eine in die „Autonomie beigemischte Heteronomie“ (ND, 258) unvermeidlich. Vergeblich ist in der Tat eine Freiheitslehre, die sich in ihrer Ausführung zugleich immer auch wieder kassiert, da „[d]ie Nötigung, die laut Kant vom kategorischen Imperativ ausgeht, [...] der Freiheit [*widerspricht*], die in ihm als ihrer obersten Bestimmung sich zusammenfassen soll“ (ND, 258). So konstatiert Adorno bezüglich der formalen Kantischen Lehre, dass

⁹ Natürlich kann ‚für sich‘ hier nicht meinen, dass das Nichtidentische keine Beziehung zu Allgemeinem unterhalte, sondern lediglich, dass nur ein solches Denken in Konstellationen es erschließen kann als das, was es ist. Siehe auch folgendes Zitat Adornos zum Verhältnis des Nichtidentischen und des Begriffs: „Jene Supposition [das alles Geist wäre] ist nicht zu retten. Wohl aber transzendiert das in keinen vorgedachten Zusammenhang Auflösliche als Nichtidentisches von sich aus seine Verslossenheit. Es kommuniziert mit dem, wovon der Begriff es trennte. Opak ist es nur für den Totalitätsanspruch der Identität; seinem Druck widersteht es. Als solches jedoch sucht es nach dem Laut. Durch die Sprache löst es sich aus dem Bann seiner Selbstheit. Was am Nichtidentischen nicht in seinem Begriff sich definieren lässt, übersteigt sein Einzeldasein, in das es erst in der Polarität zum Begriff, auf diesen hinstarrend, sich zusammenzieht. Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist und was seine veranstaltete, eingefrorene Identität mit sich ihm vorenthält. Zu sich gelangt es erst in seiner Entäußerung, nicht in seiner Verhärtung [...]“ (ND, 165).

¹⁰ Menke, Christoph: „Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II“, in: Honneth, A. und Menke, C. (Hrsg.), *Klassiker Auslegen: Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 151–168.

[d]ie Antinomik der Kantischen Freiheitslehre [...] darin sich [*zuspitzt*], dass ihr das Sittengesetz unmittelbar für vernünftig gilt und für nicht vernünftig; vernünftig, weil es sich auf reine logische Vernunft ohne Inhalt reduziert; nicht vernünftig, weil es in seiner Gegebenheit zu akzeptieren, nicht weiter zu analysieren sei [...]. (ND, 258)

So schlägt schlussendlich die Freiheitslehre Kants in ihr repressives Gegenteil um und „Ratio wird zur irrationalen Autorität“ (ND, 258).

Ein weiteres Problem der Kantischen Konzeption ist darüber hinaus der Umstand, dass sich diese Lehre nicht so sehr auf das Problem der moralischen Praxis bezieht, als vielmehr auf das sittliche Gesetz, dass aber wiederum die praktische Anwendung des letzteren nicht so durchschaubar ist, wie Kant es unterstellt¹¹. Das hat zwar einerseits den Vorteil, dass Kant nicht in Versuchung gerät, positive Handlungsanweisungen zu formulieren¹², führt aber andererseits zu einer „Entgegenständlichung“, welche schlussendlich in eine Moral der simplen und alleinigen „Kontemplation“ (ND, 235) mündet, die im Hinblick auf moralische Handlungen sich als nutzlos erweist, da der Sprung von der Vernunft in die Welt versperrt bleibt.¹³ So fasst denn auch Menke zusammen: „Wird die Vernunft allein als Vermögen der Gesetzgebung verstanden, dann kann sie [...] nicht das Vermögen zur moralischen Entscheidung und Handlung umfassen“.¹⁴

Gegen diese moralphilosophische Konzeption führt Adorno nun seine eigene Theorie an, die auf einem Vermittelnden fußt, das er „das Hinzutretende“ nennt. Dieses ist für ihn dasjenige Moment, das zu einer (moralischen) Handlung erst führt. In der Tat gehört es nach Adorno zur menschlichen Freiheit, dank eines „Ruck[s]“ neue „Kausalkette[n]“ (ND, 226) anzustoßen. Dieser Ruck nun ist das *Hinzutretende*, das die „philosophische Tradition wieder nur als Bewusstsein“ (ND, 226) versteht. Wenn das jedoch der Fall wäre, so wäre nicht einsichtig, warum eben das *Hinzutretende* nun den Sprung aus der Vernunft heraus schaffen kann, den diese vorher nicht vollbringen konnte.¹⁵ Im Gegensatz zu der traditionellen

¹¹ Hierzu auch Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010 [1963], S. 233ff., und Menke: *Modell 1, art. cit.*

¹² Hierzu schreibt Adorno: „Während er keine positive Kasuistik des zu Tuenden an die Hand gibt, verhindert er human den Missbrauch inhaltlich-qualitativer Differenzen zugunsten des Privilegs und der Ideologie.“ (ND, 235)

¹³ In diesem Zusammenhang stellt Adorno fest: „Die Kritik der praktischen Vernunft bewegt sich im Verblendungszusammenhang. Ihr schon dient Geist als Surrogat der Handlung, die da nichts sein soll, als der schiere Geist.“ (ND, 236)

¹⁴ Menke: *Modell 1, art. cit.*

¹⁵ Völlig zu Recht weist Menke auch darauf hin, dass das ‚Hinzutretende‘ nicht als ‚Motiv‘ zu interpretieren ist, dient es doch gerade dazu, auf eben dieses in der Moralkonzeption nicht zurückgreifen zu müssen. *Ibid.*

Auffassung begreift Adorno das *Hinzutretende* als einen „Impuls“, der, obwohl dem Bewusstsein nicht äußerlich, sich doch in diesem nicht erschöpft, sondern zugleich, „intramental und somatisch in eins“, auch ein Somatisches besitzt. Dergestalt „treibt [er] über die Bewusstseinssphäre hinaus, der er doch auch angehört“ (ND, 227-228). Er ist somit rationalistisch und empiristisch zugleich, und überwindet diese Gegensätze dadurch. So schreibt auch Menke als Erläuterung des *Hinzutretenden*:

Entgegen dieser Zerreißung in zwei unverbundene Elemente (die im Gegensatz von Rationalismus und Empirismus zum Ausdruck kommen), soll der Impulsbegriff mit-hin auf den Punkt hinweisen, an dem in allem Handeln und Wollen der Gegensatz von Freiheit und Natur (,immer schon') berwunden, ja, das ‚Phantasma [...] einer Ver-shnung von Geist und Natur' (227) walten muss, damit Handeln und Wollen über-haupt möglich sind.¹⁶

In diesem Zitat scheint durch, dass das *Hinzutretende* als die objektive Konstitu-tion im Subjekt verstanden werden muss.¹⁷ Mit anderen Worten, es ist das Objektive im Subjekt, dass die subjektive Sphäre sowohl übersteigt, als auch fundiert. Für das *Hinzutretende* gilt, was Adorno zur *Empfindung* ausführt:

Die Empfindung, crux aller Erkenntnistheorie, wird erst von dieser, im Widerspruch zu ihrer eigenen vollen Beschaffenheit, welche doch die Rechtsquelle der Erkenntnis sein soll, in eine Tatsache des Bewusstseins uminterpretiert. Keine Empfindung ohne somatisches Moment. Insofern ist ihr Begriff, gegenüber dem, was er angeblich subsumiert, dem Verlangen eines autarkischen Zusammenhangs aller Stufen der Erkenntnis zuliebe verbogen. (ND, 193)

5. Von der Möglichkeit einer Sphäre des autonom Moralischen

Der so gefasste Begriff des Hinzutretenden erlaubt es nun Adorno, die Vermittlung von Subjektivem und Objektivem in der Problemstellung der Moral anders zu erwägen, als es Kant getan hat. Moralische Praxis bedarf auch nach Adorno des fortschrittlichsten „theoretischen Bewusstseins“ (ND, 228), soll sie nicht in Blindheit, d.h. in Gewalt umschlagen.¹⁸ Aber sie

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Hierzu s.a. Kern, Andrea: „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien I“, in Honneth und Menke, *Klassiker Auslegen, op.cit.*, S. 49–69.

¹⁸ In der Tat kann nur Theorie gewährleisten, dass die Handlung nicht in blinde, und somit gewalt-tätige Handlung umschlägt. Das hat Adorno im Blick, wenn er schreibt: „Wahre Praxis, der Inbegriff

bedarf [*eben*] auch eines Anderen, in Bewusstsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden. Beide Momente werden keineswegs getrennt erfahren; doch hat die philosophische Analyse das Phänomen derart zurechtgestutzt, dass es danach, in der Sprache der Philosophie, gar nicht anders kann ausgedrückt werden, als wie wenn zu Rationalität ein Anderes addiert würde. (ND, 229)

Jedoch hat dieses Andere ein Moment des Eruptiven. Es ist ebenso zwingend, wie es zugleich eine Zäsur darstellt. Im Angesicht des Unerträglichen drängt es sich dem Individuum als leibhaftige Erfahrung auf. Jedoch kann keine positive Norm von diesem Impuls abgeleitet werden, da jene wiederum *en définitive* in autoritäre Unfreiheit umschlüge. Deshalb kann Adorno schreiben: „[w]ahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit“ (ND, 281). Dass der Impuls, vom Objekt gezeitigt, sich aufdrängt, ist Zeichen seiner in der Vermittlung unmittelbar sich offenbarenden Wahrheit. Gleichzeitig deutet er jedoch immer auch die notwendige Fehlbarkeit der Moral an, von der Adorno schreibt:

Im Gegensatz zu seinem Pharisäismus verurteilt das irrationale Moment des Willens alles Moralische prinzipiell zur Fehlbarkeit. Moralische Sicherheit existiert nicht; sie unterstellen wäre bereits unmoralisch, falsche Entlastung des Individuums von dem, was irgend Sittlichkeit heißen dürfte. (ND, 241)

Diesen Nachteil – der zwingend ist, da moralische Sicherheit wiederum eine ungerechte, weil kategoriale, und somit vereinheitlichende Setzung wäre – wiegt auf, dass ein solcher Impulsbegriff das Problem der heteronomen Motivation löst, da dieses ganz im Impuls als „Grund“ der „moralische[n] Erkenntnis“¹⁹ aufgeht. Gleichzeitig ist das moralisch handelnde Subjekt in der Situation insofern autonom, als dass es durch die impulsive Vermittlung seiner objektiven Verdinglichung entledigt ist. Denn es wird dank des Impulses sichergestellt, dass eben keine äußere, allgemeine und somit abstrakte Norm zur Beurteilung der jeweiligen Situation und zur Handlungsentscheidung zugrunde gelegt wird. Anders ausgedrückt kann die drohende Verdinglichung dadurch vermieden werden, dass das Subjekt dank

von Handlungen, welche der Idee von Freiheit genügen, bedarf zwar des vollen theoretischen Bewusstseins. Der Dezisionismus, der die Vernunft im Übergang zur Handlung durchstreicht, liefert diese dem Automatismus der Herrschaft aus: die unreflektierte Freiheit, die er sich anmaßt, wird zum Knecht totaler Unfreiheit.“ (ND, 228)

¹⁹ Menke: *Model 1, art. cit.*

des Hinzutretenden nicht setzend agiert, sondern dem Einzelnen gegenüber der Allgemeinheit den Vorzug gibt. Das meint die Feststellung Menkes, „[s]ich moralisch zu entscheiden, besteh[e] darin, dem Ruf zu folgen, der von einer Situation her an das Subjekt ergeht“.²⁰

Allerdings muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass Menke Adornos Konzeption des Moralischen in die Nähe einer Tugendethik zu rücken scheint.²¹ Dem können wir nicht folgen. In der Tat geht es hier wohl weniger um „die Fähigkeit und die Bereitschaft zur Verwirklichung sittlicher Werte in Gesinnung und Haltung“²², als vielmehr um eine praktische Philosophie, in welcher das Gelingen moralischer Handlungen wesentlich davon abhängt, ob der Agent gewissermaßen in subjektiver ‚Entdinglichung‘ in der Lage ist, seine Subjektivität kritisch reflektierend zu erkennen. Während eine Tugendlehre gleichzeitig eine spezifische Prädisposition zur Bedingung macht (der Tugendhafte muss gleichzeitig um das Gute wissen und es wollen), die folglich nicht alle haben können, hat Adorno immer wieder betont, dass er dem von Kant in *Was ist Aufklärung?* formulierten aufklärerischen Gedanken folgt, wonach alle Menschen vernünftig seien, und es nurmehr auf das Bestreben jedes Einzelnen ankomme, seine Unmündigkeit abzuschütteln. Somit geht es hier folglich weniger um Tugend, als vielmehr um Kritik.

6. Leiden, das Hinzutretende in moralischer Hinsicht

Vom Somatischen in der Erkenntnis ist im Hinblick auf das ‚Hinzutretende‘ schon die Rede gewesen. Hierzu gehört nun auch das Leid. In der Tat kann man letzteres

²⁰ Menke: *Model 1, art. cit.* In der Tat fügt Menke hier, in Anlehnung an Adornos Ausführungen aus *Probleme der Moralphilosophie, op. cit.*, hinzu: „So ist die ‚Einschränkung des Gefühls der Souveränität‘ des Subjekts die ‚Bedingung des Moralischen selber““. So wird gleichzeitig verständlich, wieso Adorno in dieser Vorlesung auf dem „Nicht-sich-selber-Setzen“ (*Ibid.*, S. 251) als dem heute noch möglichen Moralischen beharrt, und was dies aus theoretischer Sicht bedeutet.

²¹ Cf. Menke: *Model 1, art. cit.* „In der damit angezielten konstitutiven Verknüpfung von Vernunft und Natur, Mentalem und Somatischem gleicht Adornos Begriff des Impulses gegenwärtigen Theorien, die [...] im Rückgriff auf Motive des Aristotelischen Tugendbegriffs auch für die moralische Erkenntnis den ‚Vorrang des Objekts‘ (Adorno) geltend machen.“

²² So lautet die Definition von Tugend in den Moral- und Wertlehren des zwanzigsten Jahrhunderts, zusammengefasst im Artikel „Tugend“, in: Regenbogen, Arnim und Meyer, Uwe: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner, Hamburg 2013, S. 675-676. Der Eintrag zeigt des Weiteren anschaulich, welche Bedeutungsveränderungen der Begriff im Laufe der Geschichte durchwandert hat, wobei im Zusammenhang mit unserer Problemstellung zu betonen ist, dass die Tugend doch im Allgemeinen eine persönliche Disposition zur guten Lebensführung ausweist, deren Vorteil sich darin ausdrückt, dass das Gemeinwohl von der Verhaltensäußerung des tugendhaften Einzelnen profitiert. Somit scheint uns der Begriff der Tugend eine Normativität zumindest zu implizieren, die Adorno in der Problematisierung des Hinzutretenden gerade ob der durch sie evozierten Heteronomie zu umgehen trachtet.

verstehen als das moralisch Hinzutretende in seiner gesellschaftlichen Dimension. So spricht Adorno in diesem Zusammenhang davon, dass „[d]as leibhafte Moment [...] der Erkenntnis [*anmeldet*], dass Leiden nicht sein, dass es anders werden solle“ (ND, 203). Das Leiden überbringt somit in seiner Anklage auch die utopische Verheißung eines versöhnten Zustands, in welchem es nicht mehr wäre. Das zielt immer auf die Totalität in Form der Gesellschaft. So stellt Adorno unmissverständlich fest:

Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist, steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der er dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Einsamkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird. (ND, 203)

Eine solche Aufhebung des Leids beinhaltet notwendig eine kritische Theorie, die in negativer Dialektik das Nichtidentische von der ihm angetanen Gewalt erlöst, und ihm sein Recht zuteil werden lässt. Das schwingt mit, wenn Adorno schreibt,

[e]ine solche Einrichtung [*der Gesellschaft*] hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens. Sie ist das Interesse aller, nachgerade einzig durch eine sich selbst und jedem Lebenden durchsichtige Solidarität zu verwirklichen. (ND, 204)

So wird deutlich, dass die praktische Philosophie Adornos in ihrem Anspruch nie lediglich partikular sein kann. Dies ist ein Ergebnis nicht so sehr ihrer Negativität, denn vielmehr ihrer grundsätzlichen Dialektik. Denn das Zentrum einer solchen Philosophie bildet demzufolge der Anspruch, die dialektischen Vermittlungen, in denen sich ihre einzelnen Elemente bedingen, denkend nachzuvollziehen, ohne dass dabei jemals einfach eingehalten werden könnte.²³

²³ Zur Veranschaulichung der Bedeutung dieser Feststellung kann das Ergebnis herangezogen werden, zu dem F. Freyenhagen in seiner Arbeit zur praktischen Philosophie Adornos gelangt. Freyenhagen schlägt vor, dass drei Faktoren für ein weniger falsches Leben durch Widerstand vonnöten wären: « critical reflection », « a sense of fallibility and modesty », und « the identification [*sic.*] and solidarity with others » Freyenhagen, Fabian: *Adorno's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. 175. So leicht das erste Kriterium eingesehen werden kann, so schwierig erscheinen uns die beiden anderen. Grundsätzlich scheint es nämlich auch hier wieder, als wäre es Adorno nicht so sehr um Tugend zu tun, als vielmehr um den dialektischen Moment des *Nicht-sich-selber-Setzens* (Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, *op. cit.*, S. 251). Ebenso handelt es sich weniger um eine *identification*, ein im Zusammenhang mit der adornitischen Philosophie im Übrigen mehr als problematischer Terminus, selbst wenn er hier im Zusammenhang mit der leidenden Kreatur verwendet wird, als vielmehr um ein mimetisches Erkennen. Das Problem scheint somit

Dritter Teil. Von der Hoffnung auf Richtiges im Falschen.

7. Das notwendige Moment der Freiheit im Falschen

Eine solche Dialektik hat Auswirkungen auf das Denken von Freiheit. Denn auch das Problem der Freiheit muss im Widerspruch zweier ineinander vermittelter Entitäten gedacht werden, den Individuen einerseits und der Gesellschaft andererseits. Deshalb ist es Adorno zufolge auch ein klassischer Fehler, Freiheit einzig vom Subjekt her zu denken, das darüber hinaus noch als von der Gesellschaft abgespalten betrachtet wird. Dabei wird nämlich nicht berücksichtigt, dass

[d]as vermeintlich ansichseiende Subjekt [...] in sich vermittelt [ist] durch das, wovon es sich scheidet, den Zusammenhang aller Subjekte. Durch die Vermittlung wird es selber das, was es seinem Freiheitsbewusstsein nach nicht sein will, heteronom. Auch wo Unfreiheit positiv unterstellt wird, sucht man ihre Bedingungen, als solche einer immanent geschlossenen psychischen Kausalität, in dem abgespaltenen Individuum auf, das wesentlich kein derart Abgespaltenes ist. (ND, 213)

Freiheit ist demgegenüber auch kein Zustand, der, einmal erreicht, fortbesteht. Das unterschläge, dass Freiheit in sich antinomisch ist, Freiheit immer Unfreiheit mit sich führt.²⁴ Trotzdem ist die Idee der Freiheit notwendig, weil sie die „Integration der Gesellschaft, die den Subjekten widerfährt, als wäre sie unwiderstehlich“ (ND, 215) als eben eine solche entlarvt. Zugleich besteht hier auch eine Gefahr, denn die gesellschaftliche Integration wirkt auch auf den „Charakter oder Wille[n]“, das potentielle Organ der Freiheit“ (ND, 216), um ihn zu einem Herrschaftsinstrument zu formen. Das verlangt nach einer Kritik des Agens von Freiheit. Deshalb braucht es eine kritische Theorie, denn

zu sein, dass Freyenhagen die moralische Situation in nicht-dialektischer Weise denkt. Deshalb vermag sein Ansatz nicht, die dialektische Dynamik auszudrücken, die auf das Subjekt wirkt, und die in moralischer Hinsicht eine Attitüde der nicht-Setzung verlangt. Dabei ist es ebendiese dialektische Dynamik in der Erfahrung, die ein ebenso konkretes wie universelles Moment hervorruft, und somit das moralische Erkennen einer Situation erst ermöglicht. J. Butler wiederum hat in ihrer Analyse der notwendigerweise aporetischen moralischen Handlung die gegenseitige dialektische Bedingtheit der situativen Bestimmungen treffend erläutert. Ihr zufolge führt erst diese Bedingtheit dazu, dass kein begriffliches Moment endgültig gesetzt werden kann, ohne dass dadurch ebendieses Moment in Unwahrheit umschläge (Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, S. 145). Dieser Umstand begründet die notwendige Unsicherheit des moralischen Moments.

²⁴ Schon alleine in der Feststellung: „Die Souveränität des Gedankens, der vermöge seiner Freiheit auf sich als auf sein Subjekt sich zurückwendet, zeitigt auch den Begriff Unfreiheit. Beides ist kein einfacher Gegensatz sondern ineinander.“ (ND, 219)

Identität des Selbst und Selbstentfremdung begleiten einander von Anbeginn; darum ist der Begriff Selbstentfremdung schlecht romantisch. Bedingung von Freiheit, ist Identität unmittelbar zugleich das Prinzip des Determinismus. Wille ist soweit, wie die Menschen sich zum Charakter objektivieren. (ND, 216)

Das zeigt an, dass eine Theorie der Freiheit zwingend auch die Rücksichtnahme auf die Vermittlung von Subjekt und Objekt beinhaltet.²⁵ Nun ist festzustellen, dass die Gesellschaft aufgrund ihrer instrumentellen Identifizierung keine freie ist. Daher wäre das Moment der Möglichkeit von Freiheit im Individuum zu verorten, auch wenn zuvor dessen heteronome Ableitung aus objektiver Gesellschaft eingesehen worden ist.²⁶ Trotzdem bleibt festzustellen:

Das principium individuationis ist [...] keineswegs das metaphysisch Letzte und Unabänderliche, und darum auch nicht die Freiheit; diese vielmehr Moment im doppelten Sinn: nicht isolierbar sondern verflochten, und einstweilen stets nur ein Augenblick von Spontaneität, geschichtlicher Knotenpunkt, verstellt unter den gegenwärtigen Bedingungen. (ND, 218)

Das Individuum ist also nur insofern Träger der Möglichkeit von Freiheit, als dass es sich in theoretischer Reflexion zumindest negativ vom gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang befreien kann; gleichzeitig entdeckt es sich dadurch als von der Gesellschaft Produziertes, und somit als Agent der Unfreiheit insofern, als

²⁵ So stellt Adorno im Hinblick auf die traditionelle Philosophie fest: „Eskamotiert wird a priori die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Spontaneität schon durch die Methode ausgeschlossen [...]“ (ND, 216). Und weiter unten schreibt er: „So wenig ist das Subjekt die ‚Sphäre absoluter Ursprünge‘, als die es sich philosophiert; noch die Bestimmungen, kraft deren es seine Souveränität sich zuspricht, bedürfen immer auch dessen, was ihrem Selbstverständnis nach bloß ihrer bedürfen soll. Über das am Ich Entscheidende, seine Selbstständigkeit und Autonomie kann nur geurteilt werden im Verhältnis zu seiner Andersheit, zum Nichtich. Ob Autonomie sei oder nicht, hängt ab von ihrem Widersacher und Widerspruch, dem Objekt, das dem Subjekt Autonomie gewährt oder verweigert; losgelöst davon ist Autonomie fiktiv.“ (ND, 222)

²⁶ So schreibt Adorno: „Die Antinomie zwischen der Determination des Individuums und der ihr kontradiktorischen gesellschaftlichen Verantwortung ist kein falscher Gebrauch der Begriffe sondern real, die moralische Gestalt der Unversöhnlichkeit von Allgemeinem und Besonderem.“ (ND, 261) Zu der Feststellung, das Moment der Freiheit läge heute trotz Allem im Individuum, passt im Übrigen auch, was Adorno in seiner Vorlesung *Zur Lehre der Geschichte und der Freiheit* ausführt, nämlich dass das Kantische Diktum des radikal bösen freien Menschen umzudrehen sei, weil „noch keine Welt hergestellt ist, in der sie nicht mehr radikal böse zu sein brauchten und in der infolgedessen also die Unfreiheit, in deren Bann sie selber sind, gebrochen wäre.“ Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006 [1964/1965], S. 280.

dass es an der Identifizierung im gesellschaftlichen Zusammenhang teilhat.²⁷ Das schwingt in dem berühmten Diktum aus den *Minima Moralia* mit, es gebe „kein richtiges Leben im falschen“.²⁸ Wenn dieser Satz auch vordergründig auf die gewordene Unmöglichkeit des Wohnens in bürgerlicher Innerlichkeit bezogen ist, findet sich hier nichtsdestoweniger zugleich ein Rat, der analog in den moralphilosophischen Überlegungen aufzeigbar ist, wenn Adorno darauf drängt, man solle das Verhältnis zu den Gütern aufheben, so dass es in einem Zustand der Schwebelage verweile.²⁹ In der Tat zeigt dies an, worin Adorno in der modernen Gesellschaft die einzig mögliche Form von Freiheit verortet, nämlich darin, „dass das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde“.³⁰

8. Widerstand als praktische bestimmte Negation

Das Moment der Freiheit residiert somit heute zuvorderst im in bestimmter Negation begründeten, d.h. sich nicht selbst positiv setzenden Widerstand, und kann daher als ein *Ablehnen des Mitmachens* bezeichnet werden.³¹ Das wird Adorno nicht müde zu unterstreichen. So stellt er zum Beispiel in *Negative Dialektik* fest,

[f]rei wäre erst, wer keinen Alternativen sich beugen müsste, und im Bestehenden ist es eine Spur von Freiheit, ihnen sich zu verweigern. Freiheit meint Kritik und

²⁷ In einem anderen, weil vordergründig epistemologischen Kontext, der jedoch auch die ethische Sphäre notgedrungen bedingt, schwingt diese fein verwobene Dialektik in der Feststellung mit, der Gedanke, der aus Freiheit auf sich selbst reflektiert, sei gerade in dieser Bewegung Beweis seiner identifizierenden Unfreiheit (cf. ND, 219). Das dem so ist und dies des Weiteren auch für die ethische Fragestellung zureicht, zeigen die Gedanken Adornos zum Ende seiner Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, op. cit., S. 370 an.

²⁸ Adorno: *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003 [1951], S. 43.

²⁹ So stellt Adorno fest: „[d]as beste Verhalten all dem [zeitgenössischen Design] gegenüber scheint noch ein unverbindliches, suspendiertes“ *Ibid.*

³⁰ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., S. 249.

³¹ Cf. *Ibid.* In der Tat vermag nur ein solcher Widerstand der bestimmten Negation einerseits den gesellschaftlichen Bann zu durchbrechen, und andererseits zu verhindern, dass eine kodifizierte Moral des abstrakten Rigorismus' blind befolgt würde, was die moralische Handlung zwangsläufig wieder ins Unrecht stürzte. Auch wenn hier nicht in gebührender Weise darauf eingegangen werden kann, beinhaltet eine solche, auf bestimmter Negation beruhende moralische Handlung nie nur die Kritik der Umstände, sondern immer zugleich auch eine kritische Reflexion auf die gesellschaftliche Bedingtheit des moralischen Subjekts. Hierzu cf. *Ibid.*, S. 248–251. Nur dies ermöglicht schlussendlich das für die moralische Handlung notwendige „Nicht-sich-selber-Setzen“ (*Ibid.*, S. 251) des moralischen Subjekts.

Veränderung der Situationen, nicht deren Bestätigung durch Entscheidung inmitten ihres Zwangsgefüges. (ND, 225-226, Anm.)³²

Doch so einleuchtend diese Feststellung scheinen mag, wirft sie zugleich die Frage auf, wonach sich die Negation, so bestimmt sie sein mag, zu richten habe? Diese Frage nach dem „Moment des Übergangs von dem richtigen Bewusstsein zu dem richtigen Handeln“³³ ist insofern auch immer diejenige nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis.³⁴

Adorno beantwortet dieses Problem mit der Tätigkeit des Hinzutretenden. Hierin berührt die in der bestimmten Negation sich artikulierende Freiheit mit dem der Vernunft inhärenten somatischen moralischen Impuls, der ihr bedeutet, wogegen sie sich in Widerstand zu äußern hat. Dieser Impuls ist es gleichzeitig auch, der anzeigt, in welchen Situationen es sich um Freiheit, und nicht etwa um unzulänglich durchschaute Unfreiheit handelt. Nicht von ungefähr erinnert denn auch Adornos nachfolgende Schilderung an die Erfahrung des *Hinzutretenden* als Ablehnung in einem *So soll es nicht sein*, wenn er schreibt,

[k]onkret [würde] Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese. Soviel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten. Freiheit selbst aber ist derart mit der Unfreiheit verfilzt, dass sie von dieser nicht bloß inhibiert wird, sondern sie zur Bedingung ihres eigenen Begriffs hat. So wenig wie irgendetwas anderer einzelner, ist dieser als Absolutes auszusondern. (ND, 262)

So ist Freiheit als Widerstand denn „einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob“ (ND, 230), m.a.W. zu einer erneuten Setzung von Identischem über Nichtidentisches, und somit zur Unfreiheit.³⁵ Eine solche Freiheit im Widerstand gegen die konkreten Formen der Unterdrückung eröffnet dadurch eine metaphysische Dimension, die

³² Diese Definition von Freiheit verweist natürlich auf den § 100 „Sur leau“, der den zweiten Teil der *Minima Moralia* beschließt, und in dem sowohl der utopische Gehalt, wie auch die in ihm angelegte Radikalität des Adornoschen Freiheitsbegriffs durchscheinen (cf. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., S. 179). Für eine ausführlichere Besprechung dieses Stücks, cf. z. B. Düttmann, Alexander Garcia: *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos ‚Minima Moralia‘*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, S. 59–62.

³³ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., S. 166.

³⁴ Zu diesem Problem in moralphilosophischer Hinsicht, cf. *Ibid.*, und insbesondere die 11. Vorlesung vom 4.7.1963, S. 164–179.

³⁵ Das bedeutet freilich auch, dass es zwar einerseits keinen abschließenden Begriff der Freiheit geben kann, sie aber zugleich unablässig in der bestimmten Negation zu formulieren ist, der notwendigerweise eine Kritik sowohl der gesellschaftlichen Verhältnisse einerseits, als auch der in ihnen befindlichen Individuen andererseits beizufügen ist. Das hat Adorno im Sinn, wenn er feststellt,

der falschen Identifizierung deshalb zu entgehen vermag, weil sie sich subjektiv eben gerade nicht mehr selbst absolut setzt. Dies ermöglicht es sodann, einzusehen, dass eine solche Moralvorstellung zugleich eine metaphysische im Sinne negativer Dialektik ist.³⁶ So kommt es nicht von ungefähr, dass Adornos metaphysische Überlegungen, die den letzten Teil von *Negative Dialektik* bilden, mit dem neuen kategorischen Imperativ, „daß Auschwitz sich nicht wiederhole“ (ND, 358), einsetzen. Hierbei handelt es sich wohl in moralischer Weise um *die metaphysische Erfahrung unserer Zeit*, und ihr ist nur gerecht zu werden, indem die Identifikation negativ dialektisch überwunden wird, während das Nichtidentische so zu seinem Recht kommt. Das ermöglicht eine neue Art von Metaphysik, von der Adorno erklärt:

Das Absolute jedoch, wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging. Ohne Identitätsthese ist Dialektik nicht das Ganze; dann aber auch keine Kardinalsünde, sie in einem dialektischen Schritt zu verlassen. Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, dass sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung. (ND, 398)

9. Reflexive Subjektivität und das befreite Ganze im Einzelnen

Die angestellten moralphilosophischen Betrachtungen zeigen an, dass es Adorno zufolge unabdingbar ist, einen Begriff von Subjektivität zu formulieren, der durch seine Reflexion, welche auch die Berücksichtigung der hier vorgestellten Gedanken einschließt, imstande ist, sich von der unterdrückenden gesellschaftlichen Bedingtheit freizumachen. Im Licht dieser Forderung wird auch das vordergründig paradoxe Zitat Adornos begreiflich, wonach „[i]m Kern des Subjekts [...] die objektiven Bedingungen [*wohnen*], die es um der Unbedingtheit seiner Herrschaft willen verleugnen muss und die deren eigene sind. Ihrer müsste das Subjekt sich entäußern. Voraussetzung seiner Identität ist das Ende des Identitätszwangs“ (ND, 277). Dass nur des Subjekts ‚Identität‘ mit seinem ‚Identitätszwang‘ aufräumen kann, meint hier, dass ihm das kritische Verfahren negativer Dialektik im Vollzug seine wirkliche Konstitution offenbart, und so das Subjekt sozusagen zu sich selbst

dass „[d]ie Frage nach der Freiheit [...] kein Ja oder Nein sondern Theorie [*erheischt*], die wie über die bestehende Gesellschaft so über die bestehende Individualität sich erhebt.“ (ND, 279)

³⁶ Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass das Folgende u.E. auch zu erklären vermag, warum die moralische Erfahrung immer zugleich eine metaphysische ist, insofern in ihrer Einzigartigkeit dem Subjekt das wahrhaft Absolute durchsichtig wird. Bezüglich der metaphysischen Erfahrung, cf. ND, 366ff.

führt, was zugleich natürlich nicht im Sinne eines essentiellen Entfremdungskonzept zu verstehen ist.

Einzig dergestalt kann nach Adorno die identifizierende Verdinglichung überwunden werden, um sodann den bislang erstarrten Momenten ihre eigentliche Dynamik wiederzugeben. So stellt Adorno denn auch in seiner *Vorlesung zur Negativen Dialektik* fest:

Je mehr die Autonomie von Subjektivität kritisch sich einschränkt, sich ihrer als eines Vermittelten bewusst wird, desto bündiger die Verpflichtung, den Objekten jenen Vorrang zu lassen, der dem Gedanken das an Festigkeit einbringt, was er nicht in sich hat, dessen er bedarf, und ohne das nicht einmal jene Dynamik wäre, mit welcher Dialektik das Feste auflöst.³⁷

Bis dahin gründet der übermächtige objektive gesellschaftliche Zwang in einem Subjekt, das sich naiv zum Herrscher über die Welt aufschwingt, während es in Wahrheit als bloße Handpuppe einem blinden Objektiven gehorcht.

Dagegen soll das Verfahren einer negativen Dialektik dazu dienen, die einzelnen Gegenstände *aufzuschließen* und zum Sprechen zu bringen, anstatt sie dumpf in identifizierenden Begriffen verschwinden zu lassen. Legt man nämlich die Idee der Konstellation zugrunde, nach der die Gegenstände in ihrer Vermittlung begrifflich erfassbar sind, dann bedeutet das im Umkehrschluss auch, dass jeder Gegenstand eben dank dieser Vermittlung über sich hinaus auf das Ganze weist, dass durch ihn somit in seiner Wirklichkeit zu fassen ist. Das hat Adorno im Sinn, wenn er erklärt:

Inhaltlich als universale Vermittlung eines jeglichen Phänomens durch die gesellschaftliche Totalität, welche der Philosophie zur reinen Subjektivität sich verkehrt, steckt Allgemeines in jedem Besonderen. Jedoch die philosophische Erfahrung hat dies Allgemeine nicht, oder bloß abstrakt, und ist darum zum Ausgang vom Besonderen verhalten, ohne doch zu vergessen, was sie nicht hat, aber weiß.³⁸

Wenn aber das Allgemeine in jedem Besonderen (und als nicht beschädigtes auch nur im Besonderen) aufzufinden ist, dann gilt das auch für die *wahre*, d.h. die der kritischen Reflexion entsprungene Subjektivität, die ihre Vermittlung in der Konstellation des Objektiven in ihr Verständnis von sich aufgenommen hat. Sie wird somit zum Zeichen eines partikularen Allgemeinen, im Stande, über sich hi-

³⁷ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, S. 248.

³⁸ *Ibid.*, S. 252.

naus zum Anderen zu zeigen. In Wahrheit schließen erst die moralischen Impulse einer solchen Allgemeinheit, so individuell sie dem naiven Blick auch erscheinen mögen, die Totalität mit ein.

Dr. Pierre Buhlmann ist assoziierter Wissenschaftler der Forschungsgruppe TRANSMIS/Erraphis (Universität Toulouse-Jean Jaurès). Er arbeitet zum Problem der Subjektivitätskonstitution in der ersten Generation der Frankfurter Schule und dem französischen Poststrukturalismus.

VARIA

**“PREKÄRES POTENTIAL”
ISABELL LOREY: DIE REGIERUNG
DER PREKÄREN**

PHILIPP SPERNER, LAURIN LORENZ, MARLENE RADL,
LUDWIG FELHOFER, THOMAS OYSMÜLLER,
CHARLOTTE BOMERT

In ihrem schmalen Band “Die Regierung der Prekären” knüpft Isabell Lorey an gegenwärtige Debatten um den Begriff der Prekarität und den des Prekariats an. Dabei geht es ihr vor allem um die sozialphilosophische Dimension des Prekären, in dem sie einerseits die Grundlage der Regierung moderner Subjekte, zum anderen aber auch das Potential für politischen Widerstand erkennt.

Prekarität ist für Lorey keineswegs auf die gegenwärtig verbreitete Bedeutung im Sinne eines unsicheren Arbeitsverhältnisses beschränkt. Vielmehr versteht sie das Prekäre als grundlegende, nicht-hintergehbare Dimension des Lebens im Allgemeinen und somit als Basis für neue Formen der Gemeinschaftlichkeit. Sie beginnt dabei mit dem Entwurf eigener theoretischer Grundlagen, um im Anschluss daran eine Analyse der gegenwärtigen Funktionsweise des Kapitalismus zu liefern. Dabei bezieht sie sich auf Begrifflichkeiten verschiedenster Theorietraditionen. Lorey argumentiert, dass die Reproduktion gesellschaftlicher Machtstrukturen gegenwärtig durch eine Strategie stetiger Verunsicherung sichergestellt wird. Die Individuen sind der Regierung somit gerade in ihrer und durch ihre Prekarität unterworfen. Gleichzeitig jedoch, und das ist Loreys zentrale Wende, bietet die Prekarisierung auch die Möglichkeit zu einer neuen Form des Politischen. Diese würde das Subjekt gerade in seiner Prekarität zum Ausgangspunkt widerständigen Handelns und strategischer Zusammenschlüsse machen. Im letzten Teil des Buches führt Lorey diese Überlegungen zu einer Diskussion konkreter politischer

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.9>

© 2021 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Praxis zusammen und erörtert, inwiefern verschiedene Formen der Prekarität die Basis für gemeinsame Formen des Widerständigen bieten können. Grundlage ihrer Argumentation stellt dabei die Unterscheidung von drei Dimensionen des Prekären dar, die sie insbesondere unter Bezugnahme auf Judith Butler und Michel Foucault entwickelt. Ausgangspunkt dieser Dreiteilung ist die Annahme einer existentiellen Abhängigkeit des Individuums. Dieses grundlegende Prekärsein ist das, was alle Individuen teilen, d.h. es ist das, was allen gemeinsam ist, aber gleichzeitig auch das, was sie von anderen separiert. Die Verletzlichkeit der Individuen, die sich in ihrem grundsätzlichen Prekärsein ausdrückt, ist nie gleich verteilt, sondern immer bereits in gesellschaftliche Hierarchien eingebunden. Diese hierarchisierte Differenzierung, die dem Prekärsein nicht nachgeordnet ist, sondern immer schon gleichzeitig mit diesem auftritt, bezeichnet Lorey als Prekarität. Im Unterschied zu den beiden vorangegangenen Dimensionen, die die sozialontologische Verfasstheit des Individuums beschreiben, analysiert Lorey mit dem Begriff der gouvernementalen Prekarisierung gegenwärtige Formen der Gemeinschaft und ihre historische Genese. Diese dritte Dimension des Prekären ist laut Lorey eng mit der Entwicklung einer spezifischen Weise des Regierens verbunden, die Individuen zunehmend selbst für die Absicherung ihres (Über-)Lebens verantwortlich macht und ihnen gleichzeitig die damit verbundenen Risiken überträgt. Wurden die negativen Folgen dieser zunehmenden Übertragung von Risiko und Verantwortlichkeit zunächst externalisiert bzw. auf die gesellschaftlichen Ränder verlagert, prägt die Prekarisierung laut Lorey inzwischen die Gesellschaft als Ganzes. Zugleich bedeute dies jedoch weder das Ende gesellschaftlicher Ungleichheit noch, dass alle Individuen gleichermaßen von den Folgen der Prekarisierung betroffen seien.

Neben diesem philosophischen Grundgerüst des Prekären führt Lorey eine Reihe weiterer Denker*innen ein, um die aktuelle Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft zu erfassen. Dabei knüpft sie häufig in eklektischer Weise an ideengeschichtlich aufgeladene Begriffe an, die sie unter anderen von Hobbes, Castel, Arendt, Marx, Deleuze, Spinoza und Virno übernimmt. Weder diskutiert sie diese Begriffe ausführlich, noch positioniert sie sich selbst eindeutig zu ihnen. Dennoch ist eine solche theoretische Diskussion auch kaum das Anliegen des Buches, vielmehr geht es ihr um das Aufzeigen neuer politischer Handlungsräume. Antworten auf die Frage nach neuen gemeinschaftlichen Praxen zieht sie aus den aktuellen Kämpfen um (Sorge-)Arbeit, wie aus jenen der spanischen Gruppe *precarias a la deriva*. Indem sie politische Handlungen betont, in denen spinozistische „Gemeinbegriffe“ hergestellt werden sollen, wird politische Praxis der Theoriebildung vorgezogen. Dies wirkt verwunderlich, gerade weil sie am Anfang ihres Buches noch die von allen geteilte Gleichheit einer „nichthintergehbare[n] Gefährdetheit“

(S. 26) betont und somit eine intelligible Vorstellung des menschlichen Seins über die materielle Erfahrung stellt. Eine Vermittlung dieser beiden erkenntnistheoretischen Positionen wäre jedoch dringend notwendig, um hieran anknüpfende Fragen beantworten zu können: Wie können „Gemeinbegriffe“ konkret gebildet werden und wie können diese vermittelt werden? Werden sie diskursiv hergestellt und welchen Stellenwert hat dann Körperlichkeit?

Die utopische Reichweite ihres politischen Anliegens bleibt uneindeutig und scheint gegen Ende des Werkes stark eingeschränkt: Ist Widerständigkeit auf das Aufzeigen minimaler Praktiken und Veränderungen begrenzt oder geht es um das grundlegende Auflösen von Herrschafts- und Prekaritätsverhältnissen? Eher klingt Ersteres durch, was als sehr kleiner, erster Schritt in Richtung der Entwicklung neuer Sozialitäten gelesen werden kann. Die Möglichkeit zu solchen Schritten identifiziert sie in der virtuos-performativen Struktur der neuen Lebens- und Arbeitsverhältnisse, die zu einer Transformation der Beziehung von öffentlicher und privater Sphäre drängen. Öffentlichkeit wird aber nicht automatisch zu einem politischen Raum. Das Potential läge vielmehr darin, diese neue Form der Öffentlichkeit als politische zu gestalten.

Erkennt Lorey im Neoliberalismus die Tendenz, dass sich der Staat zunehmend über Unsicherheit stabilisiert, kann gefragt werden, ob sich diese Entwicklung in den letzten Jahren revidierte. Denn aktuell lässt sich ein Umschlag von der neoliberalen Erzählung rund um strikter Selbstverantwortung und postulierter Leistungsgerechtigkeit hin zu einem autoritären Staatsbild feststellen: Es wird vermehrt die Forderung nach einem Staat laut, der für die Sicherheit seiner Bürger*innen sowohl nach Innen wie nach Außen sorgen soll. Die zunehmende Prekarisierung von Lebens- und Arbeitsverhältnissen verschränkt sich nun mit einem zugespitzten Sicherheitsdiskurs im Inneren zu einer neuen Form autoritärer Staatlichkeit, die durch eine restriktive Asylpolitik die Prekarität bestimmter Personengruppen in extremer Geschwindigkeit vorantreibt. Es scheint, als hätte die „Stimme der Prekären“ einen autoritären Ton angeschlagen. Diese Diagnose folgt aus Loreys Analyse keinesfalls zwingend, könnte aber den Zusammenschluss der prekarierten Subjekte in unterschiedlichsten Lebenssituationen und die Forderung, neue politische Räume einzunehmen, unterstreichen.

LOREY, Isabell. *Die Regierung der Prekären*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2012 [ISBN 978-3-85132-669-7]

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. IX / NO. 2 / 2019

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1,

www.karolinum.cz

Praha 2021

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)