

Froideur et subjectivité bourgeoise : sur la condition de possibilité d'Auschwitz dans la philosophie de Theodor W. Adorno

Jean-Philippe Lagacé, *Université Laval*

Présentation

Lorsqu'en 1963, Hannah Arendt consent à couvrir le procès d'Adolf Eichmann, cerveau de la logistique entourant l'application de la « Solution finale », elle prévoit y croiser l'incarnation même du sadisme et de la perversité. Il eût d'ailleurs été fort réconfortant de croire qu'Eichmann n'était qu'un monstre. Mais la réalité qu'elle y découvre s'avère tout autre et la glace d'effroi. Loin d'être l'animal barbare et sanguinaire que ses détracteurs se sont efforcés de dépeindre, Eichmann lui apparaît comme épouvantablement normal : un bureaucrate médiocre sans imagination qui faisait son travail et obéissait aux ordres de ses supérieurs. Pour Arendt, cette normalité s'avère d'autant plus terrifiante qu'elle suppose l'existence d'un « nouveau type de criminel, tout *hostis humani generis* qu'il soit, [qui] commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il a fait le mal¹ ». Éprouvant pareillement la frayeur arendtienne, il nous faut dès lors poser l'interrogation suivante : si le mal d'Auschwitz brille de par son effroyable banalité, comment peut-on expliquer que l'humanité ait consenti aussi aveuglément à l'horreur, à l'innommable ? Quels sont les mécanismes qui ont rendu l'homme commun, dont Eichmann n'était que la simple représentation, capable de telles atrocités ?

Selon nous, il est possible de trouver le fragment d'une réponse à cette question, aussi lourde de sens soit-elle, dans l'œuvre de Theodor W. Adorno. Le théoricien de l'École de Francfort nous indique effectivement que la condition de possibilité du massacre administré est à trouver au fondement même de la subjectivité bourgeoise², dans ce qui singularise la prédisposition morale du sujet de la modernité. Cet attribut spécifique ancré au cœur du sujet bourgeois, qui contribue à la fois à l'émergence de l'horreur et à sa perpétuation, Adorno le qualifie comme étant la froideur. Or, qu'entend-il par froideur, en quoi cette dernière s'inscrit-elle comme principe premier de la subjectivité bourgeoise et de quelle manière explique-t-elle l'avènement d'Auschwitz ? Tel sera l'objet de notre entreprise. Pour ce faire, nous adopterons une démarche en trois temps. En premier lieu, nous tâcherons d'esquisser une définition du concept adornien de froideur en le situant d'abord dans les termes de l'indifférence morale et en l'appréhendant ensuite dans l'optique du dérèglement cathexique. D'autre part, nous chercherons à élucider le lien qui unit la froideur à la subjectivité bourgeoise par l'examen de la critique rationaliste de la compassion. Puis ultimement, nous tenterons d'éclaircir comment, aux yeux d'Adorno, la froideur a pu rendre possible la mise en œuvre de la Solution finale.

1. L'indifférence mutuelle comme prémisse de la théorisation morale

Les allusions les plus significatives du concept de froideur chez Adorno sont à trouver dans un essai qu'il rédige en 1966 intitulé *Éduquer après Auschwitz*. Les revendications de l'auteur s'expriment de manière catégorique dès la toute première phrase de l'écrit : « Exiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation³ ». Éduquer à une réflexion critique sur soi de telle sorte que l'horreur ne se répète jamais plus, penser et agir de façon à ce que rien de semblable n'arrive, voilà le nouveau mot d'ordre de la réflexion philosophique. Pour ce faire, c'est vers les persécuteurs et non plus vers les victimes qu'il convient de porter le regard nous dit Adorno. Se dresser contre l'atrocité d'Auschwitz et contre sa potentielle répétition suppose, en ce sens, l'identification des mécanismes d'oppression subjectifs et objectifs qui ont rendu le crime possible. Il nous faut donc voir que l'analyse de la froideur de la subjectivité bourgeoise s'inscrit précisément dans le sillage de cette entreprise pour comprendre comment la capacité de résistance a pu être à ce point paralysée durant les événements de la Shoah.

C'est dans sa critique du fétichisme technologique, soit du processus par lequel la technique acquiert une existence propre et voile les fins proprement humaines, qu'Adorno introduit pour la première fois l'idée de froideur. Selon lui, la relation actuelle des Hommes à la technique suppose « quelque chose d'exagéré, d'irrationnel, de pathogène⁴ ». Ceux-ci semblent effectivement avoir tendance à considérer la technique, soit l'ensemble des moyens visant la conservation de l'espèce humaine, comme une fin en soi, comme possédant sa force propre. L'appréhendant telle la chose elle-même plutôt que tel un dispositif au service des finalités humaines, ils en viennent à l'ériger au rang de critère de vérité et à oublier *de facto* qu'elle constitue le prolongement même du bras de l'Homme. La technique, autrement dit, apparaît fétichisée dans la mesure où la

fin qu'elle poursuit, l'amélioration des conditions de vie humaines, s'avère occultée et détachée de la conscience du sujet. Dès lors, ces gens qui fétichisent la technique, au regard d'Adorno, constituent « des êtres parfaitement froids, obligés de nier radicalement la possibilité d'aimer, et de retirer au départ leur amour aux autres individus avant même qu'il ne s'épanouisse⁵ ». Inaptes à toute forme de considération affective à l'égard d'autrui, la seule possibilité d'aimer qui subsiste en eux ne pourrait être investie que par des objets, des machines en tant que telles. On le remarque, la froideur, dans l'optique adornienne, désigne ainsi une absence de sensibilité humaine, plus spécifiquement une incapacité d'aimer l'autre. Mais loin de revêtir un sens moralisateur ou sentimental, cette inclination à ne point être capable d'amour renvoie surtout ici à un type de rapport à autrui qui est défectueux sur le plan libidinal. Effectivement, pour Adorno, l'amour induit de façon nécessaire une identification à l'autre qui génère un affect positif, à savoir une considération à son égard et à ce qui lui advient. Inversement, l'incapacité d'aimer suppose une inaptitude à s'identifier à autrui et, par le fait même, un désintéressement complet envers sa personne. La froideur doit donc être appréhendée comme une manière de penser les rapports humains dans les termes d'une indifférence mutuelle. L'incidence cataclysmique d'une telle impassibilité envers l'autre s'avère manifeste comme nous l'indique ces propos d'Adorno : « [si les hommes] n'avaient pas été profondément indifférents à l'égard de ce qui arrive à tous les autres [...] Auschwitz n'aurait pas été possible, les hommes ne l'auraient pas accepté⁶ ». Plus généralement, il faut constater que c'est alors la genèse du mal elle-même qui s'exprime dans les dispositions narcissiques du sujet.

Cette indifférence mutuelle, Adorno la définit littéralement comme un « trait anthropologique fondamental⁷ », soit tel un élément constitutif de la disposition psychique de l'Homme moderne⁸. Ancrée au plus profond du caractère de tous les individus, cette absence de sensibilité fait du sujet de la société capitaliste avancée un être foncièrement égoïste ne se souciant que de lui-même et qui, dans l'optique de la satisfaction de ses besoins, s'avère à même de déconsidérer autrui pour parvenir à ses fins. Ce sombre constat, qui à certains égards n'est pas sans rappeler la figure hobbesienne de l'Homme à l'état de nature, tend à remettre radicalement en cause le postulat aristotélicien quant à la finalité naturelle et morale de la vie sociale. De fait, pour Adorno, il en découle que la collectivité, dans sa forme actuelle, ne se fonde pas sur l'attirance et l'attraction réciproques mais plutôt sur la poursuite individuelle de ses intérêts propres aux dépens des autres. Le « suivisme », c'est-à-dire l'attitude de conformité systématique des sujets à l'autorité découlant de la froideur, que l'on a établie comme condition de possibilité même d'Auschwitz, ne constitue donc, pour Adorno, qu'une affaire d'intérêt : « La froideur de la monade sociale, du concurrent dans son isolement, n'était que l'indifférence envers le destin des autres, ce qui explique que furent peu nombreux ceux qui réagirent⁹ ». Si les masses se sont tuées sous la terreur, c'est à cause de cette loi générale de l'indifférence mutuelle, selon laquelle tous perçoivent leur avantage propre avant celui des autres et cherchent conséquemment à ne pas s'exposer au risque pour autrui.

Mais comment expliquer l'émergence d'un tel *ethos* ? Comment la froideur a-t-elle pu s'inscrire aussi diamétralement au cœur de la subjectivité bourgeoise ? À l'instar de J.M. Bernstein, il nous faut avancer que l'indifférence mutuelle, dans la perspective adornienne, est transmise à la théorie morale bourgeoise par la survenance de la rationalité instrumentale dans les structures d'inférence matérielle qui définissaient auparavant les liens empiriques entre les individus¹⁰. De manière à cerner la portée de cette crise de l'instrumentalisation de la Raison et de son incidence sur la théorisation morale, il convient de se rapporter préalablement à la thèse que Max Horkheimer, ami et collaborateur d'Adorno, développe dans *Éclipse de la Raison* en 1949.

Dans cet ouvrage, l'auteur défend la distinction wébérienne classique entre deux types de rationalités : la raison objective, entendue comme la rationalité en fonction des valeurs (*Wertrationalität*) et la raison subjective ou instrumentale, soit la rationalité en fonction des fins (*Zweckrationalität*). La première est définie comme une rationalité dite normative en ce qu'elle expose dans quelle mesure l'existence des hommes est raisonnable. Indissolublement liée à la découverte du vrai, la reconnaissance du beau, du bon et du juste, elle octroie à l'humain la liberté de décider si les actions sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ou si, inversement, elles mènent à la déraison, à l'aberration. *A contrario*, la raison instrumentale se trouve plutôt à être de nature téléologique. Renvoyant à une logique obéissant strictement au calcul et à la volonté d'efficacité, elle cherche à harmoniser les moyens pour atteindre certaines fins indépendamment de toute considération quant à la valeur de ces finalités. La thèse d'Horkheimer consiste alors à montrer que la raison instrumentale a graduellement pris la place de la raison objective au cours de l'Histoire en vertu de sa plus grande capacité à exprimer l'universalité¹¹. Évoquant la fin de l'action comme allant de soi, la raison instrumentale se voit attribuer une portée universelle puisqu'elle semble demeurer indépendante des intérêts particuliers et des contingences. La rationalité objective, par opposition, se voit plutôt affectée d'un caractère mythique et d'autant moins universel que les valeurs sur

lesquelles elle se fonde semblent revêtir le même caractère irrationnel que les émotions, les traditions et les préférences. L'*Aufklärung* en viendra d'ailleurs à associer cette dernière au raisonnement préphilosophique, faisant ainsi de la raison comprise comme instrument et modalité de calcul le nouveau socle des critères de vérité. Or, c'est dans ce passage de la rationalité objective à la rationalité instrumentale qu'Horkheimer et Adorno décèlent la source de l'autodestruction de la raison. Ils soutiennent qu'en se défaisant de son caractère normatif, la raison se trouve paradoxalement à basculer dans l'irrationalisme, laissant le champ libre aux opinions personnelles et à la résurgence du mythe. Cessant d'aspirer à la reconnaissance du vrai, du bon et du juste pour devenir socialement neutre, elle peut désormais se mettre au service d'une éthique calculatrice, celle de la maîtrise de la nature, de cet « Autre » de la subjectivité.

Par conséquent, sous l'influence de ce processus d'instrumentalisation accrue de la raison au fil de l'Histoire, il faut voir que les théories morales modernes, en l'occurrence celles de penseurs rationalistes comme Kant et Spinoza, ont fait du désintéressement de l'autre la condition même de la moralité et de la justice. En fondant l'idée de norme morale sur la présupposition de l'absence d'intérêt, sur ce qu'on qualifie aujourd'hui de pluralisme, et en lui donnant pour fonction de corriger l'intérêt particulier, elles ont condamné les pratiques morales et politiques à promouvoir la froideur comme seule position éthique légitime¹². De fait, la moralité rationnelle, en tant qu'elle implique la subordination de l'inclination personnelle au bien universel de la norme morale, transmet secrètement l'idée que les autres individus ne peuvent être considérés singulièrement dans la délibération morale. Kant notamment, dans sa volonté de fonder une morale *a priori* et dont les préceptes pourraient s'imposer à tous les individus de manière universelle, doit vraisemblablement consentir à une certaine forme de désintéressement de l'« Autre ». Car comme l'explique Adorno, l'exigence d'objectivité et d'universalité ne pourrait être remplie sans la neutralisation préalable de l'hétérogénéité et de la multiplicité : « le concept d'universalité [est] d'abord extrait de la pluralité des sujets, et ensuite [il] gagne son autonomie en devenant l'objectivité logique de la raison en laquelle disparaissent tous les sujets individuels¹³ ». La délibération morale, dans sa prétention à l'universalité, suppose effectivement que les sujets soient neutralisés en un matériau, une unité interchangeable, une grandeur mathématique que l'on dispose de force en équation. Si elle met bel et bien l'accent sur le calcul de l'existence des autres, il faut comprendre que cette modalité de calcul implique néanmoins de réduire le sujet à une valeur abstraite et suppose, par le fait même, de le déconsidérer comme être singulier. La moralité rationnelle, en tant qu'elle repose sur une telle réduction du donné à une unité quantifiable, ne saurait alors se comprendre que tel le corollaire du développement d'un « sens de l'identique¹⁴ » dans la société de masse comme le dirait Walter Benjamin, sens qui ne pourrait émerger sans l'éruption concomitante d'une altération psychoaffective, soit d'une désensibilisation du sujet à l'égard du sort de l'autre. La froideur universelle doit, dans ce cadre, être considérée simultanément comme cause et symptôme du déploiement de la réflexion morale sur le modèle de la raison instrumentale. D'où l'intuition d'Adorno selon laquelle « [la tendance à l'indifférence] va de pair avec celle de la civilisation¹⁵ » et rend du coup complexe la prise de conscience des conditions qui ont rendu la barbarie possible.

2. Du dérèglement narcissique de la cathexis

De manière à rendre aussi exhaustif que possible notre examen de la froideur adornienne et à cerner la portée du concept dans son intégralité, il est nécessaire de nous pencher sur une notion clé qu'Adorno mobilise dans son essai *Opinion – illusion – société* rédigé en 1949, soit l'idée de *cathexis*. Au cœur de cet écrit gît la présupposition de l'auteur quant à l'intrication du cognitif et de l'affect, soit la croyance selon laquelle toute connaissance est nécessairement conditionnée par le désir, le besoin et l'humeur. La *cathexis*, du grec *kathexo* qui signifie « occuper », désigne, dans la littérature psychanalytique, la traduction du concept freudien de *Besetzung* qui évoque une charge ou un investissement d'énergie. Lorsqu'Adorno use de cette notion, il cherche à rendre compte d'un moment fondamental de l'activité cognitive, celui de « l'investissement de l'objet au sein du processus réflexif¹⁶ ». Loin de n'être qu'un vulgaire principe psychologique, cette *cathexis* est, dans l'optique adornienne, d'une importance capitale pour la pensée. Elle constitue de fait, « la condition [même] de sa vérité¹⁷ ». Adorno entend par là que l'investissement affectif dans l'objet nous permet de distinguer entre ce qui, dans ce dernier, peut être apprécié intransitivement, expérimenté dans sa non-identité¹⁸ ou son unicité et ce qui peut être saisi transitivement, soit de manière médiata, prédicative et conceptuelle. En ce sens, sans préoccupation ou investissement affectif à l'égard de l'objet de notre attention cognitive, l'auteur prétend qu'il advient une forme d'aveuglement dans la capacité de différencier l'essentiel de l'inessentiel de la chose. Percevoir une chose ne représente alors pas un processus mécanique similaire à un mouvement de caméra ou à la

mise au point de l'objectif. Bien au contraire, ce qui semble particulièrement troublant dans le regard mécanique de la caméra, comme le souligne Bernstein, c'est précisément l'apparente indifférence de cette dernière à l'égard de son objet¹⁹. La *cathexis*, soit l'investissement affectif dans l'objet, se présente plutôt, dans l'optique adornienne, comme le corollaire psychologique actif chez le sujet de l'impact sensible de l'objet. C'est pourquoi Adorno l'identifie essentiellement au principe hégélien de liberté vis-à-vis de l'objet. Effectivement, la *cathexis* se révèle comme une forme d'investissement dans l'objet qui ne cherche pas à dominer ou subsumer, mais à interroger et découvrir. Elle rend compte d'une opposition à l'appropriation de la chose, de l'effort suprême pour l'atteindre en reconnaissant sa liberté et en la manifestant telle qu'elle est. Cette propriété de la *cathexis* amène d'ailleurs Adorno à la considérer comme une forme primitive d'amour²⁰. Et si tel est le cas, il lui semble dès lors que toute connaissance qui saisit correctement la complexité d'objets, d'évènements et d'états singuliers ne peut inévitablement être qu'une connaissance guidée par une considération aimante à l'égard de l'objet. L'amour, pour le dire autrement, est quelque chose d'immédiat qui va à contresens des relations essentiellement médiatisées.

Cependant, Adorno signale que la possibilité d'une telle connaissance aimante de l'objet semble avoir été niée du fait du processus historique ayant mené à l'autodestruction de la Raison et son instrumentalisation. Il faut effectivement comprendre que l'émergence de la raison instrumentale s'accompagne par l'établissement d'un nouveau type de rapport entre le sujet et l'objet : l'identité. Situé aux fondements mêmes de l'acte cognitif, ce principe doit être compris comme le fait d'identifier une chose à un concept. Ainsi peut-on concevoir l'identité comme la réduction de ce qu'est une chose à ce qu'elle possède de commun avec d'autres. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. Pour Horkheimer et Adorno, cette pensée qui subsume les choses singulières sous des concepts universels et calcule le monde dans la perspective de son unité systématique constitue le moyen socio-historique par lequel le sujet a su renverser la domination de la nature sur l'homme en une domination de l'homme sur la nature. Pourquoi ? Parce que, comme le laissent entendre les auteurs de la *Dialectique de la raison*, « l'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu²¹ ». La volonté de la raison de ramener l'inconnu au connu par l'intermédiaire du concept naît effectivement de sa crainte primitive à l'égard de cet « Autre », la nature. De manière à garantir son autoconservation, le sujet réalise l'identification des forces naturelles chaotiques qui le menacent en les soumettant aux déterminations de ses représentations abstraites. Ainsi réduits à l'unité, les éléments de la nature autrefois diffuse peuvent servir à la préservation de son identité à soi. Mais ce faisant, il appert que la raison opère la destruction de la nature dans le sujet. Puisqu'en identifiant à elle-même ce qui n'est pas elle, il en découle la création d'un espace de pure subjectivité où la nature a été arrachée et l'inconnu, l'irréductible, le non-identique n'existent plus. Dans cette perspective, la raison cesse alors d'être un organe de vérité et se mue en un chaînon intermédiaire entre l'unité du sujet et le concept qui ampute la chose de ses particularités, de son unicité. Et l'on comprend désormais que si l'homme identifie les choses, c'est essentiellement dans le but de les identifier à lui-même et d'assurer sa propre identité.

Conséquemment, il semble selon la perspective adornienne que la *cathexis*, des suites du triomphe de cette pensée identifiante et du sacrifice concomitant de l'« Autre » en soi, subit une dénaturation majeure. Alors qu'elle supposait autrefois l'investissement affectif du sujet dans un objet, elle s'exprime dorénavant dans un rapport cognitif où le transfert de l'affect est dirigé non plus vers l'objet mais vers le sujet lui-même. La *cathexis* devient autrement dit tributaire du repli sur soi du sujet, de l'hypertrophie de sa volonté d'autoconservation qui la rend narcissiquement constituée. Elle signifie la liberté non plus « pour » l'objet mais « à partir » de cet objet. Résultat : elle cesse de manifester la chose telle qu'elle est et se mue en une entreprise d'appropriation qui se contente de voir en l'objet la pure réflexion du sujet. La connaissance instrumentale est la forme universalisée de ce dérèglement narcissique de la *cathexis* objectale. Ce qui a lieu dans le mouvement d'instrumentalisation du cognitif, c'est précisément la limitation et le repositionnement de l'investissement affectif vers le soi. Et lorsque ce processus se voit appliqué dans le contexte pratique, il émerge, nous dit Adorno, une déficience sous-jacente de considération à l'égard de l'objet dans sa singularité. Or, cette indifférence matérielle *a priori* envers l'objet, cette froideur, s'avère être l'analogie affectif précis de l'indifférence du simple concept à l'égard de ce qui est subsumé sous ses déterminations universelles. Que ce soit de l'Homme envers la chose ou du concept envers le sujet, il s'agit là de la même indifférence quoiqu'inscrite sous des formes différentes, soit matérielle ou logique. Cela nous amène donc à croire que la froideur, au sens adornien du terme, en tant qu'elle se présente comme le dérèglement narcissique de la *cathexis*, doit être entendue comme l'inscription matérielle de l'indifférence

logique. Nous semble-il effectivement qu'il faille *de facto* l'entendre, pour récupérer l'expression d'Heidegger, comme le *Stimmung*, soit l'humeur même de la pensée identifiante dans sa forme bourgeoise.

3. La critique bourgeoise de la pitié et de la compassion

S'il nous a été possible jusqu'ici de parvenir à définir la froideur comme une insensibilité produite par la dérivation de l'investissement affectif de l'objet vers soi, il apparaît maintenant nécessaire de nous interroger sur sa signification morale, soit sur ce qui permet d'en faire le fondement même de la subjectivité bourgeoise. La thèse qui appréhende la froideur telle le reflet de l'indifférence logique au sein des conditions d'existence matérielles trouve sa forme la plus achevée dans la *Dialectique de la Raison* qu'Adorno rédige de concert avec Max Horkheimer. Elle s'y présente essentiellement sous la forme d'une réflexion autour de la critique que développe la culture bourgeoise à l'égard de la pitié et de la compassion. Il faut alors voir que ce n'est qu'à la lumière de ce rapport qui lie la froideur à l'abrogation du sentiment compassionnel dans la délibération morale que l'on peut saisir le caractère intimement bourgeois de l'indifférence à l'autre. De fait, pour Adorno, c'est la manière par laquelle la compassion est éradiquée qui révèle le mieux la froideur de la moralité bourgeoise et par extension, celle du sujet en partie forgé par cette moralité.

Les germes d'une telle critique de la pitié, nous disent les penseurs de Francfort, sont à trouver autant chez les penseurs rationalistes tels Spinoza et Kant que chez Nietzsche. Effectivement, tous manifestent une profonde méfiance quant à la capacité humaine de s'identifier à la souffrance des autres. Dans son *Éthique*, Spinoza écrit que « la Pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la Raison, est en elle-même mauvaise et inutile²² ». Car, seule la Raison peut nous permettre de faire quelque chose que nous sachions avec certitude être bien. Similairement, Kant, selon Adorno, désigne la compassion comme une certaine mollesse qui ne posséderait pas la dignité de la vertu²³. Mais encore pousse-t-il la condamnation à son paroxysme en faisant de la susceptibilité à la compassion un phénomène analogue à la maladie qui se transmet d'Homme à Homme : « En effet, quand un autre souffre et que je me laisse atteindre par sa douleur sans pouvoir cependant y porter remède, nous sommes deux à souffrir, alors même que le mal ne concerne proprement qu'une seule personne²⁴ ». Dans la perspective kantienne, la compassion produit deux instances de souffrance alors qu'il ne s'y en trouvait qu'une au départ. Ainsi, on ne pourrait souhaiter faire du bien par commisération dans la mesure où accroître le degré de souffrance dans le monde ne pourrait constituer un devoir. L'instance rationnelle de l'Homme étant le gage de la dignité humaine, aucune valeur morale ne saurait être prescrite par le partage de la souffrance. Nietzsche abonde lui aussi dans un sens similaire, bien que pour des raisons fort différentes des philosophes rationalistes, lorsqu'il appréhende la compassion comme une contagion affective, soit telle une propagation malade de la misère²⁵. Entendue dans l'optique de sa négativité vitale, l'attitude compassionnelle ne peut représenter qu'une stricte déperdition de la vitalité qui amplifie la douleur et le tourment au lieu de les guérir. Affirmer la positivité de cette fuite hors de soi ne pourrait que sceller le sort de l'Homme à son incapacité de trouver en lui-même sa raison d'être. D'où ces mots que Nietzsche grave en lettres de feu dans son *Zarathoustra* : « Tant il y a de justice et de compassion, tant il y a de faiblesse !²⁶ »

La froideur émerge alors de ce refus catégorique de la compassion, soit comme le désir de renforcer une vertu, soit comme la projection consciente du caractère infini de la souffrance qui échappe à la volonté de contrôle. Puisque l'attitude compassionnelle ne guide pas ou ne prépare pas nécessairement l'agir, elle semble à la fois menacer la dignité qui réside dans l'action rationnelle et nous enfoncer plus que jamais dans un état autodestructeur. C'est pourquoi, comme le souligne Bernstein, la froideur, dans l'optique adornienne, s'inscrit comme la condition nécessaire pour survivre moralement dans un monde impitoyable et froid²⁷. Autrement dit, la suppression de la compassion, l'indifférence, garantit la non-contamination de la conscience et certifie un usage pur, inaltéré de la pensée. De là découle que, dans le cadre de la moralité bourgeoise, l'attitude compassionnelle ne saurait constituer une raison légitimement à même de gouverner l'agir moral ; comme si agir sous l'influence d'un sentiment compassionnel exigeait nécessairement d'aller à l'encontre de ce qui est proprement moral. La rationalisation d'une telle croyance s'exprime d'ailleurs de manière particulièrement évidente dans les thèses de Kant et de Descartes. Pour ceux-ci, seul ce sur quoi le sujet détient un entier contrôle peut-être considéré comme sien. Les passions et les émotions, se dérochant plus souvent qu'autrement à la volonté, ne pourraient alors constituer le fondement de l'agir moral dans l'optique où elles ruinent l'autonomie du sujet. Cette idée apparaît pour Adorno la plus perverse en ce qu'elle lie intimement rationalité instrumentale et subjectivité. De fait, il procède des positions kantienne et cartésienne que ce qui ne peut être directement contrôlé et déterminé par le sujet, ce qui ne peut s'avérer intrinsèquement « moi », préfigure automatiquement ce

qui le réduira éventuellement en cendres et le mènera à sa faillite. Résultat, seules les déterminations de la raison instrumentale se font gage de l'autonomie du sujet et se révèlent désirables.

Cette proposition située aux fondements de l'entreprise métaphysique d'excision de la compassion, nous disent Adorno et Horkheimer, se traduit dans le domaine pratique par la négation de la thèse selon laquelle la vie est susceptible de douleur et de souffrance. En ce sens, faut-il voir qu'à la source de la froideur qui caractérise la moralité bourgeoise gît la réticence « [d']identifier l'homme avec le malheur²⁸ », soit de reconnaître à la nature humaine ses vulnérabilités constitutives et sa perpétuelle disposition à la souffrance. Les philosophes rationalistes voient dans l'existence du malheur une infamie. Et bien qu'ils soient sensibles à leur propre impuissance, toujours est-il qu'ils n'admettent point que l'Homme puisse être objet de pitié. Effectivement, si la vie humaine devait être égalée au malheur, la dignité même du sujet ne pourrait en être affectée que de manière permanente. La raison instrumentale leur apparaît dès lors comme l'instance par excellence grâce à laquelle l'élimination de la souffrance peut être achevée. Pour paraphraser Kant, d'après la lecture qu'en fait Adorno, il faut ainsi soumettre toutes les facultés et inclinations au pouvoir de la raison sans quoi les émotions et inclinations domineront l'homme²⁹. Cependant, on doit encore constater que cette éradication de l'affliction par l'institution de la raison comme principe suprême de l'être ne pourrait être pleinement accomplie que si l'on inclut la compassion elle-même dans le processus de destruction. La souffrance doit en ce sens pouvoir devenir un pur objet de l'action rationnelle. Il en découle que la souffrance ne peut être appréhendée que si elle se voit « moralement » perçue, c'est-à-dire perçue dans le prospect, non pas de sa reconnaissance et de son partage, mais de son inéluctable éradication. Dès lors, s'il nous faut considérer la froideur de la subjectivité bourgeoise comme le fruit de cette substitution de la raison instrumentale à la compassion dans la délibération morale, il semble aussi nécessaire de l'appréhender comme un déni systématique de la réceptivité affective qui exprime la neutralisation de la raison. Niant la sensibilité à l'égard de l'objet, la raison refuse *de facto* la possibilité de s'inscrire comme puissance normative. Car, au fur et à mesure que se désengage le rapport qui lie l'activité de penser le monde à celle de répondre au monde, se scelle le sort du sujet condamné à l'impuissance pratique du spectateur et l'obédience aveugle : « Dans leur désespoir, [les ennemis de la compassion] firent l'éloge de la puissance dont ils se désolidarisèrent cependant dans la pratique, chaque fois qu'elle s'offrait à eux³⁰ ». Dans un contexte où bonté et bienfaisance se font péché, où domination et oppression se font vertu, la raison tend conséquemment à reproduire et promouvoir la souffrance même qu'elle cherche à éliminer.

4. La froideur comme condition de possibilité d'Auschwitz

Bien qu'il nous ait été possible de cerner l'origine de même que la portée ontologique du concept de froideur, il apparaît finalement nécessaire d'examiner la forme socio-historique que prend cette indifférence logique et de saisir en quoi cette dernière constitue la condition de possibilité même de l'expérience concentrationnaire. En ce sens, il nous semble principal d'examiner un peu plus en détail ce qu'Adorno entend lorsqu'il déclare que « l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui permit qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée et pas trop nuisible³¹ ».

Au cœur de la réflexion adornienne sur la catastrophe sociale gît le constat selon lequel Auschwitz représente l'incarnation matérielle de la thèse métaphysique de l'identité. L'expérience concentrationnaire ne pourrait ainsi s'inscrire dans la philosophie qu'en tant que corrélat de la dimension meurtrière de la pensée identifiante, cette pensée qui soumet le particulier aux déterminations universalisantes du concept et désavoue par le fait même la prétention du non-identique à l'existence. Le philosophème de la pure identité comme véritable mise à mort trouve effectivement sa forme la plus éloquente dans le phénomène Auschwitz. Comme nous l'indiquent judicieusement ces propos d'Adorno, « dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire³² ». La manipulation méthodique, procédurale et administrative des victimes qui les dépouille de leur particularité sensible devient littéralement la condition préliminaire de leur massacre. Or, faut-il constater, à l'instar d'Adorno, que cette image nous permet de rendre compte du rapport étroit qu'entretient la moralité bourgeoise à l'expérience concentrationnaire. De fait, si le procéduralisme barbare à l'œuvre dans les camps de la mort ne s'avère certes pas en tout point similaire au procéduralisme caractéristique de la moralité de l'*Aufklärung*, il n'en demeure pas moins qu'ils s'appuient tous deux sur une structure d'indifférence analogue, une insensibilité logique de l'universel à l'égard du particulier. Autant pour les tenants de la moralité bourgeoise que pour les SS, l'autre ne saurait être objet de considération car ou bien il ne possède pas les caractéristiques que le sujet croit nécessaires pour être considéré, ou bien lui apparaît-il tout à fait insignifiant du point de vue de son intérêt propre. Agir sur la base d'un principe moral universel ou obéir aveuglément à l'ordre d'exécuter des

milliers d'êtres humains ne se présentent alors, pour Adorno, que telles les résultantes d'une même prédisposition psychoaffective : la froideur, l'indifférence mutuelle qui découle du déploiement généralisé de la rationalité instrumentale. Ce qui a rendu Auschwitz possible, c'est cette insensibilité logique de l'universel à l'égard du particulier et la faculté cognitive qui en résulte : celle permettant au sujet de prendre ses distances et de se poser comme simple spectateur³³. Eichmann, fonctionnaire de la mort zélé et méticuleux, n'a pu orchestrer l'imposant trafic ferroviaire de la déportation mortelle que parce qu'il ne voyait pas les millions de victimes gazées et ne pouvait donner de visage à la mort. Il expliquait d'ailleurs lui-même, lors de son procès, que son estomac se révolta systématiquement à la vue du sang. Cela démontre à quel point l'éloignement psychoaffectif et la réclusion ontologique du sujet à l'abri d'autrui revêtent une importance prépondérante à la conduite efficace de la Solution finale.

De surcroît, la thèse adornienne trouve un écho particulièrement prononcé lorsqu'on constate que cette froideur, cette rudesse et ces vertus stoïques célébrées par Spinoza et Kant se trouvent au cœur même de la rhétorique nazie. En effet, bien que les éthiques spinoziste et kantienne n'aient jamais promu le génocide du peuple juif, on peut néanmoins déceler un appel comparable à l'indifférence et au rejet de la compassion dans un discours que Himmler présente à Posen en 1943 pour préparer psychologiquement les officiers SS à la mise en application de la Solution finale. Bernstein paraphrase le noyau éthique de cette allocution dans les termes suivants :

Each member of the SS, and by extension each German Citizen, will know of a Jew that is an exception to the rule of them as a race of vermin. If we allowed each of us to have their own "good Jew", the extermination of the Jews would not be possible. We must harden ourselves against compassion for the odd, but indefinitely multiple, good Jew. Each member of the SS, and by extension each German citizen, would be revolted and horrified at the piles of bodies which mass extermination requires. You, the SS, have been hardened by experience to be able to stand the sight of heaped corpses and yet remain decent. You must take on this hardness as the necessary means for completing your task. It is terrible, a task which ordinary human compassion would prevent. [...] Your training in coldness prepares you for the act³⁴.

Il nous semble clair dans ces propos de Himmler que ce qui tend à se présenter comme l'obstacle le plus éminent à l'exécution du meurtre administré de milliers d'individus innocents n'est pas tant la moralité bourgeoise que la compassion, l'identification à la souffrance de l'autre. En ce sens, puisque chaque Juif peut être l'objet d'un sentiment compassionnel et faire ainsi avorter l'accomplissement de la Solution finale, toute politique administrative doit nécessairement présupposer l'abstraction des particularités sensibles des êtres à éradiquer et opérer de manière purement mécanique pour être pleinement efficace. Si l'extermination massive des Juifs constitue un acte qui outrepassé les capacités d'un individu doté d'humanité, de la faculté de s'identifier à la souffrance d'autrui, la réussite d'une opération aussi barbare ne pourrait être garantie que par l'abrogation de la compassion. Et anéantir les inclinations compassionnelles des SS suppose dès lors la froideur bourgeoise, c'est-à-dire l'affect de l'indifférence à l'égard de la particularité sensible. Cette froideur est précisément celle qui permet de demeurer méthodique et consciencieux dans le cours du carnage. Pour Adorno, elle permet au sujet qui participe à l'horreur de demeurer bienséant, de ne pas être affecté à la vue du massacre, de répondre des ordres qui lui sont donnés et de perpétuer son agir « comme si ce n'était pas aussi important que ça³⁵ ». Elle s'avère, autrement dit, la condition de possibilité même de ce que Hannah Arendt nommait la « banalité du mal », ce qui rend exécutable la transformation de la négativité du crime en positivité rationnelle du devoir.

Dès lors, si la thèse adornienne interprète la radicalité du phénomène Auschwitz comme le point culminant de l'indifférence logique s'exprimant dans l'absurdité de l'horreur, il faut voir qu'elle insiste particulièrement sur le fait que la catastrophe n'aurait pu se produire sans préparation, soit sans la soumission préalable de la pensée sous le joug de l'identité contraignante. Que ce soit sous les traits d'une moralité rationalisée, d'une rationalité bureaucratique ou de calculs économiques capitalistes, cette pensée identifiante représente le principe ontologique élémentaire rendant possible la froideur en tant que fondement de la subjectivité bourgeoise. Or, doit-on constater qu'Adorno, par la singularité même de cette théorie, tend à remettre en question les commentaires qui cherchent à élucider le génocide nazi par la mise en lumière d'un mal situé ou d'un échec réflexif ponctuel ; comme si le phénomène pouvait être expliqué par l'entremise d'un récit unidirectionnel. Même en s'interrogeant sur ce qui a pu pousser les individus à appliquer la Solution finale, encore apparaît-il impossible d'en arriver à une réponse unique. Ce que la perspective adornienne tend ainsi à montrer, c'est que la

froideur, en tant qu'elle s'inscrit comme partie intégrante de la subjectivité bourgeoise, doit être comprise comme la précondition de tout autre facteur explicatif d'Auschwitz³⁶. Considérons encore l'adresse de Himmler. Il semble clair que ce dernier s'avère lui-même conscient des limitations du simple sentiment antisémite dans la mise en application de la Solution finale. Aucune opération de cette envergure, aussi sauvage et inhumaine soit-elle, ne pourrait être rendue à terme par le simple biais d'un affect haineux. Encore nécessite-t-elle préalablement la suppression des derniers germes d'humanité dans le sujet et suppose-t-elle une véritable froideur universelle pour endiguer l'investissement affectif en autrui. Ce qui apparaît conséquemment nécessaire, c'est de comprendre en quoi les autres facteurs expliquant le meurtre planifié dépendent de la froideur, de la rationalisation de l'expérience et de la subjectivité bourgeoise. La connaissance de ces mécanismes subjectifs, aux yeux d'Adorno, revêt une importance capitale en ce qu'elle seule peut favoriser la résistance contre les conditions qui ont rendu la catastrophe possible : « Si la conscience culturelle était, dans son ensemble, pénétrée de l'idée du caractère pathogène de tendances qui trouvèrent leur compte à Auschwitz, les hommes contrôleraient peut-être mieux de telles tendances³⁷ ». Il faut donc voir que l'élucidation de la froideur ne saurait constituer que le premier pas d'une réflexion critique sur soi qui doit libérer la civilisation de son sommeil dogmatique.

Conclusion

À la lumière de cette analyse, le verdict adornien ne saurait se révéler avec plus d'évidence : l'affect de la froideur, en tant que dérèglement narcissique de la *cathexis* objectale, se dévoile non seulement comme le fondement de la subjectivité bourgeoise mais, par extension, comme la condition psycho-ontologique même qui a rendu l'expérience d'Auschwitz possible. Trouvant l'origine de son énonciation dans la critique bourgeoise de la pitié et de la compassion, cette indifférence mutuelle s'exprime tel le corrélat affectif d'une conceptualité qui cherche à protéger la connaissance morale des vicissitudes de l'expérience contingente. Elle trouve ainsi refuge au sein de la grammaire de la pensée identifiante qui s'exprime dans toute sa radicalité lors de l'application de la Solution finale. Que ce soit sous la forme de la révocation circonspecte de la pitié dans le laïus nazi ou de la célébration guerrière des valeurs stoïques par les SS, elle ne cesse de manifester matériellement l'indifférence logique, l'impassibilité du concept à l'égard de la chose singulière. À la fois source et corrélat de la dimension barbare de la raison instrumentale, la froideur ne pourrait ainsi être réfléchie en-dehors de ce constat qu'Auschwitz traduit de manière pratique le philosophème de la pure identité comme mort, comme anéantissement systématique du non-identique.

Mais si la portée de cette culture de l'identité contraignante s'avère à ce point universelle et que le désenchantement appert généralisé, qu'advient-il de l'effort de distanciation mobilisé par l'intellectuel dans sa recherche de la vérité, dans son effort de réflexion critique ? Témoigne-t-il lui aussi, bien que malgré lui, d'une froideur coupable qui le rend complice de la reproduction de la barbarie d'Auschwitz ? Adorno prend le souci de répondre qu'au contraire, si l'intellectuel manifeste une certaine solidarité collective, c'est bien par cet inviolable isolement qui lui est caractéristique. Car toute participation sociale quelle qu'elle soit ne pourrait signifier rien d'autre que l'acceptation tacite de l'inhumanité. Si l'observateur détaché ne s'avère certes pas moins dépendant de cette dynamique sociale que le participant actif, il demeure que le premier, *a contrario* du second, a conscience de cette liaison et profite alors de la liberté qui résulte de cette connaissance. C'est pourquoi, la froideur, dans le cas de l'intellectuel, s'avère pour ainsi dire affirmée contre son imposition. Sa reconnaissance par celui-ci ne révèle, selon Adorno, qu'un contexte de culpabilité dans lequel les activités de la pensée déploient inévitablement les formes qu'elles cherchent à transfigurer. Le philosophe, en pensant Auschwitz, ne saurait ainsi craindre de reproduire les structures qui ont rendu le mal possible. Puisque c'est précisément par sa froideur, prenant la forme d'une reconnaissance de sa propre culpabilité, que jaillit la possibilité d'un véritable partage de la souffrance humaine, un lieu où le monde peut ultimement trouver le signe de sa considération réelle.

¹ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 443-444.

² Notons que la catégorie « bourgeois » telle qu'employée par Adorno ne s'applique pas strictement à l'union anonyme des propriétaires de moyens de production dans le système capitaliste. Elle évoque aussi plus largement un processus de

Kultur historiquement situé qui, sous l'impulsion de la philosophie de l'*Aufklärung*, a contribué à détacher le monde spirituel et moral de la civilisation en l'érigeant comme domaine de valeurs indépendant et supérieur puis à faire du progrès de la connaissance humaine et technique le gage du progrès moral.

³ Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 1984, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁶ *Ibid.*, p. 216.

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ Notons que la Modernité, dans son acception adornienne, est intimement liée au processus de civilisation circonscrit par l'*Aufklärung*, à entendre au sens le plus large de « pensée en progrès » ; ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationalisme.

⁹ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », p. 216.

¹⁰ J.M., Bernstein, *Adorno : disenchantment and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 400.

¹¹ Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 27.

¹² Bernstein, p. 400.

¹³ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 340.

¹⁴ Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique (version de 1939) », dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 279.

¹⁵ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », p. 216.

¹⁶ Theodor W. Adorno, « Opinion – Illusion – Société », dans *Modèles critiques*, p. 118.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸ Le non-identique dans la philosophie adornienne, bien qu'il ne fasse point état d'une définition formelle, évoque l'individualité singulière de la chose cogitée, le pan de son être qui échappe aux déterminations universelles du concept et sur lequel se fonde son unicité. Mobilisé comme concept limitatif, il ne permet pas de parvenir à une connaissance positive de la chose mais rend plutôt compte des limites de la pensée conceptuelle dans la connaissance de l'objet.

¹⁹ Bernstein, p. 401.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 233.

²¹ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 16.

²² Benedictus de Spinoza, *Éthique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 263, proposition 50.

²³ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 111.

²⁴ Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs II ; Doctrine du droit ; Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 325.

²⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Par-delà bien et mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, Harmattan, 2006, p. 57, aphorisme 30.

²⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Livre de poche, 1963, p. 148.

²⁷ Bernstein, p. 403.

²⁸ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 112.

²⁹ Kant, p. 255.

³⁰ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 112.

³¹ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 216.

³² Adorno, *Dialectique négative*, p. 438.

³³ *Ibid.*, p. 439.

³⁴ Bernstein, p. 409.

³⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 440.

³⁶ Bernstein, p. 411.

³⁷ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 218.