

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Les rôles de Kant et de Hegel dans le diagnostic adornien de la crise de l'expérience des temps modernes

par
Maxime Goulet-Langlois

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maîtres ès Arts (M. A.) en philosophie

4 septembre 2018

© Maxime Goulet-Langlois, 2018

Résumé

L'œuvre entière de T. W. Adorno (1903-1969) pourrait se lire comme une réponse philosophique à un diagnostic particulier, celui d'une crise de l'expérience propre aux temps modernes. Ce mémoire élucide la singularité de ce diagnostic en examinant les rôles ambigus qu'y occupent Friedrich Hegel et Emmanuel Kant. Suivant la mutation des Lumières allemandes de Kant à Adorno, nous montrons comment les trois auteurs tentent chacun de répondre à une crise qui leur est contemporaine en attribuant une place particulière à l'expérience intellectuelle comme garantie de l'autonomie et de la subjectivité. C'est particulièrement la conception kantienne de l'autonomie ainsi que la théorisation hégélienne des rapports entre expérience et subjectivité qu'Adorno, à la fois, critique et reprend à son compte en vue de théoriser la difficulté généralisée pour les individus d'entretenir un rapport non idéologique tant à eux-mêmes qu'aux conditions objectives de la réalité sociale à l'heure du capitalisme tardif. Ce diagnostic adornien n'est pas une célébration nostalgique ou pessimiste, il s'agit d'une étape critique essentielle esquissant les bases d'une subjectivité capable de résister aux forces hétéronomes qui minent l'autodétermination des individus et des collectivités.

Mots-clés : Crise ; expérience ; autonomie ; subjectivité ; Aufklärung ; Adorno; Kant; Hegel.

Abstract

The entire work of T. W. Adorno can be interpreted as a philosophical answer to his singular diagnosis of the crisis of experience in modernity. This thesis sheds light on this diagnosis by examining the ambiguous roles that Friedrich Hegel and Emmanuel Kant play in it. Following the transformation of the German Enlightenment from Kant to Adorno, we show how each of the three philosophers respond to a crisis contemporary to him by making experience a concept that bonds autonomy and subjectivity together. It is especially the Kantian concept of autonomy and the Hegelian concepts of experience and subjectivity that Adorno criticizes and saves in order to theorize the general incapacity of individuals to enter a non-ideological relation with the objective social reality that characterizes late capitalism. But such a diagnosis is no pessimism or nostalgia, it is a necessary pre-step opening the way to a subjectivity able to resist the multiple heteronomous forces that systematically undermine the individual and collective forms of self-determination.

Key words: Crisis; experience; autonomy; subjectivity; Aufklärung; Adorno; Kant; Hegel.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements	viii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Esquisse de la conception kantienne de l'autonomie	12
Objectifs de ce chapitre.....	12
Éléments de contexte	14
Penser par soi-même	17
Nature et raison	22
<i>Autonomie de la volonté.....</i>	<i>23</i>
Connaissance de soi-même de la raison.....	25
<i>Le rapport à l'expérience.....</i>	<i>27</i>
<i>Usage expérimental de la raison</i>	<i>28</i>
<i>Un principe subjectif au cœur de la raison pratique</i>	<i>32</i>
Liberté transcendantale comme garantie de l'autonomie de la raison	36
La subjectivité.....	39
<i>Émergence de l'attitude critique.....</i>	<i>42</i>
Chapitre deuxième : Expérience et subjectivité dans la perspective hégélienne	44
Objectifs de ce chapitre.....	44
Éléments de contexte – Hegel penseur de la liberté	45
Kant : l'individualité abstraite et la chose-en-soi	48
Le concept d'expérience	54
<i>Le but</i>	<i>54</i>

<i>La souffrance</i>	55
<i>La négation déterminée</i>	56
<i>Le non-identique en mouvement</i>	58
<i>Le contenu</i>	60
<i>Expérience de son Soi-même et nouvelle figure</i>	62
Antigone et la subjectivité	63
<i>L'harmonie de la substance éthique</i>	64
<i>L'acte individuel</i>	64
<i>Assujettissement à loi humaine et loi divine</i>	65
<i>Impossibilité de l'expérience</i>	67
<i>Individualité, subjectivité et négativité</i>	68
<i>Souffrance et expérience</i>	71
<i>Primat de la collectivité et du supra-individuel</i>	72
Chapitre troisième : La crise de l'expérience	75
Objectifs de ce chapitre.....	75
<i>La culture comme idéal de liberté et d'autonomie</i>	76
<i>Le Tout est le non vrai</i>	78
<i>La subjectivité inessentielle</i>	81
<i>Le concept de demi-culture</i>	82
<i>Adaptation, conformisme et nécessité</i>	84
<i>Soumission à la loi morale et liberté</i>	88
L'impossibilité de l'expérience en trois temps	93
<i>Froideur</i>	93

<i>Réification</i>	95
<i>Le primat du sujet</i>	98
<i>Chocs et mémoire</i>	99
Conclusion	105
Bibliographie	115

*À celles et ceux grâce à qui ma vie est ponctuée
telle une suite temporelle d'expériences
philosophiques*

Remerciements

Merci à TTM qui me relance à faire œuvre. À la santé de nos discours les plus indociles. À la santé du parlement des singes et longue vie à la forêt furtive aux couleurs du Mexique.

Merci à Iain Macdonald pour ses intuitions philosophiques, sa générosité, son support moral, mais surtout pour sa confiance.

À la mémoire de Mamie Gabie qui est décédée durant le dernier mois de rédaction de ce mémoire. Une fois femme déterminée dont la bienveillance n'avait d'égal que son humour.

Merci à Nadia, à Fx ainsi qu'à mes collègues d'Exeko d'avoir transformé ma perspective sur la philosophie dont le secret est dans la pratique.

Merci aux éditeurs de Possibles Éditions, mes amis du projet le plus fantasque et révolutionnaire. Catherine Langlais, Flash, Stéphanie, Raphaëlle et Julien.

Merci à Geneviève Langlois et à Réjean Goulet d'avoir commis l'acte sur le divan gris à la Patton.

Merci à William D. Ross. Merci à Arnaud Theurillat-Cloutier. Merci William Jacomo Beauchemin.

Merci à Joëlle Gaudreau de m'avoir mis sur la piste de la philosophie de l'éducation.

Merci à Sarah-Jeanne Riberdy St-Pierre dont la confiance riieuse m'a nourri durant 5 ans d'accouchement.

Surtout, je me permets l'audace de remercier ici mon ami Daniel Blémur à qui je pense chaque jour ; lui le maître du point-virgule, du récit détaillé et vibrant, lui, source d'inspiration littéraire, philosophique, mais surtout existentielle. En espérant que nos chemins se recroisent à nouveau pour d'autres aventures improbables. Je te salue bien bas et ne saurais te remercier suffisamment pour ton support dans l'interminable épopée de nos vies et de nos mémoires.

INTRODUCTION

La crise militaire est peut-être finie. La crise économique est visible dans toute sa force; mais la crise intellectuelle, plus subtile, et qui, par sa nature même, prend les apparences les plus trompeuses (puisqu'elle se passe dans le royaume même de la dissimulation), cette crise laisse difficilement saisir son véritable point, sa phase¹.

La domination est à combattre le plus durement là où elle s'est invisiblement inscrite – dans la pensée même².

Ce mémoire porte un diagnostic sur l'expérience ou, plus précisément, sur une crise généralisée de l'expérience. De nombreuses désignations sont apparues dans les dernières années pour qualifier les forces hétéronomes qui minent l'autodétermination de groupes et d'individus : société de contrôle³, capitalisme cognitif⁴, bio-pouvoir⁵, société du divertissement médiatique⁶, etc. Ces notions soulignent chacune à leur manière non seulement un rapport fort entre savoir et pouvoir, mais également le rôle déterminant des formes de pouvoir sur les formes de cognition. Dans un tel contexte mondial où les structures sociales, politiques et économiques ne cessent de croître en nombre et en complexité, un contexte où les écarts de richesse s'intensifient et où la concentration de capitaux et de pouvoir semble infinie, il s'impose de chercher des outils et des manières de résistance. Toutefois, cela ne présuppose-t-il pas que le sujet de l'expérience soit suffisamment autonome, c'est-à-dire capable de penser par lui-même pour y arriver?

Est-ce même aujourd'hui encore possible de penser par soi-même? Qu'est-ce que cela peut d'ailleurs bien vouloir dire? En quoi l'exercice de la pensée peut-il permettre aux individus

¹ Citation tirée d'un article de la NRF publié le 1^{er} août 1919, au lendemain de la Première Guerre mondiale. Valéry, Paul, *La crise de l'esprit suivi de Note (ou l'Européen)*, Paris, Éditions Manucius, 2016, p. 17.

² Moutot, Gilles, *Essai sur Adorno*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010, p. 30.

³ Voir : Deleuze, Gilles, « Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, pp. 240-246.

⁴ Voir : Stiegler, Bernard, *De la misère symbolique*, Paris, Flammarion, 2013.

⁵ L'hypothèse du biopouvoir est formulée par Foucault à deux endroits. Voir : Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil, 1992 (Hautes Études).

⁶ Voir : Ferrand, Olivier, « La société du divertissement médiatique », *Le Débat*, vol. 138, no. 1, 2006, pp. 46-64.

de se prémunir contre les forces de l'hétéronomie? En quoi cet exercice peut-il contribuer à faire émerger des formes d'autonomisation et de subjectivation?

Selon T. W. Adorno, les réponses à ces questions exigent d'abord d'identifier les blocages qui empêchent les individus et les collectivités de s'autodéterminer. Des actions judicieuses et légitimes de transformation semblent en effet conditionnelles à une analyse précise de ces blocages. En vue d'outiller la compréhension des blocages qui nous sont contemporains, nous nous proposons d'examiner le diagnostic adornien d'une crise généralisée de l'expérience caractérisant les temps modernes. Ce diagnostic peut avoir de quoi surprendre lorsque l'on considère des analyses sociologiques⁷ et économiques⁸ qui affirment que jamais dans l'histoire humaine l'expérience n'a occupé une place aussi déterminante et prépondérante.

Mais que peut-on bien vouloir dire ici par crise de l'expérience? Qu'est-ce que cette crise de l'expérience généralisée qui est d'autant plus redoutable qu'elle reste largement non détectée, à l'exception peut-être de certains questionnements philosophiques dont la société semble capable de se passer? Pour Adorno, cette crise de l'expérience exprime l'idée que les individus ne sont plus, de manière générale, en mesure de faire l'expérience des autres, d'eux-mêmes et des conditions sociales objectives, de manière autonome. L'autonomie en question ici, renvoie à la capacité de faire des expériences *au-delà*⁹ et *en deçà*¹⁰ des représentations sociales dominantes. Pour Adorno, ces représentations dominantes tiennent la pensée en otage au point de défigurer l'expérience. Le penser par soi-même émancipateur est, pour Adorno, la possibilité pour l'individu de percevoir le décalage entre ses représentations et les objets que ces représentations prétendent désigner, c'est-à-dire le décalage entre le pour-soi et l'en-soi, selon le vocabulaire hégélien¹¹. En tant qu'impossibilité de l'autonomie, l'incapacité de saisir ce décalage

⁷ Nous pensons par exemple au concept de *Erlebnisgesellschaft* du sociologue allemand Gerhard Schulze.

⁸ Sur la base du travail de Gerhard Schulze, les économistes américains Joseph B. Pine II et James H. Gilmore ont élaboré en 1998 le concept de « *experience economy*. » Celui-ci développe l'idée que les compagnies, pour rester compétitives, doivent offrir à leurs consommateurs des expériences marquantes au point où c'est la mémoire de l'expérience qui devient le réel produit. Voir : Pine, B. Joseph II et H. Gilmore, James, « Welcome to the Experience Economy », *Harvard Business Review*, [s. d.].

⁹ Cet usage est de nous. La pensée spéculative est pour Adorno à bien des égards, une source d'émancipation, car elle permet d'envisager le réel autrement et d'échapper ainsi à une compréhension réductrice et idéologique de la réalité.

¹⁰ Cet usage est également de nous. Une expérience *en deçà* des représentations dominantes est celle qui permet d'atteindre la détermination de l'objet dans ses menus détails qui semblent parfois superficiels. Ces détails sont pour ainsi dire cachés sous la façade du concept qui prétend désigner l'objet.

¹¹ Ce vocabulaire sera abondamment explicité dans le chapitre deux de notre enquête.

a des conséquences directes qui empêchent les individus de se prémunir contre les innombrables forces hétéronomes qui structurent leurs environnements. Les sujets sont donc contraints de se conformer au point de voir leur force de résistance aux facteurs hétéronomes complètement dissoute. En d'autres mots, la crise de l'expérience correspond à une condition sociétale où l'autonomie psychique et la subjectivité émancipatrice sont gravement mises à mal : la conscience est privée des moyens de remplir sa fonction, d'expérimenter et de nommer le décalage entre le pour-soi et l'en-soi. Selon Adorno, cette crise est d'autant plus pernicieuse, que les discours et représentations dominants laissent en fait croire que les individus sont déjà pleinement capables de penser par eux-mêmes. Après tout, les États-nations de la deuxième moitié du XXe siècle ont pour la plupart des systèmes d'éducation publics, des lois qui protègent la liberté d'expression et même des mesures, comme les bibliothèques publiques, qui facilitent l'accès aux œuvres artistiques, culturelles et intellectuelles.

Ce diagnostic de la crise de l'expérience se manifeste de différentes manières à travers tout le corpus adornien. Mais en fait, un compte rendu exhaustif du phénomène n'est pas notre but. Nous nous concentrerons plutôt sur l'influence de Kant et de Hegel sur l'interprétation adornienne de la crise de l'expérience. Adorno semble être constamment habité par les travaux de ces deux maîtres à penser qui, à l'aune de leurs différences, jouent une fonction déterminante, quoique ambigus par rapport au diagnostic de la crise. D'une part, Adorno accuse leur contribution philosophique de concourir et d'aggraver la situation et d'autre part, Adorno critique et sauve [*kritik und rettung*] certains concepts clés chez l'un et chez l'autre en vue de formuler son diagnostic.

Ainsi, l'intérêt d'examiner les critiques adressées à Kant et à Hegel n'est pas qu'exégétique. Pour Adorno, la philosophie porte sa part de responsabilité en ce qui a trait à cette crise généralisée de l'expérience. Pour lui, la philosophie est complice de l'hétéronomie si elle consolide des schèmes de pensée qui bloquent la possibilité de l'expérience non réduite de l'objet et nous allons voir à quels égards Kant et Hegel consolident selon lui de tels schèmes¹². Pour Adorno, en effet, la philosophie d'un auteur ou d'une époque nous en dit long sur les

¹²Au contraire, la philosophie devrait jouer un rôle de résistance. « Philosophy is the power of resistance : I believe that a definition of philosophy other than as the intellectual power of resistance simply does not exist ». Adorno, Theodor Wiesengrund, *Lectures on Negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966*, Cambridge, Polity, 2012, p. 101. Cependant, la philosophie devrait résister non seulement sur un plan épistémologique, mais aussi contre la réduction de l'expérience historiquement déterminée.

événements historiques et les présupposés de cette époque. Une production philosophique est toujours l'enfant de son temps. Elle est en ce sens symptomatique d'une culture tout comme l'histoire, en retour, peut être influencée par les contenus philosophiques.

À la croisée de la philosophie et de l'histoire se dégage un élément essentiel permettant de comprendre le diagnostic adornien; l'*Aufklärung*. Si pour Adorno l'expérience est en crise, c'est en bonne partie parce que l'*Aufklärung* s'est mutée en son contraire et qu'elle se solde par un échec retentissant que confirment les événements historiques. Kant et Hegel sont évidemment des acteurs importants des Lumières allemandes; tous deux voyaient dans le développement de la raison un vecteur de libération. Et comme héritier de l'*Aufklärung*, Adorno ne peut être que désillusionné quant aux promesses libératrices de la raison, laquelle s'est transformée en instrument de l'hétéronomie¹³. Le diagnostic est donc un geste critique aux visées émancipatrices, c'est un passage obligé permettant à Adorno de construire un autre concept de raison.

Nous constatons un certain parallélisme entre les démarches philosophiques de ces trois auteurs. Au fil de notre enquête, nous découvrons d'ailleurs que le concept d'expérience occupe chez chacun d'entre eux une place déterminante sans laquelle, aucune autonomie morale ou épistémique ne semble possible. Et comme l'autonomie est, dans les trois cas, un concept clé de la subjectivité, sans expérience, la subjectivité n'est qu'assujettissement. En ce sens, la crise qui leur est contemporaine est pour chacun une condamnation à l'immaturation intellectuelle¹⁴. Précisons également que l'expérience telle que nous allons l'examiner chez ces trois auteurs comporte deux aspects principaux. Le premier est celui de l'expérience sensible, l'expérience dans laquelle nous engageant nos sens. Le deuxième est celui de l'expérience intellectuelle, l'expérience des concepts et des représentations. Pour Adorno, Hegel et Kant en effet, l'expérience est nécessairement médiatisée par des concepts ou par des représentations. Penser par soi-même requiert alors la capacité de faire l'expérience de ces concepts comme des objets intellectuels. Quoique fuyante, cette expérience est particulièrement déterminante pour Adorno,

¹³ Nous parlons ici d'une *transformation* de la raison, car, comme nous le verrons, chez Kant, celle-ci est plutôt contraire à l'hétéronomie.

¹⁴ L'immaturation s'oppose à la maturité. Suivant la célèbre distinction faite par Kant dans son « Qu'est-ce que les Lumières? », l'immaturation est le fait pour un individu d'être intellectuellement sous tutelle. En ce sens, l'individu est mineur, il est en état de minorité. La maturité désigne à l'inverse la capacité intellectuelle permettant d'être autonome en se défaisant des tutelles. La maturité désigne ainsi une majorité intellectuelle au sens où l'individu pense par lui-même et n'a pas besoin de s'en remettre à un autre pour ce faire.

car sans elle l'individu ne peut pas remarquer le décalage entre l'objet senti et le concept qui prétend le désigner. La crise de l'expérience porte sur la dynamique entre ces deux aspects de l'expérience, mais ce sont particulièrement les blocages liés au deuxième aspect qui seront thématiques par les trois philosophes.

Notre enquête est divisée en trois chapitres. Le premier porte sur Kant, le second sur Hegel et le troisième, sur la formulation adornienne du diagnostic de la crise de l'expérience. Nous constatons d'ailleurs que chaque auteur fait face à une crise à laquelle répond sa démarche philosophique. Non seulement chacun entre en dialogue critique avec celui ou ceux qui le précèdent, mais chacun place le concept de liberté au centre de son œuvre et c'est à cet effet que chacun théorise le concept d'expérience comme condition de l'autonomie.

Chez Kant, la théorisation de l'autonomie deviendra, pour Adorno, à la fois remède et poison. C'est pourquoi nous employons le premier chapitre de notre enquête à formuler une esquisse de l'autonomie kantienne. En débutant notre analyse sur le penser par soi-même, nous exposons les chevauchements entre autonomie épistémique et autonomie de la volonté. Cela nous permet de clarifier les rapports entre moralité, liberté, expérience et subjectivité. Nous démontrons en dernière instance que le sujet ne connaît la liberté qu'à travers ce que Kant nomme le sentiment pur du respect. Cette liberté trouvant sa garantie dans la raison du sujet est pour Adorno un modèle symptomatique de la subjectivité bourgeoise.

Toujours du point de vue adornien, chez Hegel, c'est plutôt la conception de la subjectivité qui est à la fois remède et poison. Le deuxième chapitre nous sert donc à exposer la critique hégélienne de la qualité d'abstraction de la subjectivité kantienne. Cette critique s'opère par la dynamique inhérente au concept d'expérience hégélien. Puis, nous abordons comment pour Hegel, l'universel comme totalité vraie, doit avoir préséance sur l'individu. Nous prenons l'exemple de la pièce Antigone de Sophocle pour comprendre pourquoi selon Hegel l'individu dissident n'est qu'un moment inessentiel qui ne peut absolument pas prétendre influencer le cours de l'histoire.

L'intérêt d'une reconstruction des positions kantienne et hégélienne réside aussi dans la nécessité d'éclairer les textes adorniens qui sont souvent assez allusifs. Des bribes du diagnostic étant disséminées dans l'œuvre d'Adorno, on ne comprend pas toujours explicitement ce qu'il

critique; on ne reconnaît pas toujours les référents implicites. Voilà pourquoi nous avons cru bon de nous attarder le temps d'un chapitre entier sur ces deux premiers auteurs. Nous espérons fournir à travers eux une reconstruction aussi détaillée que possible des arguments qu'Adorno semble avoir en tête lorsqu'il formule ses critiques et son diagnostic général.

Le troisième chapitre expose ensuite la théorie de la demi-culture développée par Adorno comme cadre rassemblant les éléments essentiels permettant de saisir non seulement son diagnostic de la crise de l'expérience, mais aussi la force des critiques adressées à Kant et à Hegel. Chez Kant, c'est l'abstraction du sujet autonome et de sa préséance dans la constitution de la connaissance qu'Adorno attaque. De plus, Adorno considère comme irrecevable la conception kantienne de l'autonomie morale comme obéissance à une loi trouvant strictement son fondement dans la raison du sujet. Chez Hegel, c'est à la préséance de l'universel sur le particulier qu'Adorno s'en prendra, tout comme à l'idée que le réel est un tout rationnel. Pour Adorno, à la fois Kant et Hegel tombent dans le piège du formalisme qui consolide le modèle de la subjectivité bourgeoise. Cette subjectivité impose des modes de cognition qui sont aussi caractéristiques de la crise de l'expérience. Ainsi, nous verrons de quelle manière cette subjectivité – laquelle devait être l'affirmation d'une libération – s'est transformée en prison sensible et intellectuelle coupant l'individu d'un contact direct et autonome aux êtres, aux choses, ainsi qu'à soi-même. Les concepts de penser identifiant et de réification nous permettront de présenter ce qu'Adorno considère être, d'un point de vue philosophique, le cœur de la crise de l'expérience.

Ceci étant dit, pour formuler son diagnostic, Adorno s'inspire de la force de résistance qu'il voit dans l'autonomie du sujet kantien, tout comme il fonde son propre concept d'expérience sur la négation déterminée hégélienne. C'est également la critique hégélienne de la subjectivité kantienne qu'il valide en y injectant du contenu sociologique.

Un diagnostic sociétal et historique

Considérant que des réflexions sur la crise de l'expérience se trouvent disséminées dans l'ensemble du corpus adornien, brossons d'abord un portrait à grands traits afin de mieux nous situer dans l'ensemble et de voir l'importance centrale que ce diagnostic occupe dans la pensée

d'Adorno. Tout comme nous le verrons pour Kant puis pour Hegel, Adorno, est lui aussi frontalement engagé dans une lutte contre l'irrationalisme et le dogmatisme. S'inscrivant comme héritier de cette tradition philosophique de l'*Aufklärung* pour laquelle l'activité philosophique devrait être synonyme de libération, la situation historique semble avoir grandement besoin d'un rigoureux travail de réflexion. Témoin d'une époque où règnent l'exploitation capitaliste, les régimes politiques autoritaires, les guerres et les génocides, il interprète ces dynamiques sociales, économiques et politiques comme une organisation irrationnelle, contradictoire, injuste et injustifiable du monde où les individus se conforment à des manières de voir, de penser et de sentir qui sous des apparences de légitimité servent, en fait, l'asservissement de chacun et de chacune¹⁵. Là où la tradition critique inspirée de Marx expliquait principalement le maintien d'une telle situation dans les conditions matérielles et économiques, pour Adorno il faut raffiner cette analyse et y ajouter des déterminants d'ordre culturel et épistémique. Pour parler en termes kantien, les individus sont soumis à un ensemble inextricable de tutelles intellectuelles qui les conservent dans un état de minorité ou d'immaturation dans la mesure où d'autres décident à leurs places : « The total organization of society through big business and its omnipresent technology has [...] taken unbroken possession of the world and imagination [...]. »¹⁶ Ici, et comme nous le verrons chez Kant puis chez Hegel, les enjeux épistémiques sont donc intimement liés aux enjeux moraux et politiques. Adorno écrit en ce sens : « La seule véritable force contre le principe d'Auschwitz serait l'autonomie, si je puis me permettre d'utiliser l'expression kantienne, la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu. »¹⁷

Pour se retirer des tutelles et s'émanciper, il faudrait avoir le courage de penser par soi-même. Mais à l'heure d'Adorno ce n'est plus une question de courage ou de bonne volonté. Contrairement à ce que Kant présupposait, la possibilité pour les individus de penser par eux-mêmes semble ne leur être tout simplement plus accessible. La pensée est prise en otage, mais les individus ne s'en rendent pas compte. Ils ne s'en rendent pas compte, car leurs représentations et leurs habitudes de pensée les empêchent de faire l'expérience du monde tel

¹⁵ « La pression d'une universalité dominante sur tout ce qui est particulier, sur l'individu et sur les institutions, a tendance à anéantir le particulier et l'individuel en même temps que sa capacité de résistance. En même temps que leur identité et leur capacité de résistance, les hommes perdent les qualités qui leur permettraient de s'opposer à ce qui, à un moment quelconque, les entraînerait de nouveau à commettre des monstruosité. » Adorno, Theodor W, « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 238.

¹⁶ Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, The Free Press, 1977, p. 185.

¹⁷ Adorno, Theodor W, *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 240.

qu'il est réellement organisé dans toute la complexité ses médiations. Pour parler en termes hégéliens, les individus ne sont pas en mesure de faire l'expérience de l'*en-soi* du monde et restent donc avec un *pour-soi* erroné. La dialectique est au point mort, la vie de la pensée s'étiole et la domination croit dans son ombre. Pris dans des schèmes de pensée dogmatiques, par exemple celui selon lequel le capitalisme est le seul système économique viable et par conséquent nécessaire, les individus ne sont plus en mesure de faire l'expérience des incohérences à partir desquelles une négation déterminée de l'actualité des choses serait possible. Adorno, s'inspirant fortement de Hegel pour conceptualiser la relation entre expérience et conscience, considère donc que de manière générale la capacité des individus à penser par eux-mêmes est en péril. Sans la possibilité de l'expérience de l'erreur, la conscience ne peut pas aspirer à une juste compréhension capable de guider son agir. Sans la possibilité de cette expérience de la conscience, même les souffrances les plus horribles vécues par ces individus ne sont pas interprétées comme le signe que quelque chose doit changer. En outre, cette incapacité générale de faire l'expérience des contradictions à l'œuvre dans le monde contribue à renforcer et à perpétuer ce monde tel qu'il est. Suivant le diagnostic marxien, et influencé par le programme de recherche de l'*Institut für Sozial Forschung* de Francfort¹⁸, pour Adorno, il ne suffit pas d'interpréter et de théoriser ce statu quo, il s'impose d'ouvrir des voies de transformation¹⁹. Cependant, à une époque où le Prolétariat ne semble plus pouvoir être le sujet révolutionnaire²⁰, Adorno se tourne vers l'autonomie réflexive des individus comme aspect préalable à la possibilité d'une telle transformation. Les individus doivent pouvoir comprendre par eux-mêmes que le monde est organisé contre leurs intérêts et que l'organisation actuelle du monde n'est pas la seule possible. La première étape est donc qu'ils puissent comprendre leur place objective dans cette organisation, sans cela toute pratique transformatrice serait vaine parce qu'elle ne se baserait pas sur un juste diagnostic, une juste compréhension des choses, et que donc les actions faites seraient mal informées. La négation déterminée du statu quo ne serait pas possible, parce que l'*en-soi* de la société ou de l'individu resterait inaccessible à la conscience.

¹⁸ L'institut de recherche social de Francfort fut d'abord fondé afin de permettre de comprendre pourquoi la théorie marxienne ne semblait pas se réaliser.

¹⁹ En écho à la onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* ». Marx, Karl et Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 142.

²⁰ « [...] If the proletariat could not experience reality, if it could not interpret the social truth that reality contained, then it could not become aware of its own objective position ». Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 161.

La démarche adornienne en est donc une à la recherche de modes d'expériences non réduits. Pour Adorno, l'expérience du monde a été défigurée par l'industrialisation et la marchandisation de tous ses aspects. Ses travaux pionniers sur l'industrie culturelle visent, par exemple, à montrer comment la marchandisation des arts en biens culturels engendre une diminution de la qualité des œuvres d'art ainsi qu'une diminution de la capacité des individus à faire l'expérience de celles-ci²¹. La production culturelle n'étant plus orientée que par la loi du profit²², cette logique totalitaire exclut et rend impossible toute une diversité de formes d'expériences. Cette exclusion est également une homogénéisation des formes d'expériences et comme les formes d'expérience sont directement en lien avec les formes de cognition, le résultat est également une pensée homogène. Loin de tenir du simple divertissement, ces enjeux esthétiques et sensibles sont pour Adorno et Horkheimer de la plus haute importance, car dans leur recherche sur les blocages qui font que les individus et la société se maintiennent dans des rapports de production²³ allant à l'encontre de leur intérêt, ils identifient l'industrie culturelle comme un dispositif de techniques de contrôle pernicieux et insidieux. Sous les apparences du divertissement et de la culture, les valeurs, les normes et les représentations véhiculées par les productions culturelles de tout genre viennent justement enfermer les individus dans le monde formellement clos, celui du règne de la forme marchandise²⁴. En matière de réflexion, cette

²¹ « Ainsi aux États-Unis, Edward Suchmann a démontré dans une étude ingénieuse que, étant donné deux groupes témoins ayant chacun écouté ce que l'on appelle de la musique sérieuse – le premier lors de véritables représentations, l'autre seulement par le biais de la radio —, il s'avère que le groupe de la radio réagit avec moins d'intelligence et de profondeur que le premier. » Adorno, Theodor W., *Société, intégration, désintégration : écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, p. 202. Voir aussi le livre d'Adorno : Adorno, Theodor W., *Le caractère fétiche dans la musique*, Paris, Éditions Allia, 2010.

²² Les biens d'une telle industrie, comme « le film et la radio n'ont plus besoin de se faire passer pour de l'art. Ils ne sont plus que du *business* [...] ». in Adorno, Theodor W., « La production industrielle des biens culturels. Raison et mystification des masses », in *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 130.

²³ « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale... » Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1972, pp. 23-24.

²⁴ Adorno fait usage de termes tels que « l'uniformisation du style » ou encore, « l'idiome conditionné techniquement » pour décrire les mécanismes de production propres à l'industrie culturelle. Voir : Adorno, « La production industrielle des biens culturels. Raison et mystification des masses », pp. 137-138. « Tout se passe

forme marchandise est la réification de la pensée. Une pensée réifiée est une pensée pour laquelle le concept a préséance sur l'objet au point de faire en sorte que l'individu ne puisse plus réellement faire l'expérience de l'objet. À travers la médiation du concept, les objets sont donc traités comme des choses, des marchandises qui sont sérielles, interchangeables. L'expérience permettant de percevoir en quoi chaque objet est singulier et unique est donc inhibée. Et bien sûr, ultimement, cette forme marchandise en vient à s'appliquer aux êtres vivants et aux êtres humains que l'on puisse traiter comme des choses, comme de la force de travail, comme des ressources humaines ou encore comme du capital humain. Ce concept de réification qu'Adorno emprunte en partie à Lukács, est un motif additionnel poussant le philosophe de Francfort à thématiser abondamment dans son œuvre la question de l'accès aux capacités épistémiques et de leur exercice.

L'industrie culturelle est née de la tendance qu'a le capital à tout mettre à profit. Elle s'est développée sous le règne de la loi du marché, sous la contrainte de l'adaptation à ses consommateurs; mais elle s'est renversée ensuite pour devenir l'instance qui fixe et renforce la conscience dans chacune de ses formes en vigueur, qui *constituent le statu quo intellectuel*. La société a besoin de l'infatigable redoublement sur le plan intellectuel de ce qui est de toute façon, parce que s'il n'y avait plus de publicité pour ce qui est toujours la même chose, si l'effort visant à justifier ce qui existe venait à s'affaiblir, les hommes finiraient bien par s'en dégager²⁵.

Là où l'on retrouvait chez Kant et Hegel un certain optimisme téléologique de la raison²⁶, c'est-à-dire une confiance dans la possibilité du progrès et de l'amélioration par l'actualisation d'un potentiel inhérent à l'humanité²⁷, pour Adorno, cette conceptualité est dangereuse. Il ne s'agit plus d'actualiser un potentiel de ce qui existe, il s'agit plutôt d'exercer la critique de ce qui existe pour ouvrir la voie afin que le différent (comme Adorno le dit) puisse advenir. Suivant la célèbre thèse de la *Dialectique de la raison*, alors que la raison devait apporter la lumière de la compréhension au sein de l'humanité pour la libérer des tutelles et contribuer à son épanouissement, les événements historiques nous montrent que la raison s'est mutée en son

comme si une instance omniprésente avait examiné le matériel et établi le catalogue officiel des biens culturels présentant les séries disponibles. » *Ibid.*, p. 143.

²⁵ Adorno, Theodor W, « Société I (1966) », in *Société, intégration, désintégration : écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, p. 33. Nous soulignons.

²⁶ Cet optimisme oppose par ailleurs la raison à la nature, voire il la conçoit en tant que puissance propre à l'homme de maîtrise et de domination face à la nature. Macdonald, Iain, « Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 37, no. 6, juillet 2011, p. 674.

²⁷ « L'*Aufklärung* n'est pas un progrès individuel dans la connaissance, mais un progrès collectif. » Raulet, Gérard, *Aufklärung: Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995, p. 28.

contraire. La raison s'est bel et bien développée jusqu'à atteindre des sommets de sophistication inégalés, les sciences et la technologie ont connu un essor foudroyant, mais les êtres humains ne s'en trouvent pas plus libres et épanouis. Bien au contraire, selon Adorno et Horkheimer, l'état ne cesse de se resserrer, car la raison est plutôt devenue instrumentale. C'est la thèse de l'oubli de la raison. Cette dernière, dont le but devrait être l'épanouissement de l'humanité, se serait transformée en instrument de reproduction et de consolidation du statu quo. Pour Adorno, la raison doit donc se retrouver elle-même et cela est impossible sans un renouvellement du rapport à l'expérience. Le renouvellement de ce rapport dépend d'un diagnostic des blocages qui entravent l'expérience. Ces blocages sont pour Adorno attribuables à des concepts erronés et persistants. Un de ces concepts est celui d'autonomie et son défenseur le plus illustre fut certainement Emmanuel Kant.

Chapitre 1

Esquisse de la conception kantienne de l'autonomie

*Mais il n'en reste pas moins que vivre en philosophe, c'est précisément aussi réfléchir, raisonner, conceptualiser, d'une manière rigoureuse et technique, « penser par soi-même », comme disait Kant. La vie philosophique est une recherche qui ne s'arrête jamais.*²⁸

Objectifs de ce chapitre

Ce premier chapitre sera l'occasion d'exposer certains éléments clés de la conception kantienne de l'autonomie qui nous serviront pour comprendre le diagnostic adornien de la crise de l'expérience. À l'intérieur de la pensée kantienne, ces éléments clés nous permettront non seulement d'exposer les relations entre autonomie morale (la subjectivité) et le *penser par soi-même*, mais ils nous permettront également de voir comment liberté et subjectivité sont liées par une expérience pratique particulière, celle de la loi morale se manifestant à travers le sentiment pur du respect. Sans une telle expérience, se soumettre à la loi morale de manière consciente ne semble pas possible. Cette expérience est donc un passage obligé pour que l'individu puisse se faire de lui-même un sujet moral.

Notons que ces dynamiques à l'œuvre dans la conception kantienne de l'autonomie nous serviront surtout à entrevoir comment Adorno opère une *critique* et un *sauvetage* de la figure du sujet rationnel et comment celle-ci deviendra ainsi pour lui l'ultime instance de résistance aux forces hétéronomes. Ce n'est que sur fond de cette conception kantienne de l'autonomie que nous pourrons bien saisir la démarche adornienne. Adorno en effet se veut, d'une certaine manière, plus kantien que Kant lui-même ! Comme l'écrit Buck-Morss : « Far from considering the Kantian subject too individualistic, Adorno maintained it was not individualistic enough. Like the exchange principle of bourgeois commodity production, Kant's conception was formal

²⁸ Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 423.

and abstract, the least common denominator of human thought. »²⁹ Comme nous l'avons abordé dans l'introduction, à l'ère de l'industrie culturelle, les individus semblent difficilement en mesure de réfléchir par eux-mêmes, c'est-à-dire réfléchir à l'encontre des normes dominantes pernicieuses qui dictent les comportements et les représentations sociales. Face à cette situation, Adorno voit dans le sérieux et la rigueur de la conception kantienne de l'autonomie un potentiel émancipateur. Mentionnons d'ailleurs au passage qu'Adorno a beaucoup lu et discuté Kant³⁰. Grâce à son professeur Hans Cornelius³¹, l'influence de Kant sur Adorno remonte à très tôt, participant à forger sa philosophie³². Notons que chez les deux auteurs, on retrouve un primat de la pratique. Si la question « *que faire ?* » est centrale à la philosophie morale elle est, selon eux, centrale à la philosophie tout court. Puis, Kant et Adorno semblent avoir ceci de commun qu'ils cherchent tous deux à voir jusqu'où l'autonomie (épistémique et morale) du sujet peut faire figure de forteresse imprenable.

Against irrationalists, Cornelius firmly defended the Enlightenment tradition, but not in its present, quasi-scholastic form. Cornelius was an *Aufklärer* of the old sort, a radical, philosophically speaking, more of a Kantian than Kant himself in his commitment to the "destruction of dogmatic theories and the establishment of those in their place which are grounded in experience and are assured for experience beyond doubt."³³

Cette éducation précoce à « l'esprit » kantien participe sans aucun doute à expliquer toute la valeur politique et philosophique qu'Adorno reconnaîtra tout au long de sa vie à la capacité individuelle de résistance par l'exercice critique de la pensée.

²⁹ Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 83.

³⁰ « According to Kant who is, God knows, not the worst guide to the conceptualization of such problems, this question 'What shall we do?' is the crucial question of moral philosophy. An I would like to add that it is the crucial question of philosophy in general. ». Adorno, Theodor W., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford, Polity Press, 2001, p. 3.

³¹ La question de l'expérience était par ailleurs centrale pour ce dernier. « Cornelius was an artist and a bohemian. To him the philosophical "subject" was not a uniform, transcendental universal, but a unique living individual, and philosophical experience was personal and lived rather than abstract and academic. All knowledge was based on prior experience, hence it was never complete ; philosophy was no closed system, and there were no ontological absolutes. [...] In Cornelius notion of experience, there was no being independent of consciousness, and no consciousness independent of being. This amounted to the abrogation of a philosophical first principle (prima philosophia), and it was on of the earliest and most constant tenets of Adorno and Horkheimer as well. » Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 8.

³² Des références à Kant se retrouvent à d'innombrables endroits dans le corpus adornien. Ses trois cours sur Kant sont particulièrement captivants : *Kant's Critique of Pure Reason* (1959), *Problems of morals philosophy* (1963), et *History and freedom* (1964-65). De plus, comme le rappelle Buck-Morss : « [...] the fifteen-year-old Adorno studied music and spent his weekend hours reading Kant. His Tutor was Siegfried Kracauer, fourteen years his senior and a friend of the family » *Ibid.*, p. 2.

³³ *Ibid.*, p. 7.

Éléments de contexte

Replaçons d'abord quelques éléments de contexte qui nous permettront de saisir les motifs derrière la démarche du philosophe de Königsberg. Si, en fervent défenseur de l'*Aufklärung*³⁴, Kant tient si fermement à la préséance de l'usage de la raison, c'est d'abord pour des motifs politiques et historiques propres à son temps. Directement préoccupé par les enjeux entourant la querelle du panthéisme³⁵, il cherche d'abord des armes contre le dogmatisme religieux et l'irrationalisme sentimental³⁶. Les mises en garde qu'il lance à ses contemporains sont très explicites :

Hommes qui avez des dons d'esprit et des idées larges ! je vénère vos talents et aime vos sentiments humains. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites et à quoi vont aboutir vos attaques contre la raison ? Sans doute voulez-vous que la liberté de penser reste à l'abri des offenses, car sans elle les libres élans de votre génie ne tarderont pas à prendre fin. Voyons ce qui devra naturellement advenir de cette liberté de pensée si une telle procédure, que vous inaugurez, l'emporte³⁷.

³⁴ Il est ici à propos de rappeler l'importance d'une conception pédagogique de l'*Aufklärung* si chère à Kant, partagée avec Lessing et Mendelssohn qui, rappelons-le, l'ont tous deux précédé dans l'articulation, des Lumières comme « l'éducation *de et à* la raison » visant à libérer les contemporains des préjugés et des fausses croyances. « L'homme dispose d'une raison qui lui permet de découvrir par lui-même des vérités. Mais si cette raison n'est pas éduquée, si elle est maintenue dans l'enfance, tant chez l'homme particulier que dans le genre humain, elle restera à jamais grossière et ne pourra pas plus accéder aux vérités spirituelles qu'un enfant qui ne saurait lire et compter. Tel est le sens d'éclairer, éduquer la raison, c'est-à-dire révéler à la raison le pouvoir de compréhension qu'elle possédait sans le savoir à l'état natif ». Proust, Françoise, « Introduction », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 5.

³⁵ Le travail exhaustif de recherche produit par Pierre-Henri Tavoillot concernant la querelle du panthéisme lui aura sans doute permis de déplier la métaphore dont Hegel avait fait usage pour la décrire : « un coup de tonnerre dans un ciel bleu », et à montrer comment cette « renaissance du spinozisme » se traduira pour l'Occident moderne, ou du moins pour son intelligentsia, comme une quête de sens en amalgame de débats et de joutes philosophiques « portant sur la définition et la validité de l'*Aufklärung* ». Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. XII. Notons par ailleurs que la querelle se déploiera, pour la philosophie allemande, suivant une trajectoire toute particulière et s'articulera, selon les termes de Gérard Raulet, comme une « querelle de l'athéisme » (p.179) initiée par le désaccord liant Jacobi et Mendelssohn et ayant pour cœur le rationalisme religieux de Spinoza. C'est dans une foulée de prises de positions jugeant notamment de l'athéisme du philosophe du XVIIe, que Kant inscrira sa réplique avec les textes *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784) et *Qu'est-ce que signifie s'orienter dans la pensée?* (1786). Pour les détails de la querelle, voir également : Raulet, *Aufklärung*, pp. 179-186.

³⁶ Il qualifie explicitement la démarche intellectuelle de Jacobi par des termes comme « exaltation » et « superstition ».

³⁷ Kant, Emmanuel, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 69.

En plus de sa lutte dans ce contexte où s'affrontent foi et raison dans leur prétention à la vérité, Kant est, sur un plan plus strictement philosophique, secoué par le scepticisme humien³⁸. Ce dernier lui a permis de prendre ses distances par rapport à la tradition allemande très rationaliste qui animait la querelle du panthéisme³⁹ et de découvrir ainsi le rôle clé de l'expérience. Or, Kant craint tout de même de retrouver dans le conventionnalisme de Hume une porte ouverte à la destitution des pouvoirs propres de la raison.

Kant was especially anxious to find a new foundation for knowledge [...]. Hume, he worried, had reduced the mind to its psychological functioning and substituted the fragile consensus of common sense and habitual repetition to the stronger certainties of logical inference and universal reason. As a result, he could provide no bulwark against the twin dangers of religious fanaticism and irrationalist emotivism [...] Relying on the lesser certainties of probability theory or sacrificing philosophical rigor to rhetorical argumentation was, he feared, insufficient as an answer to the treat of radical doubt, which no amount of naturalist common sense could set to rest⁴⁰.

Non seulement Kant refuse de faire table rase et de concevoir l'entendement humain comme simple réceptacle passif, mais pour lui, aucune connaissance n'est possible sans les médiations conceptuelles inhérentes à la raison (universelle) ; le sujet comme principe actif et doué de raison met en forme les phénomènes⁴¹. Kant va d'ailleurs même plus loin en défendant une conception de la raison dont les catégories et principes sont *a priori* et pleinement indépendants de l'expérience⁴². Ces règles du pouvoir de connaître ont une détermination précise⁴³ qui régule ce que

³⁸ Nous disons qu'il fut « secoué », parce que, malgré sa critique, Kant avait un penchant favorable pour le scepticisme humien. « Comme Hume est peut-être le plus ingénieux de tous les sceptiques, et sans contredit celui qui montre le mieux l'influence que peut avoir la méthode sceptique pour provoquer un examen fondamental de la raison, il n'est pas sans intérêt d'exposer, autant que cela convient à mon dessein, la marche de ses raisonnements et les erreurs d'homme si pénétrant et si estimable, erreurs qui n'ont pris naissance que sur le sentier de la vérité ». Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 576-577.

³⁹ Nous pensons ici à des auteurs rationalistes déterminants pour la philosophie kantienne, tels que Christian Wolff (1754-1679) et Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

⁴⁰ JJay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, London, University of California Press, 2005, p. 67.

⁴¹ Le sujet reçoit alors *passivement* l'objet par les intuitions : il est *affecté*. En revanche, cet objet ne saurait être compris sans l'intervention de l'entendement. Celui-ci *pense* l'objet et le subsume sous des concepts. Le sujet revêt ici un caractère *actif* : l'entendement *intervient spontanément* pour saisir l'objet. Le *phénomène*, entendu comme « objet indéterminé d'une intuition empirique » (Kant, *Critique de la raison pure*, p. 117.), autrement dit comme objet en contact immédiat avec l'intuition, mais qui n'a pas encore été saisi par un concept, produit, par sa matière, une sensation, mais n'émerge du chaos du divers qu'en étant ordonné par sa forme. La mise en ordre du phénomène est le travail des intuitions de l'espace et du temps qui mettent en rapport les objets. Mais cette structuration n'entre pas en jeu *a posteriori* : elle est le réceptacle de tout phénomène, avant lequel aucun objet ne pourrait se présenter à la sensibilité. L'espace et le temps sont donc les formes *pures* de la sensibilité et non des réalités en dehors du sujet.

⁴² Ce qui, par ailleurs, n'est pas le cas chez Hume. Si ce dernier a, comme John Locke, dérivé les concepts de l'entendement à partir de l'expérience, il aura du moins su reconnaître, rassurant par là Kant, que de tels concepts « [...] ne pouvaient permettre d'aller au-delà des limites de l'expérience ». Si Locke est en ce sens porté à l'exaltation

nous pouvons être légitimes de penser dans le domaine de la métaphysique (celui que Kant considère relever de la raison pure). Sans de telles règles, comme c'est le cas chez Hume, n'importe quelle doctrine métaphysique pourrait être légitime. Mais pour Kant les règles *a priori* et objectives du pouvoir de connaître ont des conséquences normatives, pourrait-on dire, dans la mesure où elles ne permettent pas de dire que tout propos peut prétendre à la vérité. Il y a donc dans ces considérations épistémologiques un enjeu politique : non seulement ces règles du pouvoir de connaître inhérentes à la raison permettent-elles de disqualifier les discours dogmatiques et erronés, mais elles fondent l'autonomie — constitutive — des individus. Car, pour Kant, autonomie et raison sont intimement liées : sans la structure spécifique de la raison, l'autonomie serait impensable ou sans fondements légitimes. Devant la gravité du combat entre raison et dogmatisme, ne pouvant opter pour le scepticisme humien ouvrant la voie à la légitimation de formes de dogmatisme religieux, Kant s'attache donc à faire de la raison une forteresse pratique et théorique de l'autonomie.

Et cette forteresse de surcroît est ouverte à tous. Soulignons par ailleurs que Kant innove en affirmant que tout individu peut faire preuve d'autonomie. Autant cette affirmation peut sembler aujourd'hui banale, or comme nous allons le voir, en affirmant que tout être humain⁴⁴ est capable de se gouverner et de penser par lui-même, Kant prend position en faveur d'une radicale démocratisation de telles compétences qui longtemps dans l'histoire restèrent l'apanage d'une élite privilégiée⁴⁵. Avant Kant rare ont été les philosophes à reconnaître que tout être humain est capable d'autonomie rationnelle. Encore jusqu'à son époque, l'autonomie morale tend à être conçue comme conséquence de l'acquisition de bagage de connaissances, processus

de l'esprit, Hume s'empresse plutôt de « borner l'entendement ». Sabourin, Charlotte, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », *Philosophiques*, vol. 43, no. 2, 2016, pp. 201-202.

⁴³ « L'expérience n'est pas « un simple assemblage empirique des perceptions », « un simple agrégat de perceptions » ; elle va beaucoup plus loin que cela puisqu'elle donne une validité universelle à des jugements empiriques et qu'elle « nécessite pour cela une unité synthétique d'entendement qui précède *a priori* » (Prol., § 26 ; II, p. 84 ; AK IV, 310) ». Eisler, Rudolf, *Kant-Lexicon I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 13.

⁴⁴ Cependant, il faut souligner que, de ce « tout », les femmes sont exclues : « Kant, qui estime ne pas pouvoir étendre la revendication de la liberté de penser publiquement aux femmes parce qu'elles sont, comme les domestiques, dans un état de dépendance ». Raullet, *Aufklärung*, p. 37.

⁴⁵ « [...] Tout homme est par nature capable d'un « entendement sain » [*gesunder Menschenverstand*]. Car l'aptitude à la raison fait partie des dispositions dont la nature a doté l'homme. Comme toutes les autres dispositions naturelles, celle-là doit cependant être développée. L'essai de Kant s'attaque donc aux causes qui empêchent ce développement. » *Ibid.*, pp. 28-29.

qui rappelle la notion antique de sagesse⁴⁶. Or l'acquisition et la culture de sommes importantes de savoir n'étaient accessibles qu'aux individus disposant du temps nécessaire. Finalement, mentionnons que non seulement Kant affirme sa conviction d'une raison donnée à tous, mais il invite également tout un chacun à faire usage public de sa raison et à contester ouvertement, en tant que « savant », la légitimité du pouvoir politique en place⁴⁷.

Penser par soi-même

En vue de faciliter la présentation, dans ce qui va suivre, nous aborderons l'autonomie sous deux aspects principaux. Le premier est l'aspect moral de l'autonomie, il s'agit de l'usage pratique de la raison ou encore de la question de l'autonomie de la volonté. Le second est l'aspect théorique de l'autonomie, il s'agit de l'usage spéculatif ou encore de la question de l'autonomie épistémique. Ceci étant dit, chez Kant le terme d'autonomie lui-même concerne avant tout l'aspect moral. Il est, à cet effet, dans sa philosophie, le plus souvent question d'autonomie de la volonté. Cependant, avant d'aborder chacun de ces aspects séparément, commençons d'abord par faire un premier examen du célèbre *penser par soi-même* à partir des deux brefs textes que sont *Qu'est-ce que les Lumières?* et *Que signifie s'orienter dans la pensée?*. Quoique le terme d'autonomie lui-même ne soit pas utilisé comme tel dans ces textes, « sa réalité, elle, y est », voire même, elle nous y convie.⁴⁸

L'invitation est d'autant plus redoutable qu'elle s'énonce dans une extrême simplicité : penser par soi-même ! Au premier regard, cette injonction ne semble pas avoir pris une seule ride tellement sa pertinence est encore criante aujourd'hui. Mais au-delà de cette formule sloganesque, qu'est-ce que Kant peut bien vouloir dire quand il invoque ce fameux *sapere aude* ? Nous allons donc examiner en quoi cette maxime (« penser par soi-même ») fonctionne comme

⁴⁶ Voir : Veillette, Claude, *Entre bonheur et liberté. Commentaire sur l'éthique de Bentham, Mill et Kant*, Montréal, Les Éditions Point de Fuite, 2005, pp. 27-29.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ Cette expression est un emprunt à François Marty concernant la première critique datant de 1781 et donc d'un texte qui précède ceux ici étudiés. Antoine Roullé découvre que « [...] le débat consistant à savoir si Kant est déjà en possession de l'autonomie ou non en 1781 divise les commentateurs. Victor Delbos estime que « la *Critique de la raison pure* ne contient pas encore le mot, ni explicitement l'idée d'autonomie. » François Marty, quant à lui, dans son article sur la *Théorie transcendantale de la méthode*, affirme tout au contraire que si « le terme d'autonomie ne vient pas dans la *Méthodologie*, sa réalité y est. » Roullé, Antoine, « La cohérence des deux premières Critique. Lecture du "Canon de la raison pure" », *Archives de Philosophie*, vol. 3, no. 67, 2004, p. 240.

la « pierre de touche » au cœur de la fameuse conception kantienne de l'autonomie⁴⁹ individuelle. Quatre caractéristiques retiendront ici notre attention.

La première de ces caractéristiques est celle de l'adéquation entre autonomie et raison. Dans une note de bas de page particulièrement consistante à la toute fin de son texte sur l'orientation parmi les objets suprasensibles Kant pose la définition suivante : « Penser par soi-même signifie chercher la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) ; et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est les Lumières.⁵⁰ » Textuellement, ici, c'est la formulation « par soi-même » ou « en soi-même » qui nous met sur la piste du concept d'autonomie comme valeur universelle (et non particulière). Cette formulation est systématiquement mise en relation avec le verbe « penser » ou encore le substantif « raison ». Dans l'œuvre de Kant, cette adéquation entre autonomie et raison nous semble plutôt être posée comme un axiome de base à partir duquel découle le reste du travail théorique. Il s'impose « de toujours penser par soi-même ». Les deux termes se co-définissent et se renforcent mutuellement ; faire quelque chose par soi-même nécessite la raison et la raison au sens strict est fondamentalement autonome. L'extrait textuel ici n'est qu'un premier indice qui nous met sur cette piste, mais cette adéquation se renforcera tout au long de notre exposition des éléments de la conception de l'autonomie kantienne. Le fait que pour nous, héritiers de cette tradition philosophique, cette adéquation tienne d'une lapalissade ne devrait pourtant pas nous priver d'un examen minutieux de cette évidence trompeuse afin de nous rappeler qu'il pourrait en être autrement, que cette adéquation est particulière, historique, non naturelle et non universelle. D'autre part, on note déjà dans ce passage que penser par soi-même s'entend au sens épistémologique du rapport à la vérité, mais également au sens moral en ce qu'il s'agit, Kant précise, d'une maxime. Plus loin dans notre analyse, nous approfondirons les éléments de définition de la raison que propose Kant, mais ce qui retient notre attention pour l'instant, c'est simplement qu'autonomie et raison sont pour lui impensables l'une sans l'autre. La raison ne saurait tolérer qu'une instance autre lui dicte sa loi, ce serait précisément pour Kant, aller à

⁴⁹ Voici le rôle que joue la question de l'autonomie chez Kant selon Adorno : « Autonomy literally means that you give yourself laws – and autonomy is the supreme concept in Kant's moral philosophy, and by implication also of Kant's theory of knowledge. The concept of autonomy actually contains that paradox [...] that the judge and the accused are one and the same; that the authority that is free and independent simultaneously represents the law. This is the founding concept of his entire universe [...] it contains the experience of bourgeois society in its conviction that only by virtue of his autonomy can society become free, mature and able to escape the bonds of tutelage [...]. » Adorno, Theodor W., *Kant's Critique of Pure Reason*, Stanford, Polity Press, 2001, p. 54.

⁵⁰ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 71.

l'inverse de son propre concept. On nomme raison « le pouvoir de juger de façon autonome, c'est-à-dire librement (conformément aux principes de la pensée en général)⁵¹ ». Or, comme cela est explicite dans la Critique de la raison pure, ces principes sont déterminés par la raison elle-même, qui est son propre tribunal⁵².

Examinons maintenant la définition posée par Kant au tout début de *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « [...] les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre »⁵³. En plus de retrouver indirectement l'adéquation entre entendement et autonomie (« sans la conduite d'une autre »), un deuxième aspect attire ici notre regard, celui qui consiste à poser la définition de l'autonomie par la négative. En effet, dans ce texte, l'autonomie se définit d'abord par rapport à son contraire, à savoir, l'hétéronomie, que Kant définit en parlant d'un état de tutelle⁵⁴. Cet état de tutelle trouve sa source dans un « autre », donc de l'extérieur de soi. Comme le formule explicitement la suite du passage, cet « autre » semble désigner n'importe quelle instance externe exerçant une influence sur soi que ce soit des croyances historiques, des préjugés, des directeurs de conscience, des livres, etc. À première vue et cela peut sembler étrange, l'autonomie ne se définit que par rapport à ce qu'elle n'est pas. De plus, la métaphore de la « sortie de l'homme hors » renforce cette définition par la négative. Cette « sortie » consiste également à définir l'autonomie comme le contraire d'une « incapacité ». L'autonomie nous apparaît donc être la négation d'un état de choses⁵⁵ propre au contexte de Kant. On devine déjà comment cette négation répond à des enjeux au carrefour de considérations morales (voir politiques) et philosophiques. C'est, implicitement, le refus de considérer la présence de tutelles comme une fatalité. Cette question de l'incapacité introduit la troisième caractéristique

⁵¹ Eisler, Rudolf, *Kant-Lexicon II*, Paris, Gallimard, 1994, p. 885.

⁵² « La critique veut pousser la raison plus avant dans sa « connaissance de soi ». La raison « comparait sous le regard critique d'une raison plus élevée qui est son juge » (ibid., M. tr., IC, 2S ; 1317 ; 484). Elle se tient elle-même dans des bornes, et « ne connaît d'autre juge que l'universelle raison humaine » (ibid. ; 1327 ; 492)). *Ibid.*, p. 884.

⁵³ Kant, Emmanuel, « Qu'est-ce que les lumières? », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 44.

⁵⁴ Foucault remarque cette originalité de Kant qui passe par la négative pour définir l'*Aufklärung* : « Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une « sortie », une « issue ». (...) Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier? » Foucault, Michel, *Dits et écrits (1854-1988), tome II: 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1382 (Quarto).

⁵⁵ Plus tard nous verrons comment, chez Hegel et chez Adorno, le sujet lui-même devient la négation de l'objectivité de son contexte.

essentielle : le penser par soi-même implique un agent moral actif. Cet « homme » est « responsable » et on le suppose avoir la capacité de transformer⁵⁶ sa condition (se sortir hors de l'état de tutelle) et de se défaire des éléments qui compromettent son indépendance. Plus loin, Kant renforce cet aspect : « On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement, mais une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre⁵⁷. » Quoique présentée par la négative, il y a là une conception active de l'individu qui au-delà de la « paresse » et de la « lâcheté » peut opérer un changement sur lui-même, celui de sortir de l'état de minorité. La référence à la vertu du « courage » nous montre bien que l'autonomie s'entend également dans un sens moral. Implicitement, s'il n'y a pas d'« insuffisance de l'entendement » l'« homme » peut *toujours* faire preuve d'autonomie s'il surmonte paresse et lâcheté. Qu'à ces deux conditions près le fait que penser par soi-même soit *toujours*⁵⁸ possible est certainement remarquable⁵⁹. Finalement, soulignons que le registre de l'article de journal *Qu'est-ce que les Lumières ?* est assez indicatif en ce qui a trait à ce troisième aspect de l'agent moral actif. Le texte ouvre d'entrée de jeu, non sur des considérations épistémologiques ou métaphysiques, mais bien sur des considérations d'ordre pratique et politique qu'une expression comme « état de tutelle » indique clairement.

La quatrième caractéristique est celle de la pureté du fait de penser par soi-même. On pourrait aussi parler d'une autoréférentialité radicale qui 1) est directement une affaire d'entendement et 2) doit entretenir un rapport de stricte indépendance face à ce qui n'est pas elle. À plusieurs endroits Kant utilise la formule « sans la conduite d'un autre » pour exprimer cet aspect. Alors qu'on peut, pour notre part, imaginer conceptualiser le fait de penser par soi-même de manière plus relative et contextuelle à des éléments qui sont extérieurs à la raison elle-même⁶⁰, Kant défend une intransigeance marquée dans laquelle la pensée doit refuser

⁵⁶ Foucault énonce ceci de la manière suivante : « Dès le premier paragraphe, il fait remarquer que l'homme est lui-même responsable de son état de minorité. Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même. » Foucault, Michel, *Dits et écrits (1854-1988), tome II: 1976-1988*, p. 1384.

⁵⁷ Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 43.

⁵⁸ Nous le verrons plus loin le fait que l'autonomie soit *toujours* possible et universelle est liée à la théorisation transcendantale du sujet. « Ces hommes travaillent d'eux-mêmes à sortir peu à peu de leur grossièreté dès lors qu'on ne s'ingénie pas à les y maintenir. » *Ibid.*, p. 50.

⁵⁹ Comme nous le verrons au chapitre trois, Adorno attaquera directement ce point dans sa critique de la moralité kantienne.

⁶⁰ C'est ce que nous verrons avec Adorno, pour qui les catégories de la raison ne sont pas des principes universels et *a priori*, mais bien des produits de l'histoire, des effets contingents dont les causes sont par exemple à trouver dans le système économique et les traits culturels.

catégoriquement tout ce qui ne trouve pas sa source en elle, tout ce qui ne correspond pas à son propre principe. Il mentionne un principe négatif qui ne dépend pas d'autre chose que de lui-même :

Elle ne requiert pas pour cela autant que se l'imaginent ceux qui placent les Lumières dans les connaissances ; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage. Se servir de sa propre raison ne signifie rien d'autre que de se demander soi-même en toute chose ce que l'on doit admettre⁶¹.

Ainsi, non seulement ce penser par soi-même ne dépend pas de certaines connaissances, mais il doit être activé « en toute chose ». La confiance que Kant place dans ce principe négatif est très grande. Il va même jusqu'à affirmer que tout le monde peut en arriver à de telles conclusions en faisant soi-même l'examen de la portée de cette stricte indépendance de la raison face à ce qui n'est pas elle.

[...] est-il opportun de faire du fondement d'après lequel on admet quelque chose, ou de la règle qui découle de ce qu'on admet, un principe universel de son usage de la raison. Chacun peut en faire l'épreuve lui-même ; et il verra aussitôt disparaître la superstition et l'exaltation lors de cet examen, même s'il est loin d'avoir les connaissances nécessaires pour les réfuter l'une et l'autre à partir de raisons objectives. Car il se servira simplement de la maxime de la raison se conservant elle-même⁶².

La dernière phrase de ce passage est presque déroutante lorsque l'on se remémore à quel point il peut être complexe et ardu de prendre une décision par soi-même concrètement au fil de nos trajectoires individuelles. La formulation « il se servira simplement de » exprime efficacement que l'autonomie de la raison ne requiert rien d'autre que la maxime qui la définit. Tel que nous allons le constater dans ce qui va suivre, c'est en arrivant à se conquérir en propre, en ne se légitimant qu'en présence de son tribunal, en se donnant à elle-même ses propres lois et donc en ne reconnaissant « comme légitimes que les lois (naturelles et morales) »⁶³ trouvant leur source en elle-même que la raison peut aspirer à une pleine autonomie.

Ainsi ces quatre caractéristiques centrales à la conception kantienne du penser par soi-même sont : 1) l'adéquation entre autonomie et raison ; 2) une définition par la négative ; 3) la supposition d'un agent moral actif ; et 4) l'affirmation d'une autoréférentialité radicale. Comme

⁶¹ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 71-72.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Proust, « Introduction », pp. 6-7. L'introduction est très claire sur cette question de l'autoréférentialité de l'autonomie.

on le constate, elles sont toutes quatre intimement reliées. Ce sont les facettes d'une même chose. Prenons maintenant le temps d'exposer une considération sous-jacente à ces facettes qui pourrait clarifier encore davantage leur interdépendance.

Nature et raison

Cette considération tient dans la polarité entre autonomie et hétéronomie. L'autonomie, comme nous l'avons rapidement évoqué, ne se comprend vraiment qu'à partir de l'hétéronomie. Mais quels sont au juste ces éléments hétéronomes ? Endossant une dichotomie classique de la tradition philosophique occidentale, Kant met en tension la nature et l'autonomie. La nature est donc une première piste pour comprendre l'hétéronomie, car elle est le domaine du sensible, des instincts, des inclinations, du déterminisme, de la physique et de ses lois, c'est-à-dire le domaine où les choses et les êtres agissent selon des lois qui ne sont pas les leurs. Kant l'exprime ainsi : « Toute chose dans la nature agit d'après des lois »⁶⁴. Dans la perspective kantienne, le processus d'éducation, d'enculturation et de progrès de l'humanité visant à actualiser son plein potentiel et ainsi à sortir de la noirceur du déterminisme pour vivre dans la lumière de l'autonomie, se dit d'une transformation de « l'animalité en humanité » par la voix de la discipline⁶⁵. La seule et unique voie pour ce faire est celle de la raison, car, selon son concept, la raison est la seule instance à pouvoir se donner à elle-même ses propres lois. La nature et l'animalité sont donc des éléments nécessaires à la compréhension de l'autonomie.

Face au règne de la nature se dresse le règne de la liberté, c'est-à-dire la sphère de la législation de la raison pratique distinguée du règne des lois de la nature et de ce qu'elles déterminent. L'homme appartient aux deux règnes, par sa volonté morale il fonde, pour ainsi dire, une nature particulière. L'homme en tant qu'être sensible appartient à la nature, mais en tant qu'être raisonnable, il est « chose en soi », il appartient au « monde intelligible » et se trouve soumis non à des lois naturelles, mais à des lois de liberté.⁶⁶

⁶⁴ Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Montréal, Le bleu du ciel, 2018, p. 50.

⁶⁵ C'est à Gérard Raulet que nous empruntons cette manière spécifique d'exposer le rapport de Kant à l'animalité et au propre de l'homme. Il ajoutera : « Par son instinct un animal est déjà toujours ce qu'il peut être : une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui. Mais l'homme doit user de sa *propre* raison. Il n'a point d'instinct et doit se fixer lui-même le plan de sa conduite. » Raulet, *Aufklärung*, p. 346.

⁶⁶ Sur l'ambiguïté de la nature en ce qui concerne les choses suprasensibles. Eisler, *Kant-Lexicon II*, p. 732. Voir également le passage suivant : « Or, la nature dans le sens le plus général, est l'existence des choses sous des lois. La nature sensible d'être raisonnable en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées et est donc pour la raison hétéronomie. La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence d'après des lois indépendantes de toutes conditions empiriques, partant, qui relève de l'autonomie de la raison pure. » in Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 143.

À partir de ces considérations sur la nature comme hétéronomie, on peut mieux comprendre l'entremêlement des quatre caractéristiques du penser par soi-même. L'adéquation entre raison et autonomie découle logiquement du fait que si la raison est la seule instance de production de lois pour elle-même, elle ne se trouve pas du côté de l'hétéronomie. L'adéquation est également en lien avec la quatrième caractéristique, à savoir celle de l'autoréférentialité stricte du penser par soi-même, car selon son propre concept, au beau milieu du règne de l'hétéronomie, la raison autonome est l'unique zone d'exception : la possibilité d'une causalité instaurée par la volonté libre plutôt que d'être un simple fait naturel. Dans ces circonstances, elle ne peut s'en remettre à rien d'autre qu'elle-même. Appartenant au domaine de l'autonomie, la raison est donc le *moyen* privilégié pour se prémunir contre les forces hétéronomes, celles externes à l'individu, les formes de tutelles, mais également celles qui sont internes à l'individu, celles qui relèvent des instincts⁶⁷ et de l'animalité. C'est la caractéristique de l'autonomie comme négation. À son tour, cette manière de poser l'individu comme être doté de raison et donc, comme étant capable de faire preuve de négation des déterminismes, fait de lui un agent moral actif, car la moralité pour Kant consiste précisément au fait que la raison permette à l'individu de conformer sa volonté et d'agir en obéissant à la loi morale. Pour lui en effet, l'autonomie se présente avant tout comme un enjeu pratique et en ce sens lié à la moralité ; l'autonomie est le principe de la volonté.

Autonomie de la volonté

Examinons donc à présent plus en détail le premier aspect de l'autonomie que nous avons évoqué plus haut, celui de l'autonomie de la volonté. Échapper à l'hétéronomie est le véritable projet de la raison pratique en l'occurrence : « Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire, d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. »⁶⁸ . Dans le domaine des affaires pratiques, dans le domaine moral, la moralité dépend de la correspondance entre volonté et raison. C'est la moralité comme force objective, autrement dit « valable pour tout le monde », qui empêche la volonté de

⁶⁷ « Or, si un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention, ainsi que la règle complète de sa conduite, lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct, et cette fin aurait pu être bien plus sûrement atteinte de la sorte qu'elle ne peut jamais l'être par la raison. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 22.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 50.

tendre à ses inclinations naturelles⁶⁹. Voici une autre définition qui est le miroir de celle qui précède : « La volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables. »⁷⁰. Ainsi la volonté, sans la raison, est faillible aux lois de la nature et la raison doit par conséquent servir la volonté :

[...] la raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même ; c'est par là qu'une raison était absolument nécessaire, du moment que partout ailleurs la nature, dans la répartition de ses propriétés a procédé suivant des fins⁷¹.

Kant ne cesse de clarifier et de multiplier les formulations pour définir les rapports entre raison, volonté, moralité et autonomie. Voici un passage s'articulant autour de l'autonomie comme principe central :

L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir. [...] Mais que le principe en question de l'autonomie soit l'unique principe de la morale, cela s'explique bien par une simple analyse des concepts de la moralité. Car il se trouve par là que le principe de la moralité doit être un impératif catégorique, et que celui-ci ne commande ni plus ni moins que cette autonomie même.⁷²

Sans l'autonomie comme principe central, ni la raison pratique, ni la moralité, ni la bonne volonté ne peuvent être des concepts cohérents. Voici un dernier passage, cette fois-ci issu de la deuxième *Critique*, qui vient réitérer la place de l'hétéronomie face à laquelle se pose l'autonomie de laquelle découlent à son tour les concepts de raison pratique, de moralité et de bonne volonté.

L'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois ; toute hétéronomie de l'arbitre, au contraire, non seulement ne

⁶⁹ Nous disons de la moralité qu'elle est objective pour l'opposer à une conception subjectiviste. Ce qui est bon l'est objectivement, « [...] c'est-à-dire en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel [...], valable pour tout le monde » *Ibid.*, pp. 51-52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

⁷² *Ibid.*, p. 92.

fonde pas d'obligation du tout, mais est bien plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté.⁷³

Pour qualifier l'hétéronomie de l'arbitre, Kant utilise l'imagerie de la pathologie⁷⁴ : les désirs hétéronomes sont pathogènes, autrement dit sans la raison la volonté est forcément pathologique. À la lumière de tout ceci, la « paresse » et la « lâcheté » dont parle Kant quand il expose sa conception des Lumières, apparaissent comme des inclinations pathologiques, comme un défaut de volonté imputable à l'individu⁷⁵. Pour être des sujets moraux dignes, non seulement faut-il penser par soi-même, mais il faut le faire par rapport à un repère particulier qui se trouve dans la raison elle-même. Ce repère est la loi morale et ce n'est qu'à travers la conformité à cette loi morale que la subjectivité est envisageable.

La connaissance de soi-même de la raison⁷⁶

En lien direct à la première de nos quatre caractéristiques, examinons maintenant plus en profondeur comment la raison se découvre elle-même comme étant la seule source possible des lois auxquelles il serait légitime qu'elle obéisse. Si on concevait la raison autonome comme un simple instrument d'analyse⁷⁷ permettant à l'individu d'atteindre les fins — immorales — qu'il se donne, nos quatre caractéristiques du penser par soi-même exposées dans ce qui précède pourraient sembler compatibles avec une autonomie permettant à l'individu d'agir au gré de ses caprices, de ses fantaisies privées ou de ses désirs arbitraires. Mais la théorisation kantienne de la raison n'ouvre pas la porte à de tels caprices privés. Bien au contraire, suivant la déduction transcendantale de la *Critique de la raison pure*, la loi de la raison est *a priori*, nécessaire et universelle⁷⁸. Le contraire de l'autonomie serait précisément « un usage sans loi de la raison »⁷⁹, car « si la raison ne veut pas être soumise à la loi qu'elle se donne elle-même, elle doit s'incliner sous le joug des lois qu'un autre lui donne [...] »⁸⁰ C'est donc précisément la détermination de la

⁷³ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 130.

⁷⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 29.

⁷⁵ Sabourin insiste d'ailleurs sur la superstition comme *passivité* ou comme *hétéronomie de la raison* et c'est contre elle que « [...] la *Critique de la faculté de juger* définira les Lumières comme « libération de la superstition » -- en clair, comme la sortie d'un état de minorité intellectuelle, passant ainsi par une connaissance adéquate de notre pouvoir de connaître ». Sabourin, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », p. 202.

⁷⁶ « Ce n'est que par l'expérience interne que nous pouvons nous connaître nous-mêmes (Progrès méta., 2S, Solution, III; III, p.1261; AK XX 7, 209) ». Eisler, *Kant-Lexicon I*, p. 382.

⁷⁷ C'est par exemple la thèse de la raison instrumentale chez Weber. Cette thèse sera reprise par Adorno comme nous le verrons au chapitre 3.

⁷⁸ Proust, « Introduction », p. 7.

⁷⁹ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 69.

⁸⁰ *Ibid.*

loi de la raison qui rend cette dernière autonome face aux forces hétéronomes. La raison combine donc autonomie et nécessité ; c'est la nécessité des lois de son fonctionnement qui rend l'autonomie possible. C'est en ce sens que l'on peut parler d'*autonomie épistémique*.

La *Critique de la raison pure* déplie les considérations strictement épistémologiques de la philosophie kantienne et c'est d'ailleurs en cet ouvrage que Kant fournit un examen minutieux des principes constitutifs de la raison. Dans le cadre de notre enquête, ce qui retient notre attention ne relève pas de l'examen détaillé du pouvoir et des règles légitimes du connaître, mais plutôt de la méthode à travers laquelle ces principes sont découverts par la raison. Pour le dire simplement, cette méthode vise à se « connaître soi-même », c'est une démarche de connaissance de soi [*Selbsterkenntnis*]. Nous en déduisons que penser par soi-même dépend alors directement d'une connaissance de soi-même. Cette dernière, précise Kant dans la première préface de la *Critique de la raison pure* est en fait la tâche « la plus difficile de toutes »⁸¹. Ici, il ne faudrait toutefois pas commettre l'erreur d'entendre connaissance de soi au sens subjectiviste et psychologique. « La connaissance de soi qui nous intéresse ici est plutôt à la fois celle de tout être raisonnable et d'aucun en particulier : il s'agit, à proprement parler, du "soi" de la raison elle-même. »⁸² Cette méthode en est donc une de légitimation de la raison par elle-même, processus au fil duquel la raison conquiert son autonomie en mettant au jour les critères légitimes du connaître pouvant être reconnus par tout être raisonnable. Adorno va même jusqu'à dire qu'il y a dans cette méthode une phénoménologie avant la lettre : « la critique de la raison pure est déjà une phénoménologie de l'esprit, au sens où Hegel intitula son analyse de la conscience [...]. »⁸³ Cette méthode à caractère réflexive est même présentée par Kant comme quelque chose à *éprouver*, une démarche dont chacun « peut en faire l'épreuve lui-même ». Le verbe allemand traduit par le français « éprouver », *erfahren* signifie également le déroulement de l'expérience. Il s'agit donc d'une certaine forme d'expérience que la raison fait sur ce qu'elle est, ses pouvoirs, ce qui la constitue en propre. Évidemment, des précautions terminologiques s'imposent ici, car pour Kant le concept d'expérience renvoie principalement à l'empirie, à ce qui est *a posteriori*. Or, le processus et la structure de la connaissance d'elle-même de la raison est strictement *a priori*. Kant ne cautionnerait donc pas notre utilisation du terme d'expérience comme expérience

⁸¹ Kant cité par Sabourin, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », p. 195.

⁸² *Ibid.*, p. 195.

⁸³ Adorno, *Modèles critiques*, p. 159.

épistémique. Il n'en demeure pas moins que cette méthode sous-tend à cet égard une tension, en ce que dans le processus de découverte d'elle-même, la raison s'éprouve elle-même en ce que chacun « peut en faire l'épreuve lui-même »⁸⁴; autrement dit, l'expérience que les individus en font chacun de leur côté corrobore et confirme la raison comme processus universel.

Le rapport à l'expérience

Si Kant se refuse l'utilisation du terme d'expérience en ce qui concerne le domaine des choses *a priori*, c'est que l'expérience est de l'ordre des faits, du *data*, sans lesquels aucune connaissance véritable n'est possible. Cherchant à délimiter les pouvoirs de la raison pure afin de limiter les effets néfastes des pensées métaphysiques⁸⁵, religieuses et dogmatiques, il assigne à l'expérience un rôle particulier de validation d'une affirmation. Pour Kant, suivant la conception classique, la vérité dépend de l'adéquation entre une connaissance et son objet⁸⁶. Cet objet n'est accessible qu'à travers l'expérience. C'est pour cette raison que le domaine des connaissances phénoménales est celui des jugements synthétiques *a posteriori*⁸⁷. Cependant, ce sont les règles (*a priori* ou transcendantales⁸⁸) du pouvoir de connaître qui rendent l'expérience possible et non l'inverse. Ces règles ne dérivent pas de l'expérience, car elles sont nécessaires et universelles, alors que l'expérience dépend de la nature, du contingent et du particulier. Kant exprime cette tension entre expérience et règles *a priori* du pouvoir de connaître de la façon suivante :

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens et qui, pour une part, produisent d'eux-mêmes des représentations, tandis que, pour une autre part, ils mettent en mouvement l'activité de notre entendement pour comparer ces représentations, les relier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets, qui s'appelle expérience ?⁸⁹

⁸⁴ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 79.

⁸⁵ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? »

⁸⁶ « La connaissance des objets des sens comme tels, c.-à-d. par représentations empiriques dont on a conscience (au moyen de perceptions liées), est l'expérience ». (Progrès méta., 1S, De l'étendue... ; III, p. 1228-1231 ; AK XX, &, 274-276) » in Eisler, *Kant-Lexicon I*, p. 379.

⁸⁷ On peut parler d'expérience dans le cas des jugements synthétiques *a posteriori*, mais non dans le cas des jugements synthétiques *a priori*. Ceux-ci sont particuliers en ce qu'ils permettent aussi la production de connaissances, mais sans le recours à l'expérience. Nous reviendrons sur la tension à l'œuvre entre expérience et jugement synthétique *a priori*, en ce que ceux-ci, en faisant violence à la terminologie kantienne, peuvent être considérés comme des formes d'expérience épistémique.

⁸⁸ « Je nomme transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori » in Kant, *Critique de la raison pure*, p. 110.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 93.

Autrement dit, contrairement à la conception empiriste, pour laquelle la raison n'a pas de structure ou de règles *a priori*, pour Kant ce n'est qu'à travers ces règles que l'expérience est possible. Il reformule cette idée de la manière suivante : « les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience* ». ⁹⁰ À travers toutes ces précisions et ces distinctions, on devine le spectre hétéronome de la nature contre lequel Kant cherche à protéger la raison et la connaissance. Et c'est pour cela qu'il définit de la sorte l'expérience comme n'ayant pas d'incidence sur les règles *a priori*. Comme nous allons le voir dans les prochains chapitres, pour Hegel et Adorno le concept d'expérience s'applique tant sur les expériences sensibles que sur les expériences intellectuelles ou *a priori*. Selon eux, c'est précisément en faisant l'expérience d'elle-même que la pensée rend la connaissance possible. Pour Kant cependant, « La raison ne sent pas, elle discerne son insuffisance, et produit par la pulsion de connaissance le sentiment du besoin. » ⁹¹ La raison se découvre elle-même par le discernement et non par ce qui est de l'ordre du senti. Mais étrangement il nous semble qu'une ambiguïté persiste ici puisqu'il parle d'une « pulsion de connaissance » qui produit un « sentiment ». Or, les termes de *pulsion* et de *sentiment* appartiennent aussi directement au champ sémantique de l'expérience.

Usage expérimental de la raison

Poursuivons notre exploration de cette ambiguïté entre discernement et expérience propre à la connaissance d'elle-même de la raison comme méthode fondant son autonomie en tant qu'elle mène à la découverte de ses lois propres. Cet exercice progressif de découverte de soi de la raison est même présenté par Kant au tout début de « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » comme quelque chose d'*expérimental*,

Si haut que nous placions nos concepts et à quelque degré que nous fassions ainsi abstraction de la sensibilité, des représentations imaginées leur sont toujours attachées dont la détermination proprement dite est de les rendre, elles qui ne sont pas dérivées de l'expérience, propre à l'usage expérimental. Car comment devrions-nous conférer sens et signification à nos concepts si ne leur était soumise quelque intuition (qui devra toujours être en fin de compte un exemple tiré de quelque expérience possible) ? ⁹²

⁹⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁹¹ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », p. 63.

⁹² *Ibid.*, p. 55.

Comme l'énonce cette citation, aussi tendus vers l'abstraction nos concepts puissent-ils être, ils ont une détermination, une forme, qui nous permet de les manipuler et donc de les reconnaître ou de les identifier. La forme a toujours un lien que l'on peut retracer jusqu'à une expérience. En poursuivant ainsi cette manipulation des concepts, on peut également en retrancher toutes les déterminations jusqu'à ce qu'il « ne reste que le pur concept de l'entendement dont l'étendue est alors élargie et qui contient en tout état de cause une règle de la pensée. »⁹³ C'est donc une sorte d'expérimentation de la pensée sur elle-même et sur ses matériaux qui permet d'en tirer les règles. Kant ajoute même que c'est suivant cet usage expérimental de la pensée, « que la logique générale s'est elle-même constituée » et que « maintes méthodes heuristiques de pensée se tiennent peut-être encore dissimulées dans l'usage expérimental de notre entendement et de notre raison et elles pourraient venir enrichir la philosophie »⁹⁴. Ce passage laisse donc entendre que la découverte de la raison par elle-même n'est pas terminée une fois pour toutes et que ce processus reste pertinent même une fois que les règles du pouvoir de connaître sont découvertes. L'idée d'expérimentation ici, viendrait en fait des sciences naturelles. C'est ce que nous confirme Rudolf Eisler :

La méthode de la Critique, imitée du physicien, consiste en ceci : « rechercher les éléments de la raison pure en ce qui se laisse confirmer ou réfuter par une expérimentation ». On ordonne les concepts et les principes de telle sorte que les mêmes objets puissent être considérés d'un « double point de vue » (comme phénomènes et comme chose en soi), et s'il se trouve « qu'il y ait accord avec le principe de la raison pure », « l'expérimentation décide alors en faveur de l'exactitude de cette distinction ». Cette expérimentation de la raison pure ressemble au procédé synthétique des chimistes (C1, Préf., n.2 et 3 ; I, p. 741-742 ; AK III, 13-14).⁹⁵

L'idée de l'expérimentation, de la confirmation, de la réfutation, de l'essai et de l'erreur dans le laboratoire qu'est la raison pure nous informe également sur la place de l'erreur en matière d'autonomie épistémique. Cette expérimentation se déroule en fonction des principes de la raison pure sans lesquels elle serait impossible. C'est dans ce cadre qu'elle doit tester sa compréhension d'elle-même au contact de ses propres matériaux, pour ensuite « décider en faveur de l'exactitude ». De la sorte, elle ne peut pas faire l'économie de l'erreur, ici entendue au sens de la réfutation : « rechercher les éléments de la raison pure en ce qui se laisse confirmer ou réfuter par une expérimentation ». Cette découverte progressive contraste avec une démarche qui voudrait

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Eisler, *Kant-Lexicon I*, p. 383.

que l'on apprenne « par cœur » « les éléments de la raison pure » pour ensuite les appliquer dans l'usage. Bien au contraire, de tels éléments ne peuvent pas être connus d'avance, ils doivent être trouvés à travers une méthode expérimentale. Voilà pour le processus menant à la découverte des règles du connaître. Notons d'ailleurs au passage qu'Adorno soulève dans son cours sur la philosophie morale que Kant élabore son système ou sa pensée à coup d'innombrables gestes d'autocorrection qui font directement écho à l'usage expérimental :

This formulation is very striking because it represents one of those countless acts of self-correction that, I would even go as far as to say, go to make up the Kantian system. To put it another way, in its essential motifs, Kantian philosophy objectively presses on towards dialectics, but it is presented in accordance with the rules of traditional logic. Instead of a dialectical treatment of concepts, that is, instead of introducing contradiction directly into the concept, Kant adjusts to this situation by a continuous process of revision and self-correction.⁹⁶

Que l'on soit d'accord ou non avec le rapprochement à la dialectique ci-haut proposé, il faut reconnaître qu'Adorno souligne tout de même par ce commentaire qu'il y a une cohérence entre ce que dit Kant sur l'usage expérimental et sa manière de pratiquer la philosophie. Dans cette perspective précise, il y a une cohérence entre le fond et la forme.

Par ailleurs, sur un plan différent, mais en continuité avec ce nous venons de voir, dans son texte sur l'orientation dans la pensée, Kant utilise un champ lexical résonnant avec l'expérimentation comme impliquant potentiellement une prise de risque, des dangers, des essais et des erreurs. Il écrit par exemple que penser par soi-même c'est « oser faire un pas sans la roulette d'enfant où ils les avaient emprisonnés »⁹⁷. C'est donc prendre le risque de penser sans tuteur, car ce tuteur — au sens propre comme au sens figuré — est signe d'une dépendance, voire même d'un emprisonnement intellectuel. Ce pas sans tuteur, un pas dans le vide pourrait-on dire, nous engage dans un processus d'essais et d'erreurs que Kant évoque par des termes comme « quelques chutes »⁹⁸, des « tentatives », car il n'y a pas d'autre façon d'apprendre à penser par soi-même. Cette autonomie de la pensée peut se comprendre par analogie avec le fait pour un enfant — figure incarnant la minorité -- d'« apprendre à marcher », « à se dépêtrer, par le propre travail de [son] esprit »⁹⁹. Ce n'est que de cette façon que l'on peut développer le bon

⁹⁶ Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 127.

⁹⁷ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 44.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

« mode de penser » selon lequel on ne saurait se fier aux préceptes et aux formules, « ces instruments mécaniques ». En effet, ceux-ci viennent de l'extérieur.

Un autre aspect important de ce qu'on peut entendre par usage expérimental de la raison est à trouver dans ce que Kant appelle l'« usage public de la raison ». Par usage public, Kant n'entend pas ici l'expression au sens d'un usage « communicationnel » selon lequel il s'agirait de délibérer et de partager des idées entre citoyens « savants » pour ensuite établir un consensus ou une sélection des meilleures candidates.¹⁰⁰ Si l'exercice de la raison doit être ouvert et accessible à tous, c'est pour « penser en se mettant à la place de tout autre » ce qui nous permet d'expérimenter librement et de tester les idées « sous tous les rapports »¹⁰¹. « L'esprit réfléchit lorsque, imaginativement, en Idée, il fait flotter ses facultés et fait varier ses pensées en adoptant successivement ou simultanément plusieurs positions fictives possibles. »¹⁰² Il s'agit donc littéralement d'un exercice de pensée dont l'objectif est de permettre à chaque individu de découvrir, de corroborer et de valider les principes universels de la connaissance¹⁰³. C'est par cet exercice public de corroboration qu'on peut garantir une connaissance des limites de la raison, limites sans lesquelles, suivant la démarche critique, aucune vérité n'est possible. Dans son introduction au texte de Kant, Françoise Proust résume ce dernier point avec brio :

L'esprit convoque et rassemble en quelque sorte un public imaginaire, compose une sorte de république en miniature, non pas pour éprouver tour à tour et démocratiquement la solidité et la rationalité des points de vue possibles sur la chose et en tirer un consensus, mais pour tendre ses forces jusqu'à leurs limites, pour les faire sortir de leurs gonds et les expérimenter librement. « Se mettre à la place de tout autre » ne veut pas dire adopter la position d'un autrui donné, d'un autrui empirique, cela signifie pousser la pensée jusqu'à un état tout autre, extravagant peut-être, de la pensée. En d'autres termes, l'usage libre de la raison désigne l'usage expérimental de la pensée et son usage public est la diffusion dans le public, et la constitution comme public, de cet usage expérimental¹⁰⁴.

Quoique cela puisse surprendre de prime abord, dans le système kantien dont l'imposante architecture complexe semble prédéterminée, l'usage expérimental occupe une place non négligeable quand vient le temps d'éclairer la connaissance de soi-même de la raison. Sans le

¹⁰⁰ Sabourin, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », p. 196.

¹⁰¹ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 45.

¹⁰² Proust, « Introduction », p. 11.

¹⁰³ Sabourin, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », p. 196.

¹⁰⁴ Proust, « Introduction », p. 12.

rôle joué par l'usage expérimental, il nous manquerait un élément pour comprendre l'autonomie épistémique.

Voyons maintenant en quoi c'est également cette démarche expérimentale d'une connaissance de soi qui permet à la raison de s'orienter dans le domaine pratique, dans le domaine de la moralité qui est également, comme nous allons le voir le domaine des objets suprasensibles. Pour Kant, s'orienter « de manière générale dans la pensée signifie, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci. »¹⁰⁵ Nous allons le voir, au fil de cette familiarisation progressive et hasardeuse de la raison par elle-même émerge un principe subjectif qui s'avèrera être le seul repère réellement valable pour s'orienter de manière autonome.

Un principe subjectif au cœur de la raison pratique

En contraste avec le domaine de la raison pure, dans le domaine de la raison pratique la question centrale est celle de savoir comment s'orienter dans les objets suprasensibles¹⁰⁶. Comme les enjeux moraux¹⁰⁷ se situent au-delà des limites de l'expérience empirique et que donc dans ce cas les principes objectifs de la connaissance sont insuffisants parce que ceux-ci valent en tant que liés à l'expérience, alors il faut que la raison trouve un autre principe pour établir sa légitimité. Dès le début de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Kant annonce qu'il s'agit de s'en remettre à « un principe de différenciation subjectif ». Voyons voir ce qu'il en est et en quoi cela précise sa conception de l'autonomie par le biais de l'usage expérimental.

Kant pose d'abord quelques considérations d'ordre logique. Comme la logique est une affaire de cohérence conceptuelle, on pourra d'abord « examiner s'il n'y a pas de contradiction dans ce concept avec lequel nous voulons nous aventurer au-delà de l'expérience »¹⁰⁸. On comprend ainsi que ce principe subjectif que l'on cherche doit être un concept cohérent en lui-même. Kant précise également qu'on pourra soumettre ce principe « aux purs concepts de

¹⁰⁵ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 59.

¹⁰⁶ En fait, Kant place les questions morales au-delà de l'expérience, car il est à la recherche de *devoirs* moraux qui impliquent eux-mêmes une force qui s'impose avec *nécessité* (nécessité impossible à trouver dans les objets sensibles). Il est à la recherche du bien absolu et celui-ci ne peut se trouver dans l'expérience, car celle-ci est toujours conditionnée.

¹⁰⁷ « [...] car le pur usage pratique de la raison consiste dans la prescription des lois morales. » in Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 62.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 59.

l'entendement » afin d'en cerner la spécificité par rapport aux objets de l'expérience. Mais ces quelques considérations préliminaires d'ordre logique ne dévoilent pas pour autant le principe lui-même.

Avançant à tâtons dans « l'espace incommensurable » « du suprasensible », « rempli d'une nuit épaisse »¹⁰⁹ ce qui, selon Kant, devient une évidence au fil de cette recherche — qui ne semble pas donner fruit de manière aussi objective et satisfaisante que dans le cas de la raison pure se fondant dans l'objectivité de l'expérience — c'est précisément que la raison éprouve le *besoin* d'un tel principe même si elle ne le trouve pas : « Ce mouvement subjectif, le seul qui lui reste encore, n'est autre que le sentiment du propre besoin de la raison. »¹¹⁰ Ne trouvant rien d'autre d'aussi évident et ferme que ce « mouvement subjectif » qui est un « sentiment du propre besoin de la raison », c'est donc là que le principe subjectif doit se fonder. Afin de renforcer sa proposition, Kant parle même du « *droit du besoin* de la raison »¹¹¹ suivant le raisonnement selon lequel ce besoin, dans la sphère de la raison pratique a le droit d'être reconnue comme légitime puisque cette sphère ne peut pas aspirer aux mêmes critères que celle de la raison pure.

Toutefois, ce besoin de la raison n'est pas le principe subjectif lui-même. Ce principe est ce que Kant nomme une « pure croyance de la raison » et c'est le besoin qui attire notre attention sur cette pure croyance de la raison qui se présente telle une évidence se donnant à nous *a priori* : « cependant une croyance de la raison est celle qui ne se fonde sur d'autres data que ceux qui sont contenus dans la raison pure. »¹¹² On pourrait également parler d'une conviction que l'on ressent subjectivement — et non objectivement dans la mesure où nous ne sommes pas dans un rapport à l'expérience —, la conviction que la raison est notre repère le plus sûr¹¹³ même s'il ne s'agit pas d'un savoir. Plus loin, Kant utilise le terme de postulat comme synonyme de celui de croyance : « [...] la croyance de la raison qui repose sur le besoin de son usage dans une intention pratique, pourrait s'appeler un postulat de la raison [*das Faktum der Vernunft*] ».¹¹⁴ Il qualifie ce postulat de « fait » : « La question même de savoir pourquoi l'on devrait se conduire

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹¹² *Ibid.*, p. 64.

¹¹³ « [...] l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience. » (A796/B824). Kant, *Critique de la raison pure*, p. 653.

¹¹⁴ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 65.

moralement présuppose le fait qui oblige sans cesse à penser. »¹¹⁵ Voilà un fait qui contraint nécessairement la pensée à *s'expérimenter* avec ses propres déterminations tout particulièrement quand il s'agit de questions morales.

Attardons-nous encore un peu davantage afin de bien saisir en quoi consiste ce fait de la raison qui pourrait peut-être à première vue nous faire sourire en nous rappelant comment les magiciens font sortir les lapins de chapeaux hauts de forme. Ce fait de la raison, donc, se donne au sujet pensant comme un inconditionné, comme une loi fondamentale, « apodictiquement certaine »¹¹⁶. Certains commentateurs parlent même d'une sorte de « cogito éthique »¹¹⁷ en ce sens qu'« une loi inconditionnée est seulement la conscience de soi-même d'une raison pratique pure ».¹¹⁸ Par-là Kant veut dire « [...] que la conscience morale existe et qu'elle consiste en une obligation inconditionnée ». C'est une sorte de : *je pense* (la conscience de soi-même d'une raison pratique pure) *donc je suis un être capable de moralité* (le fait de la raison comme loi inconditionnée). Autrement dit, le fait de la raison consiste en une proposition fondamentale de la moralité à travers laquelle le sujet est directement en contact avec l'obligation morale. C'est en ce sens qu'il s'agit d'une loi inconditionnée, au sens qu'elle n'est pas conditionnée par l'expérience sensible, c'est-à-dire contingente et singulière¹¹⁹. Cette loi inconditionnée « [...] n'a besoin d'aucune recherche et d'aucune découverte ; elle était toujours déjà dans la raison de tous les hommes et elle est incorporée à leur être »¹²⁰. Il suffisait de s'en apercevoir !

Comme le raisonnement de Kant est ici quelque peu complexe, tentons donc de récapituler. La croyance de la raison se nomme également postulat de la raison ou fait de raison. Il s'agit d'une loi inconditionnée à travers laquelle nous distinguons notre raison comme contenant/étant l'obligation morale à laquelle nous devons nous plier comme être autonome. En d'autres termes, ce fait n'est rien de moins que la présence dans l'individu rationnel de la raison pratique pure elle-même : « Aussi bien le fait de la raison est-il moins un fait donné à la raison

¹¹⁵ Fussler, Jean-Pierre, « Introduction », in *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 26.

¹¹⁶ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 148.

¹¹⁷ « Ainsi, le point de départ de la philosophie va être constitué par un sujet qui est un problème pour lui-même parce que « [...] l'homme ne se dit en son humanité qu'à l'impératif, dans un " Je dois être " et non dans un " Je suis " Bernard Bourgeois, « Cogito kantien et cogito fichtéen », in *L'Idéalisme allemand, Alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 200, p. 254-258.

¹¹⁸ Fussler, « Introduction », p. 52.

¹¹⁹ Il s'agit là d'un « fait absolument inexplicable à partir de toutes les données du monde sensible et par l'usage de plus ample de notre raison théorique » *Ibid.*, p. 65.

¹²⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 188.

que la raison elle-même considérée comme un fait. Ainsi se justifie doublement la dénomination de “fait de la raison” : dans ce fait, ce qui en nous est donné à la raison, c’est bien la raison elle-même. »¹²¹ Comme nous l’avons évoqué plus haut, il y a dans tout ce processus quelque chose qui rappelle une phénoménologie de la conscience.¹²²

Même si cela peut paraître contradictoire, ce *fait* restera toujours une *croyance*, c’est-à-dire un sentiment subjectivement suffisant, mais objectivement insuffisant pour la conscience. Nous nous trouvons donc bien avec cette croyance dans la sphère morale et non dans la sphère du savoir, ce qui est en lien avec les raisons politiques évoquées plus haut, car Kant refuse que le domaine des affaires suprasensibles, telles celles de la religion, puisse prétendre à l’objectivité du savoir. Le fait que la sphère morale ne puisse pas aspirer au savoir ne fait pas d’elle une chose moins importante. Bien au contraire, comme nous l’aborderons plus tard, cette sphère est celle qui a préséance sur la sphère du savoir. Le principe d’orientation que Kant dégage ici est donc un élément crucial de son système philosophique : « Une pure croyance de la raison est donc le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s’orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles. »¹²³ Le champ lexical que Kant utilise ici n’est pas sans nous rappeler l’usage expérimental de la raison évoquée plus haut. « Boussole », « incursions », « orient » évoquent presque l’aventure d’une héroïne de *Bildungsroman* à la recherche d’elle-même.

Chemin faisant nous nous rendons compte que la boussole de la raison autonome repose sur une constatation bien particulière. Une constatation aux allures d’expérience de nature intellectuelle, l’expérience d’un fait de pensée, qui n’est pas donné par les sens, mais bien *a priori*. Le fait que la moralité doive se fonder *a priori* peut sembler passablement contre-intuitif quand on se rappelle qu’il s’agit ici du domaine de la morale, donc d’un domaine qui doit nous orienter par rapport à la question *Que dois-je faire ?* Cette question ne semble point relever du domaine conceptuel ; elle suppose plutôt une réponse incarnée, empirique, de chair, d’os et semble nous ramener aux contingences. Or le caractère contre-intuitif du raisonnement kantien

¹²¹ Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p.104.

¹²² Nous affirmons ceci dans la mesure où le « fait de la raison » semble apparaître au sujet comme un objet. En termes hégéliens, la conscience fait l’expérience de quelque chose qui lui est inhérent. Là où l’histoire de la philosophie présente souvent Hegel et Kant comme antagonistes, cette ressemblance de geste théorique au cœur de l’autonomie kantienne apparaît donc pertinente à souligner.

¹²³ Kant, « Que signifie s’orienter dans la pensée ? », p. 66.

va s'éclairer dans ce qui suit, car poursuivant notre enquête sur les traits liant autonomie et raison nous allons apprendre comment le principe de pure croyance de la raison rend possible la liberté transcendantale.

Liberté transcendantale comme garantie de l'autonomie de la raison

C'est la liberté transcendantale qui est la clé de voute¹²⁴ de tout le système philosophique kantien¹²⁵. Ultiment, la raison se découvre non seulement comme pouvoir de vérité, mais surtout et conséquemment comme pouvoir de liberté. Notre esquisse de la conception kantienne de l'autonomie dépend donc ultimement de ce concept qui vient garantir, selon Kant, l'autonomie théorique, comme activité mise au service de l'autonomie pratique¹²⁶. Nous l'avons évoqué plus haut, il y a bien chez Kant un primat de la raison pratique sur la raison théorique. La réponse à la question *Que puis-je savoir ?* doit être mise au service de la question *Que dois-je faire ?* La raison théorique se voit par là conférer un rôle régulateur orientant les êtres humains dans l'atteinte de leurs fins propres qui sont, elles, d'ordre pratique. S'il en est ainsi, c'est qu'entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* Kant semble avoir traversé une expérience intellectuelle transformatrice. « Ainsi la raison humaine commune est poussée, non par quelque besoin de la spéculation [...], mais par des motifs tout pratiques, à sortir de sa sphère et à faire un pas dans le champ d'une philosophie pratique [...]. »¹²⁷ Après avoir d'abord éclairci et établi les règles légitimes du connaître avec sa première *Critique*, il fait la découverte « au sein même de l'activité du connaître et [l'article comme un] besoin de l'esprit plus profond, plus radical, plus extravagant sans aucun doute, un besoin de penser, un désir d'inconditionné que Kant identifiera très rapidement [...] comme penchant à et de la liberté »¹²⁸. Ce besoin, ce désir, culmine même dans une expérience métaphysique qui permet de donner une réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? Réponse : la liberté. S'appuyant sur

¹²⁴ Adorno insiste beaucoup sur cette question dans son cours sur la philosophie morale de Kant : « All right, you have now told us for hours on end that the central concept of the Critique of Practical Reason and Kantian moral philosophy in general is freedom. » Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 132.

¹²⁵ « L'usage pratique est la destination complète de l'être humain » la fin de l'organisation du système (architectonique), et il définit le « concept cosmique » de la philosophie. Cet intérêt pratique fait apparaître la signification existentielle des tâches philosophiques. » Fussler, « Introduction », p. 33.

¹²⁶ Comme Kant le précise : « est pratique ce qui est possible par la liberté. » Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 655. La liberté est une affaire de morale et non une affaire de connaissances, donc le domaine de la raison pratique est celui de la morale. Comme les repères moraux ne sont pas à trouver dans l'expérience empirique, la morale appartient à la sphère des objets suprasensibles.

¹²⁷ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 38.

¹²⁸ Fussler, « Introduction », pp. 7-8.

le fait de la raison, la deuxième critique innove en offrant une preuve de l'existence de la liberté transcendante, ce qui ouvre la voie à un nouveau rapport à la métaphysique. Cette dernière n'est plus simplement impossible ou condamnée à être illégitime parce que non apte à produire des savoirs tangibles basés sur l'expérience empirique, elle permet désormais de s'orienter dans les objets qui sont de la plus haute importance pour l'humanité¹²⁹, les questions éthiques et politiques qui reposent sur un travail conceptuel souvent très intangible et fuyant, en comparaison avec ce qu'on considère être des faits donnés empiriquement. Nous reviendrons sur ce nouveau rapport à la métaphysique lorsque nous examinerons le modèle de l'expérience intellectuelle chez Adorno.

La preuve de l'existence de la liberté transcendante est passablement complexe et nous ne pouvons pas ici entrer dans son détail. Mentionnons aux fins de notre enquête que la liberté transcendante est prouvée par un argument de type *modus tollens*¹³⁰. Selon cet argument la négation du fait de raison (le conséquent [Q]) entraînerait la négation de la liberté (l'antécédent [P]). Si la liberté n'existe pas, alors le fait de raison n'existe pas non plus ($P \rightarrow Q$). Or, le fait de raison ne peut pas ne pas exister ($\neg Q$), alors la liberté ne peut pas ne pas exister ($\neg P$). Kant affirme de la loi morale que « nous en prenons immédiatement conscience », alors que de la liberté « nous ne pouvons [*en*] prendre immédiatement conscience »¹³¹. Mais « la loi morale nous conduit précisément [*gerade*] au concept de liberté »¹³². Sans la liberté, le fait de raison tel qu'il nous est donné serait impensable. Kant écrit en ce sens : « S'il n'y avait pas la liberté, alors la loi morale ne pourrait pas du tout être rencontrée en nous. »¹³³

Ce qui retient particulièrement notre attention avec cette preuve, c'est que Kant pousse la logique de l'autonomie jusqu'au bout. Suivant cette logique rien d'extérieur à la raison pratique

¹²⁹ « Si la nature humaine est destinée à tendre au souverain Bien, il faut aussi admettre que la mesure de ses facultés de connaître, et particulièrement la relation de ces facultés entre elles, est appropriée à cette fin. » in Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 276.

¹³⁰ C'est un syllogisme par lequel on conclut des conséquences au principe. Kant précise que : « le véritable motif pour lequel on utilise des preuves apagogiques dans diverses sciences est le suivant : quand les principes dont une certaine connaissance doit être déduite sont trop divers ou trop profondément cachés, on cherche si l'on ne pourrait pas y arriver par les conséquences [...] ». Kant, *Critique de la raison pure*, p. 649.

¹³¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 124.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 90.

ne doit être une source d'influence si elle doit rester *pure*¹³⁴. Or, l'autonomie dont fait preuve un individu en matière de liberté d'action, de liberté pratique, est toujours tributaire d'un rapport à la nature¹³⁵. Cette dépendance à l'expérience, dans laquelle une grande variété de mécanismes¹³⁶ vient influencer le libre arbitre de la volonté, fait que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si nous avons agi de manière autonome. L'autonomie s'en trouve donc compromise.

Si donc la matière du vouloir, qui ne peut être rien d'autre que l'objet d'un désir, désir qui est mis en relation avec la loi, s'insinue dans la loi pratique comme condition de la possibilité de celle-ci, il en résulte l'hétéronomie de l'arbitre, c'est-à-dire la dépendance à l'égard de la loi naturelle qui nous entraîne à suivre quelque impulsion ou inclination, et la volonté ne se donne pas elle-même la loi, mais seulement le précepte de suivre en s'aidant de la raison, des lois pathologiques [...].¹³⁷

En d'autres mots, la raison pratique n'est pas nécessairement pure parce qu'au fondement de tout agir se trouve des intérêts pathologiques¹³⁸, la volonté elle-même incitant la raison à des calculs au service de ces intérêts de « l'amour de soi ou du bonheur personnel »¹³⁹. Voilà pourquoi la liberté doit être indépendante de la nature (sens négatif) pour garantir l'autonomie¹⁴⁰ (sens positif). Elle doit être un fondement inconditionné. Si la liberté était réduite à un simple fait d'expérience comme les autres, elle ne saurait en mesure de révéler un fondement inconditionné. C'est pourquoi Kant peut affirmer que la liberté n'a rien à voir avec le pratique : « La question portant sur la liberté transcendantale concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre entièrement de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du pratique. »¹⁴¹ Il affirme même qu'« est pratique tout ce qui est possible par liberté »¹⁴², en ce sens que c'est la liberté qui doit fonder le domaine pratique¹⁴³. Nous verrons d'ailleurs au chapitre 3 que la

¹³⁴ « Tous les principes pratiques qui présupposent un objet (matière) de la faculté de désirer comme fondement de la détermination de la volonté, sont, dans leur totalité, empiriques, et ne peuvent donner des lois pratiques. » Théorème I *in Ibid.*, p. 112.

¹³⁵ Voici comment Adorno l'exprime : « The practical is pure behaviour, pure freedom, that is, a mode of behaviour that is supposed to be absolutely independent of all experience. But damn it all, is not the concept of givenness the very essence of the concept of experience? ». Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 76.

¹³⁶ Voici un passage additionnel qui confirme la distinction entre nature et autonomie. « Or la nature, dans le sens le plus général, est l'existence des choses sous des lois. La nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, et elle est donc, pour la raison, hétéronomie. » Kant, *Critique de la raison pure*, p. 143.

¹³⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 130.

¹³⁸ Kant parle d'un « arbitre pathologiquement affecté ». *Ibid.*, p. 129.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁰ « La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence d'après des lois indépendantes de toute condition empirique, partant, qui relève de l'autonomie de la raison pure. » *in Ibid.*, p. 143.

¹⁴¹ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 657.

¹⁴² *Ibid.*, p. 655.

¹⁴³ Dans son cours *Problems of moral philosophy*, Adorno souligne cet aspect particulier : « [...] this is because freedom means nothing more than a form of behaviour that is guided simply and solely by reason, and because

critique adornienne de la moralité kantienne porte sur la nécessité de faire intervenir des éléments sociaux et historiques pour garantir une expérience morale pouvant accéder à la liberté. L'idée que la liberté est à trouver en nous est fort problématique pour Adorno. Kant utilise même l'image du point d'Archimède pour expliquer la fonction du concept de liberté : « Cette idée intérieure de la liberté est bien ce qu'Archimède réclamait sans le trouver ; un point fixe où la raison peut appuyer son levier. »¹⁴⁴ Ce concept de liberté est bien unique, car il « est le seul qui permette qu'il ne nous soit pas nécessaire de sortir hors de nous-mêmes afin de trouver l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible »¹⁴⁵.

Aussi indépendante de l'empirie doit-elle être, cette liberté ne peut pas pour autant être une simple idée. Elle doit exister objectivement. Kant cherche donc à garantir en amont de l'expérience empirique une réalité objective indubitable [*unbezweifelte Realität*]¹⁴⁶ de la liberté qui échappe à tout déterminisme. C'est pourquoi Kant peut écrire que l'« on ne peut conférer une réalité objective à aucune des idées théoriques non plus que les prouver, à l'exception de la seule idée de liberté qui, elle, est la condition de la loi morale dont la réalité est un axiome »¹⁴⁷. C'est par la voie du jugement synthétique *a priori*¹⁴⁸ que la liberté peut être considérée comme une connaissance.

La subjectivité

Nous y avons fait allusion plus haut, la subjectivité pour Kant se forme dans l'obéissance autonome du sujet à la loi morale. La loi morale est directement liée au fait de raison qui est garanti par l'existence de la liberté transcendante. Ceci étant dit, la loi morale se présente au

action in the strong sense is characterized solely by that. » Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 83. Il met l'emphase sur la corrélation entre raison et liberté : « what lies behind the concept of reason in Kant, namely the freedom of human beings in action, » *Ibid.*, p. 73. « combining freedom and necessity in the concept of reason » *Ibid.*, p. 76.

¹⁴⁴ Fussler, « Introduction », p. 16.

¹⁴⁵ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 189.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴⁷ Kant cité par : Fussler, « Introduction », p. 47.

¹⁴⁸ Nous ne sommes pas en mesure de traiter de cette question ici, mais mentionnons au passage que les jugements synthétiques *a priori* pourraient se comprendre, suivant l'usage expérimental de la raison, comme des expériences épistémiques qui permettent de manipuler des objets cognitifs et de produire de nouvelles connaissances. Bien sûr dire ceci est faire violence à la terminologie kantienne. Adorno soulève cette tension en problématisant l'usage kantien du verbe « donner » au sens d'un objet *a priori* qui se donne à la raison. « The practical is pure behaviour, pure freedom, that is, a mode of behaviour that is supposed to be absolutely independent of all experience. But damn it all, is not the concept of givenness the very essence of the concept of experience? » Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 176.

sujet comme une obligation vécue dans la forme de ce que Kant nomme le sentiment pur du respect. Ce sentiment est particulier, car il est pur. On peut donc parler d'un sentiment paradoxalement rationnel. « Le respect pour la loi morale est donc un sentiment lequel est l'effet d'un fondement intellectuel, et ce sentiment est le seul que nous connaissons entièrement *a priori*, et dont nous puissions pénétrer la nécessité. »¹⁴⁹. Cette obligation se donne à nous comme le ressort de l'agir sous la forme de l'impératif catégorique.

Ce sentiment pur du respect¹⁵⁰ a des conséquences sur l'individu et sur sa subjectivité (son moi). D'un côté, des conséquences négatives, car l'amour-propre est réduit. Cette réduction est une humiliation par rapport à l'opinion que nous avons de nous-mêmes¹⁵¹. C'est une sorte de diminution de l'estime propre qui peut produire de la « douleur » ou un sentiment désagréable dans la mesure où cela contrarie nos inclinations. L'objectif de cette humiliation est de rendre l'amour-propre conforme à la loi : « elle ne fait que le borner à la condition de son accord avec cette loi ; c'est pour cela qu'il est alors nommé amour de soi raisonnable¹⁵². »

De l'autre côté, l'aspect positif consiste en une élévation de l'estime morale ou un intérêt moral conscient pour la loi morale et pour la raison pratique pure. En particulier, cette élévation est le résultat de la prise de conscience par l'individu de son indépendance par rapport aux inclinations sensibles. En nous mettant en contact avec la loi morale, le respect nous révèle à nous-mêmes comme êtres conscients et capables d'autonomie et par conséquent moralement dignes. Dans son introduction à la *Critique de la raison pratique*, Jean-Pierre Fussler parle même du respect comme suit : « Le respect comme sentiment pur est un mode de la conscience de soi. »¹⁵³ La conscience de soi¹⁵⁴ évoque ici la subjectivité. Ce sentiment pur peut par extension se comprendre comme un facteur de constitution, voire de production de la subjectivité. L'expérience morale, paradoxalement *a priori*, du sentiment pur du respect nous met en lien avec

¹⁴⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 183-184.

¹⁵⁰ Le concept du respect fait l'objet d'un chapitre entier au centre du livre de la deuxième Critique. C'est un moment pivot. Dans la *Critique de la raison pure* et dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ce concept n'est pas traité aussi extensivement.

¹⁵¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, pp. 129-130.

¹⁵² *Ibid.*, p. 129.

¹⁵³ Fussler, « Introduction », p. 51.

¹⁵⁴ La conformité à la loi morale ne doit certes pas être un hasard ou une soumission aveugle. Cette conformité doit être consciente, réflexive, comprise rationnellement par le sujet et reconnue comme légitime et fondée sans quoi on ne saurait parler d'autonomie. « Car, lorsqu'il s'agit de ce qui doit être moralement bon, ce n'est pas assez qu'il y ait conformité à la loi morale, il faut encore que ce soit pour la loi morale que la chose se fasse ; sinon, cette conformité n'est que très accidentelle et très incertaine [...]. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 11.

la loi morale qui s'exprime à travers l'impératif catégorique et c'est notre soumission à ce commandement, comme acte digne nous permettant d'être indépendants par rapport à nos inclinations sensibles, qui fait de nous des sujets capables d'autonomie et non des individus assujettis à nos instincts. La loi morale est « [...] le ressort pour cette action, en tant qu'elle est également le fondement de la détermination subjective, c'est-à-dire le ressort pour cette action, en tant qu'elle exerce sur la sensibilité du sujet une influence et produit comme effet un sentiment qui va promouvoir l'influence de la loi sur la volonté. »¹⁵⁵ Comme la moralité kantienne en est une de conviction, la subjectivité reste cependant indépendante du résultat de ses actions. Comme les déterminismes empiriques échappent aux individus, ce qui compte en matière de moralité, c'est l'intention¹⁵⁶.

En ce qui concerne le sentiment pur du respect, plusieurs choix textuels que fait Kant indiquent un renvoi à l'expérience. Il est par exemple question d'une voix (morale) perçue par le sujet, on se trouve ici dans le registre de l'expérience auditive : « [...] la raison pratique dont la voix fait trembler même le scélérat le plus déterminé, et le contraint à se cacher à son regard [...] »¹⁵⁷. Ailleurs, Kant utilise le registre de l'expérience visuelle et le respect est alors présenté à l'intuition par un exemple. « L'homme que je vois devant moi [...] fournit une mesure » parce que « l'imperfection qui pourrait bien être encore la sienne ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et [que] donc il m'apparaît dans une lumière pure. »¹⁵⁸ On est dans le registre de l'expérience intérieure avec la métaphore de la voix de la conscience : « [...] on ne saurait se lasser d'admirer la splendeur de cette loi, et [...] l'âme croit s'élever elle-même à mesure qu'elle voit [*sieht*] la sainte loi plus sublime au-dessus d'elle et de sa fragile nature ».¹⁵⁹

Ainsi, selon notre interprétation (qui vise à saisir le rôle clé de l'expérience en matière d'autonomie chez Kant), sans cette expérience morale particulière, l'autonomie et la subjectivité ne seraient pas liées. C'est cette expérience qui rend l'autonomie morale possible. Et c'est l'autonomie morale qui est au cœur de ce que l'on peut entendre par subjectivité. Cette expérience rend la subjectivité possible, elle influence son comportement. « Le respect [...] est

¹⁵⁵ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 133.

¹⁵⁶ Comme on le verra, il en sera tout autrement chez Hegel.

¹⁵⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 190.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 188.

cette transfiguration de la sensibilité qui se produit quand un être libre est aussi un être sensible. »¹⁶⁰

Émergence de l'attitude critique

Mentionnons un dernier élément concernant l'incidence de l'usage public de la raison sur la subjectivité. Dans *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* il est question de s'opposer à trois contraintes majeures à la liberté de pensée : la contrainte civile, la contrainte faite à la conscience morale et l'usage sans loi de la raison. Par rapport à la contrainte civile, il écrit :

À la liberté de penser s'oppose premièrement la contrainte civile. Certes, on dit : la liberté de parler, ou d'écrire peut nous être retirée par un pouvoir supérieur, mais absolument pas celle de penser. [...] On peut donc dire que ce pouvoir extérieur qui dérobe aux hommes la liberté de communiquer en public leurs pensées, leur retire aussi la liberté de penser [...].¹⁶¹

Cette affirmation d'une liberté de penser qui puisse se manifester à travers des formes d'expression telles le discours ou l'écriture permet à un commentateur comme Michel Foucault d'affirmer que L'*Aufklärung* de Kant lance la modernité non pas comme une époque, mais comme une attitude critique qui consiste à faire l'expérience de nos limites et à devoir s'inventer et se réinventer¹⁶², tant individuellement que collectivement¹⁶³. Voici comment Foucault définit le terme d'attitude : « Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. »¹⁶⁴ Voici d'autre part, la définition du terme de critique que Foucault donne dans son texte *Qu'est-ce que la critique ?* : « [...] c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; la critique, ce sera l'art [...] de l'indocilité réfléchie. »¹⁶⁵ Cette attitude critique, comme tâche visant à « connaître la connaissance », est interprétée par Foucault comme une « entreprise de

¹⁶⁰ François Marty cité par : Fussler, « Introduction », p. 56.

¹⁶¹ Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », p. 69.

¹⁶² Foucault nomme comme exemple de l'acte de se réinventer le Dandysme chez Baudelaire.

¹⁶³ Kant, toutefois, spécifiait : « Mais qu'un public s'éclaire lui-même est plus probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté. Car il se trouvera toujours quelques êtres pensant par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle et pour propager ensuite autour d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même. » Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 45.

¹⁶⁴ Foucault, *Dits et écrits (1854-1988), tome II: 1976-1988*, p. 1387.

¹⁶⁵ Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique? », in *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 39.

désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité.»¹⁶⁶ Pour Foucault cette entreprise est d'une actualité de la plus haute importance en ce qu'il s'agit d'un «[...] type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome [...].»¹⁶⁷ Cette lecture foucauldienne du sujet autonome kantien prépare admirablement le terrain pour comprendre en quoi Kant s'impose comme un interlocuteur incontournable pour Adorno.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶⁷ Foucault, *Dits et écrits (1854-1988), tome II: 1976-1988*, p. 1390.

Chapitre deuxième

Expérience et subjectivité dans la perspective hégélienne

Objectifs de ce chapitre

Ce qui va nous intéresser chez Hegel est le lien très consistant qu'il théorise entre expérience et subjectivité. Ces deux concepts sont incontournables pour nous puisque c'est en bonne partie à partir de ceux-ci qu'Adorno élabore son propre concept d'expérience. Sans une compréhension détaillée de ce concept, il est impossible de comprendre ce qu'Adorno entend par crise de l'expérience. Pour Hegel, la subjectivité pleinement réalisée se forme au fil de l'expérience de la conscience, car le sujet est la vie ou le mouvement d'une conscience qui trouve son effectivité à travers ses actes : le sujet se produit en tant que sujet. Nous nous attarderons à cet égard sur l'exemple privilégié d'Antigone et verrons que pour Hegel, tout comme pour Adorno, la subjectivité peut être considérée comme une négativité par rapport aux normes (objectives), car sujet et objet sont en tension dialectique. Dans ce contexte, le mouvement de la conscience vers la vérité fait en sorte que le sujet perd sa négativité et s'harmonise à la vérité qui est objective. Cela s'éclaire par le fait que pour Hegel, comme la liberté du sujet passe par la connaissance de la vérité ou de ce qui est effectif, le sujet doit finir par se conformer à ces normes objectives, car la marche de l'histoire, la marche du monde, n'est pas à critiquer en fonction d'un vain devoir être [*Sollenskritik*], mais bien à comprendre dans sa totalité. C'est dans la compréhension de cette totalité que réside la liberté pour la conscience de se sentir chez elle et non comme une simple étrangère : « Le vrai est le tout. »¹⁶⁸ Ces éléments nous permettront alors de mieux comprendre pourquoi chez Adorno la liberté du sujet passe plutôt par une critique des normes objectives. Pour lui, en effet, la totalité hégélienne s'apparente plutôt à une justification philosophique de la crise de l'expérience. Cette totalité est bel et bien totale et effective, mais elle est fautive en ce qu'elle est en contradiction avec son propre concept ; loin de garantir la liberté, elle l'empêche systématiquement tout en prétendant la garantir.

¹⁶⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008, p. 22 (Le monde de la philosophie).

Éléments de contexte – Hegel penseur de la liberté

Afin de bien saisir en quoi la théorisation hégélienne de l'expérience et de la subjectivité n'est pas qu'une démarche technique, abstraite et formelle, attardons-nous à quelques éléments bien tangibles qui motivent sa pensée. Pour Hegel, son époque en est une de ruptures et de fragmentation :

Le monde de Hegel a été le monde de la critique et de la révolution : critique rationaliste de l'ordre établi, critique rousseauienne de la culture, critique kantienne de la connaissance, révolution industrielle, Révolution française, révolution romantique. Toutes ces ruptures, presque simultanées, libéraient toutes les forces centrifuges qu'un siècle de discipline classiciste et rationaliste avait tant bien que mal jugulées. [...] toutes les polarités que recèle l'âme moderne sortent brusquement à la lumière et apparaissent comme des contradictions qu'on retrouve poussées au paroxysme [...] Foi et savoir, Dieu et le monde, raison et histoire, hellénisme et christianisme, individu et communauté, religion et politique, moralité et action constituent désormais des oppositions déchirantes qui manifestent le profond « malheur » et élèvent au suprême degré la « scission » [*Entzweiung*] de l'homme moderne.¹⁶⁹

Toutes ces oppositions et ces tensions font de ce moment de l'histoire une crise¹⁷⁰ qui appelle la philosophie, qui en fonde même le besoin¹⁷¹. Car cette « scission est à l'origine du besoin de la philosophie »¹⁷². Cette scission historique est la cause d'une désorientation ou d'une confusion générale de la conscience qui se manifeste chez les individus, de telle sorte que la conscience en vient à être dans un rapport d'étrangement (ou d'aliénation) à son propre monde. De plus, pour Hegel, cet étrangement de la conscience à son monde s'accompagne d'une atomisation des individus les uns par rapport aux autres et donc d'une dissolution des liens forts qui unissent la collectivité : « la puissance de l'unification disparaît de la vie des hommes et les oppositions perdent leur rapport vivant et leur réaction réciproque et deviennent indépendantes. »¹⁷³ Dans une telle situation, la conscience ne peut-être que malheureuse. Ce malheur de la conscience qui

¹⁶⁹ Papaioannou, Kostas, *Hegel*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 27-28.

¹⁷⁰ « Hegel et Schelling lancent en 1801 que « l'esprit qui caractérise notre temps » est « l'esprit de l'inquiétude (*Unruhe*) et de l'essence instable qui se manifeste en toute chose ». Les deux philosophes expriment, dans cette introduction à leur *Journal Critique*, ce sentiment qui chez Weber, un siècle plus tard, devint thématique: en se dépouillant de ses certitudes anciennes, l'époque s'était aussi retrouvée déroutée ou, comme ils le disent, « perdue dans la non-identité ». Mais ils n'étaient pas pour autant prêts à admettre le « désenchantement du monde ». Ils croyaient encore que la philosophie pouvait l'endiguer. Cet activisme philosophique s'alimentait d'une part à même la conviction de vivre une époque décisive, une époque qui se démarque de toutes les autres et, d'autre part, à même la croyance qu'une « renaissance de l'esprit » était imminente. L'esprit est, écrit à plusieurs endroits Hegel, en période de « fermentation » [*Gährung*]. Quelque chose d'entièrement neuf doit en sortir. » Langlois, Philippe, *G. W. F. Hegel et T. W. Adorno sur le besoin de penser*, Université de Montréal, 2009, p. 40.

¹⁷¹ Voir à cet égard le merveilleux travail de Philippe Langlois sur le besoin de penser. Langlois, *G. W. F. Hegel et T. W. Adorno sur le besoin de penser*.

¹⁷² *Ibid.*, p. 40.

¹⁷³ Hegel cité par Papaioannou. Voir : Papaioannou, *Hegel*, p. 28.

ne se sent pas chez soi dans le monde s'explique aussi par le fait que dans cette situation historique de scission, la conscience n'est pas libre, car elle est dépendante et soumise à des forces qu'elle ne comprend guère :

The ignorant man is not free, because what confronts him is an alien world, something outside him and in the offing, on which he depends, without his having made this foreign world for himself and therefore without being at home in it by himself as in something his own. The impulse of curiosity, the pressure for knowledge, from the lowest level up to the highest rung of philosophical insight arises only from the struggle to cancel this situation of unfreedom and to make the world one's own in one's ideas and thought.¹⁷⁴

Cette crise historique appelle donc une démarche philosophique pouvant montrer le chemin de la liberté¹⁷⁵, ou plutôt de sa libération¹⁷⁶. Ce chemin sera d'abord celui de la conscience qui découvre ce qu'elle est, afin non seulement d'atteindre la vérité sur son monde et de le faire par-là sien, mais également, et ce n'est que l'autre côté de la même médaille, d'acquérir davantage de maîtrise sur ce monde en vue de réaliser ultimement que ce monde est un tout unifié par le fait que ce qui est rationnel est nécessairement effectif et que l'effectivité se déploie de façon rationnelle. La liberté dépend pour Hegel d'une expérience soutenue, ardue et complexe de la conscience sur et par elle-même. « Dans le penser, *Je suis libre*, parce que je ne suis pas dans un autre, mais reste purement-et-simplement chez moi-même, et l'objet qui m'est l'essence est mon être-pour-moi en unité inséparable ; et mon mouvement dans [les] concepts est un mouvement dans moi-même. »¹⁷⁷ Cette expérience spirituelle, qui est bien sûr le contenu de la *Phénoménologie de l'esprit*, vise à établir une autonomie de la conscience vis-à-vis d'elle-même et donc de l'effectivité du monde. Cette autonomie n'est ultimement atteignable et cohérente que lorsque la conscience, devenue Esprit¹⁷⁸, surmonte la distinction entre sujet et objet pour atteindre l'adéquation entre les deux dans l'unité de l'Absolu. À travers le chemin de l'expérience spirituelle, la liberté vise donc une unification de toutes les particularités du monde

¹⁷⁴ Hegel cité par Stern ; passage tiré de (LA : I, p.98). Voir : Stern, Robert, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Routledge, 2013, p. 13.

¹⁷⁵ « C'est en effet d'une approche concrète de la liberté qu'il est ici question. [...] La liberté, dans son mouvement essentiel, c'est-à-dire historique et concret, résume en effet tout le projet de la *Phénoménologie*, comme aussi celui de la *Logique* : autant dire le *Système* dans son ensemble. » Labarrière, Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1979, p. 198.

¹⁷⁶ Au sujet de la notion de libération dans l'œuvre de Hegel, voir: Menke, Christoph, « Hegel's Theory of Liberation: Law, Freedom, History, Society », *Symposium*, 1^{er} avril 2013.

¹⁷⁷ Hegel cité par Labarrière. Voir : Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, pp. 198-199.

¹⁷⁸ « Reason is Spirit when its certainty of being all reality has been raised to truth, and it is conscious of itself as its own world, and of the world itself ». Hegel cité par Stern: Stern, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 157.

vécu. Une telle unité répond au besoin pratique de sortir la conscience de l'état d'étrangement et d'atomisation¹⁷⁹ pour ainsi lui permettre un « repos simple et translucide »¹⁸⁰ par la compréhension du « Tout qui est le vrai ». Car, aussi grandiloquent que cela puisse paraître a posteriori, le souhait et l'objectif d'Hegel sont, pourrait-on dire, de « donner une ultime apparence de cohérence au monde irrémédiablement fragmenté et désaxé de la culture moderne. »¹⁸¹

L'atteinte du Tout qui est le vrai, l'Absolu, se comprend comme la réconciliation entre le sujet qu'est la conscience et son objet qu'est le monde. C'est par l'unification du sujet et de l'objet qu'on atteint le Tout. Ce dernier est donc également le vrai, car la conscience s'est comprise elle-même en comprenant toutes les déterminités du monde, qui s'avère être n'autre chose que la conscience elle-même saisissant sa vérité. Pour Hegel, en effet, en dernière instance « rien ne résiste à la puissance du connaître. »¹⁸²

C'est la raison qui fait que le vrai est le résultat [le Tout]. On méconnaît donc la raison quand on ne considère pas la réflexion comme un moment positif de l'Absolu, quand on l'exclut du vrai. C'est elle qui fait que le vrai est un résultat [...] Mais ce résultat est lui-même simple immédiate, car il est la liberté consciente de soi, qui repose en soi-même, qui n'a pas reculé devant l'opposition, ne l'a pas laissée subsister, mais s'est réconciliée avec elle.¹⁸³

Et malgré le jargon hégélien très « spiritualisé » [*geistig*] il ne faut pas perdre de vue que les concepts d'objet et de sujet ne sont pas de simples abstractions techniques. Ils sont plutôt la tentative de schématiser des événements historiques en lien avec des problématiques

¹⁷⁹ « Tout l'humanisme du XVIIIe siècle qui permettait aux hommes cultivés de fréquenter « les philosophes », et à ceux-ci d'échanger sur tout ce qui concernait « l'avancement de l'humanité », comme on pouvait le dire à cette époque, d'échanger notamment sur les progrès de toutes les disciplines artistiques, techniques et scientifiques sur la base d'une culture et surtout d'une vision partagée – tout ce cosmopolitisme de la philosophie s'érodait en laissant un grand vide dans son sillage. Le discours de la totalité et de l'homme total se proposait de répondre à ceux qui, comme il y en a à toutes les époques, étaient si dangereusement bien adaptés aux grandes tendances de leur temps qu'ils ne leur voyaient pas d'inconvénient particulier et étaient même capables de plaider en faveur de la perte générale de sens. » Langlois, *G. W. F. Hegel et T. W. Adorno sur le besoin de penser*, p. 56.

¹⁸⁰ Papaioannou, *Hegel*, p. 28.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1969, Tome 4, p. 554 (Philosophie en poche).

¹⁸³ Papaioannou, *Hegel*, p. 144.

existentielles et politiques¹⁸⁴. L'opposition sujet-objet renvoie plutôt à un rapport de force entre maître et esclave. Ce rapport de force est quadruple :

Dieu et l'homme, Dieu et la nature, l'homme et la nature, l'homme et l'homme [...] L'élévation de Dieu au-dessus de la nature et de l'homme conçus comme des créatures dépendantes, la passivité de l'homme envers Dieu, la chosification rationaliste de la nature et l'asservissement de l'homme par l'homme apparaissent comme des aspects complémentaires d'un seul et même processus d'aliénation qui rend l'homme étranger au monde et à sa propre nature. Or cette aliénation n'est pas la condition naturelle de l'homme, mais un phénomène purement historique étroitement lié avec le degré de liberté politique, car c'est de lui que dépend la « satisfaction » ou le « malheur » de l'homme et donc son enracinement dans le monde ou sa fuite dans l'au-delà.¹⁸⁵

Derrière toutes ces oppositions, ces déchirements, ces asservissements, ce qui est en péril c'est l'expérience en mouvement de l'histoire et surtout l'avenir de la collectivité. Or pour Hegel, c'est la collectivité qui est primordiale. Cette position hégélienne pour le primat de la collectivité s'explique entre autres par le fait que, de son point de vue, l'individu est une abstraction créée par la raison alors que la réalité humaine est d'abord et avant tout supra-individuelle et totale. Et contrairement à ce qu'entend une conception naïve de l'individu, on ne peut pas du tout comprendre les existences singulières isolément et les considérer comme indépendantes. Cela mène à plus de confusion et de mécompréhension de la réelle nature des choses. À ce chapitre, Hegel n'hésitera pas à régler ses comptes philosophiques avec Kant.

Kant : l'individualité abstraite et la chose-en-soi

Pour Hegel, les événements historiques à la source de la « scission » sont inséparables de l'esprit de l'époque [*Zeitgeist*] lequel est évidemment nourri par des productions intellectuelles¹⁸⁶ comme celles de la philosophie : « la Raison moderne a généralisé la scission : après avoir successivement opposé l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et l'entendement, la liberté

¹⁸⁴ Voici l'exemple d'une expérience liant la philosophie de Hegel à l'Histoire : « Buck-Morss [...] s'appuie notamment sur cet intérêt de Hegel pour l'actualité pour démontrer que la dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'esprit* était inspirée de la révolution des esclaves noirs d'Haïti (env. 1791-1804) et de la conscience grandissante, en Europe, de la contradiction qu'il y avait entre l'usage par les tenants des Lumières de la rhétorique de l'esclavage pour « libérer » l'individu européen de toute forme de tutelle et le fait que cette Europe capitaliste naissante vivait et se développait, en réalité, précisément sur la base d'une institution esclavagiste à large échelle, bien qu'outre-mer. » Langlois, G. W. F. Hegel et T. W. Adorno sur le besoin de penser, p. 51 concernant l'ouvrage : Buck-Morss, Susan, *Hegel et Haïti*, Paris, Lignes, 2006.

¹⁸⁵ Papaioannou, *Hegel*, p. 29.

¹⁸⁶ Dans la Préface Hegel parle de l'immaturation et du formalisme vide qui découle du genre de position philosophique adoptée par les post-kantiens (C.f. Stern, 2013, 45). Cette idée d'immaturation reviendra avec le concept de demi-culture chez Adorno. Cette immaturation est en lien avec les blocages qui nous empêchent de faire une expérience intellectuelle.

et la nécessité, l'être et le néant, le concept et l'être, le fini et l'infini, la raison et la sensibilité, l'intelligence et la nature... »¹⁸⁷ Considérant que Kant ne fut pas le moindre des philosophes dans la Prusse de son temps, Hegel se doit d'exposer clairement en quoi les positions du philosophe de Königsberg ouvrent la porte à un scepticisme et à un formalisme. Les deux objections qui retiennent notre attention, ici, dans la cadre de la présente enquête, sont 1) la conception kantienne de l'individu et, 2) la fameuse thèse de la chose en soi. Un bref examen de ces deux objections nous permettra de mieux situer la conception hégélienne de l'expérience et de la subjectivité. Hegel formule sa compréhension du sujet kantien ainsi :

Kant enseigne que les déterminations de la pensée ont leur source dans le moi, et que c'est par conséquent le moi qui fournit les déterminations d'universalité et de nécessité [...]. Le Moi est l'être originaire identique, l'être qui ne fait qu'un avec lui-même, et qui est tout à fait en lui-même. En disant moi, je pose ce rapport abstrait avec moi-même, et tout ce qui est posé dans cette unité se trouve pénétré par elle et changé en elle. Le moi est pour ainsi dire le creuset et le feu où la multiplicité vient se dissoudre et est ramenée à l'indifférence et à l'unité.¹⁸⁸

Bien qu'il admette que la subjectivité synthétique constitue la plus grande découverte de Kant, Hegel étant un penseur rigoureux des médiations entre l'universel et le particulier, entre l'individu et la collectivité, ne saurait s'en tenir à l'idée selon laquelle « les déterminations de la pensée ont leur source dans le moi ». Tel que cela se révèle au fil de la *Phénoménologie de l'esprit*, là où Kant met l'accent sur la spontanéité du sujet, Hegel le déplace vers ce que le sujet doit subir [*erfahren*] pour devenir le sujet qu'il est et celui qui est exigé par l'Histoire, autrement dit les déterminations. « Si la philosophie kantienne a posé d'une manière formelle le principe que la pensée se détermine elle-même, sans démontrer ni comment, ni jusqu'à quel point cette détermination propre de la pensée a lieu [...]. »¹⁸⁹ La tâche à laquelle s'attardera Hegel est de démontrer, à travers le concept d'expérience, comment fonctionnent les sources de détermination de la pensée. Notons d'ailleurs au passage qu'Adorno soulignera à de nombreuses reprises la contribution de Hegel :

And with his criticism of the illusion that what is closest to us, namely our own self and its consciousness, is in fact the first and fundamental reality, Hegel has – and this is something we must emphasize – made a decisive contribution to our understanding of

¹⁸⁷ Papaioannou, *Hegel*, p. 28.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.

society and the relationship of individual to society. [...] So what I am saying is that he destroyed the illusion of the subject's being-in-itself and showed that the subject is itself an aspect of social objectivity.¹⁹⁰

Tel qu'il l'aborde dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, cette conception immédiate de l'individu, cette « illusion » de vase clos, engendre d'importantes erreurs philosophiques et l'une d'entre elles tient à ce qu'Hegel appelle la « conscience naturelle ». Cette dernière désigne le présupposé en vertu duquel la méthode philosophique doit, afin d'éviter de graves erreurs dans la constitution de connaissances, au préalable examiner les pouvoirs propres à la raison.

C'est une représentation tout à fait naturelle de penser qu'en philosophie, avant d'aborder la chose elle-même, savoir, la connaissance effective de ce qui est en vérité, il est nécessaire de s'accorder préalablement sur la connaissance que l'on considère comme l'outil qui permettra de s'emparer de l'absolu, ou comme le moyen au travers duquel on l'aperçoit.¹⁹¹

Hegel parle donc de « conscience naturelle » pour désigner la démarche critique de Kant, car ce dernier, c'est tout l'objet de la *Critique de la raison pure*, trouve les lois du pouvoir de connaître de la raison en celle-ci, ces lois sont donc a priori, universelles, nécessaires et en ce sens, naturelles. Sur ce plan méthodologique, Kant serait victime de la tradition philosophique, car le fait de prendre pour nécessaire l'examen de la raison comme étape préalable à toute autre est un geste que l'on retrouve explicitement chez Descartes¹⁹² et chez Locke¹⁹³. Pour Hegel, ce présupposé mène à un scepticisme et à un formalisme qui contribue directement à l'amplification de la « scission » du monde moderne. Car une fois engagés dans cette voie de l'examen préalable de la « conscience naturelle », non seulement présupposons-nous que cette conscience et ses déterminités sont naturelles¹⁹⁴, mais en plus nous sommes conduits à considérer la raison comme un instrument ou un médium. Or, si la raison est un instrument ou un « médium passif » qui nous

¹⁹⁰ Adorno, Theodor W, *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966*, Malden, Polity Press, 2008, p. 16.

¹⁹¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 73.

¹⁹² Stern, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 46.

¹⁹³ « Take a Survey of our own Understandings, examine our own Powers, and see to what Things they are adapted. » Hegel cite cette phrase de Locke (1975). Voir: *Ibid.*

¹⁹⁴ Il y aurait beaucoup à dire sur les différences entre la conception hégélienne et kantienne de la nature. Dans cette utilisation du concept de nature, Hegel désigne une sorte de nécessité immédiate et aveugle à contraster avec quelque chose qui serait réfléchi, conscient, médiatisé. Par contre, ultimement, contrairement à chez Kant, pour Hegel la nature est rationnelle, et la raison est naturelle. Donc l'autonomie ne se pense pas de la même manière, pas besoin de l'opposition entre nature et raison qui fonde l'opposition entre autonomie et hétéronomie. L'autonomie est alors pour la conscience de découvrir la vérité.

permet de produire des connaissances, en faisant un pas de plus dans cette voie nous en venons à affirmer que nos capacités intellectuelles se tiennent entre nous et la réalité. « Dans l'un ou l'autre cas, nous utilisons un moyen qui produit immédiatement le contraire de sa fin »¹⁹⁵, cette fin étant de nous rapprocher de la vérité, il est donc absurde, de ce point de vue, d'avoir « recours à un moyen » qui nous en éloigne. Un pas de plus, et nous en venons, comme le fait Kant selon Hegel, à affirmer que les choses du monde sont en soi et que comme notre conscience est un instrument nécessaire entre la chose-en-soi et nous alors c'est dire que cet instrument nous limite à n'avoir accès qu'aux phénomènes et non aux choses en soi.

Ce souci, au reste, ne peut pas ne pas évoluer en la conviction que toute la démarche initiale dans laquelle on commence à faire, par la connaissance, l'acquisition pour la conscience de ce qui est en soi, est dans son concept même une absurdité, et qu'entre la connaissance et l'absolu, tombe une limite qui les sépare absolument.¹⁹⁶

Cette conclusion est donc directement la légitimation philosophique de la « scission » générale, ici entre l'objet et le sujet, que diagnostique Hegel dans son époque. Cette scission est pour Hegel une porte ouverte au scepticisme et au formalisme, car la conscience se trouve de fait coupée par principe d'un accès à la vérité et au contenu universel :

Cette vanité, qui s'y entend à rendre vaine toute vérité pour en revenir à soi-même, et se repaît de ce genre d'entendement propre à soi, qui ne sait jamais que dissoudre toutes pensées et trouver seulement, pour tout contenu, que le Je tout sec, est une satisfaction qu'il faut abandonner à elle-même, car elle fuit l'universel et ne recherche que l'être pour soi.¹⁹⁷

Par « vanité », la raison étant coupée du contenu réel et universel de l'expérience, il en résulte donc qu'elle n'a accès qu'aux phénomènes ; ces formes dont on ignore la relation aux choses-en-soi qui elles seules existent réellement. Voilà pourquoi Hegel qualifie de formalisme la position kantienne. En corollaire, Hegel parle de scepticisme dans la mesure où si la chose-en-soi est la vérité et que nous n'y avons accès que de manière indirecte, alors c'est dire que nous n'avons plus stricto sensu accès à la vérité.

Elle présuppose en effet des représentations de la connaissance comme outil et médium, en même temps qu'une distinction de nous-mêmes par rapport à cette connaissance ; mais elle présuppose en priorité que l'absolu se tienne d'un côté, et que de l'autre côté la connaissance soit pour soi-même, et séparément de l'absolu, quelque chose qui est

¹⁹⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 74.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 81.

cependant réel, ou encore, et par là même, que la connaissance, qui en étant hors de l'absolu est bien aussi hors de la vérité, soit cependant véritable ; supposition par laquelle ce qui s'appelle peur de l'erreur s'avère plutôt être peur de la vérité.¹⁹⁸

Par peur de l'erreur, Kant aurait donc présupposé « plusieurs choses comme autant de vérités » alors que ce sont ces choses qu'il faut « d'abord examiner pour savoir si elles sont la vérité. »¹⁹⁹ Et comme ces choses, selon leur propre principe de moyen, sont un écran qui nous coupe de la vérité, alors comment légitimer véritablement un système philosophique, ou un système politique plutôt qu'un autre ? Comment affirmer la vérité des faits contre les hérésies irrationnelles ? Cette situation de la philosophie kantienne est donc bien ironique, car dans son combat d'*aufklärer* contre le dogmatisme religieux et l'irrationalisme, il aurait, sans s'en rendre compte, facilité le triomphe des forces anti-philosophiques. Toutes ces considérations amènent Hegel à suggérer l'importance d'« une méfiance en cette méfiance » qui est à la source de la démarche critique à l'égard de la conscience naturelle, car « le souci du risque de tomber dans l'erreur » dans la science est « déjà l'erreur elle-même »²⁰⁰.

Pour Hegel, il ne s'agit pas d'affirmer un ensemble de « représentations et [de] locutions » qui préexistent universellement et nécessairement, car l'« on pourrait justement [...] rejeter comme autant de représentations contingentes et arbitraires »²⁰¹. Une simple affirmation des représentations revient en fait à nous dispenser de faire le principal travail, à savoir « fournir ce concept »²⁰², c'est-à-dire le démontrer. Mais comment envisager une telle démonstration ? Selon lui, il faut effectivement commencer par les phénomènes sans pour autant affirmer qu'ils sont notre seule vérité accessible : « Mais la science, en ce qu'elle entre en scène, est elle-même une apparition phénoménale ; son entrée en scène n'est pas encore elle-même réalisée et déployée dans toute sa vérité. »²⁰³ Et pour se libérer des phénomènes qui tiennent de l'apparence, se rendre à la vérité et fournir le concept de la science, cette dernière ne peut que commencer avec « cette apparence »²⁰⁴. C'est là le nouveau départ pour la connaissance dans lequel nous engage la phénoménologie de la conscience. On ne peut ni prendre ces phénomènes comme le signe d'un « savoir meilleur » qu'ils cacheraient, ni simplement les rejeter comme s'il n'avait

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁴ *Ibid.*

rien à voir avec le propre de la conscience. L'affirmation de Kant selon laquelle seuls les phénomènes peuvent constituer la science et la vérité est contradictoire pour Hegel :

D'une part, en effet, elle se réclamerait de nouveau et tout aussi bien d'un être ; mais d'autre part, elle se réclamerait de soi selon la modalité qui est la sienne dans la connaissance non véritable, c'est-à-dire d'un mauvais mode de son être, se réclamerait plutôt de son apparition phénoménale que de ce qu'elle est en soi et pour soi.²⁰⁵

Pour lui, en effet, il est totalement incohérent que ce qui est le plus vrai pour nous (les phénomènes) ne soit pas le plus vrai tout court (la vérité). Ceci s'explique d'autant plus, que dans sa perspective, le réel est rationnel et le rationnel est le réel. C'est en ce sens qu'il affirme « que l'absolu seul est vrai, ou de ce que seul le vrai est l'absolu »²⁰⁶. Afin d'éviter tous les écueils et incohérences de ce (faux) départ kantien visant à ne fonder rien de moins que la science légitime, Hegel pose un tout autre point de départ : « C'est ce qui nous incite à entreprendre ici d'exposer le savoir dans son apparition phénoménale. »²⁰⁷ Ce nouveau départ nous met sur la « voie » qui consiste en un :

[...] itinéraire de l'âme qui parcourt la série de ses configurations comme autant de stations préimplantées pour elle par sa propre nature, afin de se purifier jusqu'à devenir esprit, en parvenant, par la découverte et expérience complète de soi, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.²⁰⁸

Il s'agit ici, évidemment de la voie que propose la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette description de l'itinéraire de l'âme n'est pas, d'ailleurs, sans nous rappeler un air de famille avec la « connaissance de soi-même » de la raison chez Kant ainsi que « l'usage expérimental de la raison ». Comme nous l'avons déjà vu, chez Kant également en amont de toutes les règles du pouvoir de connaître il y a d'abord une expérimentation réflexive et non prévue ou non encore déterminée de la raison par elle-même. Dans les deux cas, la raison doit explorer un rapport expérientiel à elle-même. Sans ce genre de rapport que l'on peut qualifier d'expérience intellectuelle, en amont de tout principe philosophique défini, la raison ne semble pas pouvoir prétendre à la vérité. Sur cette nouvelle voie de la conscience s'expérimentant elle-même, Hegel précise bien que la conscience naturelle perdra sa vérité et aura pour cette raison « une signification négative », car elle se rendra compte en chemin qu'elle n'était qu'un « savoir non

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 78.

réel », c'est-à-dire une fiction que le test de l'expérience révèlera comme telle. Cette voie est donc également celle du « doute » et du « désespoir », car les illusions et les fictions philosophiques seront dissoutes par le travail du négatif : « cette voie est l'intelligence consciente de la non-vérité du savoir dans son apparition phénoménale, pour lequel le plus réel est ce qui au contraire n'est, en vérité, que le concept non réalisé. »²⁰⁹ Le rôle crucial de la non-vérité tient ici au fait que la conscience accepte de se laisser déterminer par ce qui n'est pas (encore) elle, ce qui lui est extérieur et par conséquent ne relève pas (encore) de la vérité. C'est donc l'inverse de la démarche kantienne qui prétend pouvoir « tout examiner et vérifier soi-même et ne suivre que sa propre conviction, ou mieux encore, de produire tout soi-même et de ne tenir pour le vrai que ce que l'on a soi-même fait. »²¹⁰ Cette restitution, à tendance caricaturale, de l'autonomie kantienne est comprise par Hegel comme une forme de solipsisme, un « Je tout sec »²¹¹ dans lequel la conscience se prend elle-même pour la seule source légitime du vrai. C'est pour cette raison que Hegel souligne le rôle déterminant du négatif, de la non-vérité, c'est-à-dire de ce qui est encore externe à la conscience tel que « l'histoire exhaustive de la culture »²¹². L'utilisation de l'expression de « conviction personnelle » exprime que la position kantienne revient pour Hegel à une pétition de principe abstraite qui risque fort de tourner à vide. Et c'est la voie de sortie hors de cette simple conviction personnelle relevant plutôt de l'imposition par la force²¹³ que de la démonstration, qui nous mène au cœur du concept hégélien de l'expérience, car l'expérience est précisément la sortie hors de la conscience naturelle supposée pleinement autonome. Cette sortie est un processus d'ampleur historique, complexe et souffrant dans lequel la conscience « justement se met à l'ouvrage de la vérification »²¹⁴.

Le concept d'expérience²¹⁵

Le but

Lancé sur notre nouveau départ, la progression dans la voie de la phénoménologie est téléologique, elle est explicitement orientée vers un but déjà connu de l'auteur : « [...] le but,

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Ce passage s'adresse sûrement à Fichte, mais il vaut également pour Kant.

²¹¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 81.

²¹² *Ibid.*, p. 79.

²¹³ « En donnant ce genre d'assurance, c'est son être qu'elle déclarerait pour sa force [...]. » *Ibid.*, p. 77.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

²¹⁵ « [...] La philosophie de Hegel n'est pas seulement ni premièrement système : elle est expérience. » Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 14.

pour le savoir, est tout aussi nécessairement planté que la série du parcours progressif ; il est là où il n'a plus besoin d'aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet, et l'objet au concept. »²¹⁶ Cette adéquation entre l'objet et le concept est le résultat du processus, c'est l'Absolu mentionné plus haut. Mais, ce qui retient notre attention dans le cadre de la présente enquête concerne bien plus le processus proposé par Hegel que l'atteinte de ce fameux but. Ce processus est le mouvement de la conscience. Dans ce dynamisme, il y a quelque chose d'« irrésistible » qui fait que la conscience progresse vers son but, elle ne peut pas s'en tenir aux bornes « d'une vie naturelle », et en se prenant elle-même pour son propre concept, elle en vient au dépassement de soi-même²¹⁷.

La souffrance

Mais ce dépassement perpétuel n'est pas une accumulation positive de vérités, c'est bien plus une épreuve répétée que la conscience doit subir dans la découverte de son propre fonctionnement : « C'est donc la conscience elle-même qui se fait subir cette violence de se gâcher sa satisfaction limitée. Certes, quand elle éprouve cette violence, la peur peut reculer devant la vérité et s'efforcer de conserver ce dont la perte est imminente, mais elle ne saurait trouver le repos [...]. »²¹⁸ L'expérience pour Hegel, est d'abord et avant tout l'expérience de la conscience qui progressant dans sa compréhension des phénomènes et donc d'elle-même, subit des désillusions quant à ce qu'elle tenait pour vrai et voit ainsi sa « satisfaction » d'avoir découvert préalablement des vérités qui la définissaient et auxquelles elles s'étaient attachées, « gâchée »²¹⁹. Le pathos ici n'est pas au jovialisme et au bonheur d'avoir la chance de faire de nouvelles expériences tel que l'expression est aujourd'hui souvent connotée²²⁰. Hegel n'a pas en tête quelque chose de l'ordre de l'expérimentation. L'expérience n'est pas non plus quelque chose qui serait seulement rationnel au sens cérébral ou cognitif. L'expérience est une traversée existentielle qui affecte et violente la conscience. Pour celle-ci « [...] la réalisation du concept comme une perte de soi-même ; car sur cette voie, elle perd sa vérité. C'est pourquoi cette voie

²¹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 80.

²¹⁷ Elle se met elle-même à « mort » et poursuit son chemin vers « l'Au-delà » du borné.

²¹⁸ *Ibid.*, p.81.

²¹⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 81.

²²⁰ En sociologie on parle par exemple de nos sociétés comme société de l'expérience. « When our society is called an *Erlibnisgesellschaft* by sociologists who point to the commodification of experiences as one of the most prevalent tendencies of our age, ranging from extreme sports to packaged tourism [...]. » Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, p. 407.

peut être considérée comme la voie du doute, ou [...] comme voie du désespoir [...]. »²²¹ La voie de la vérité est une épreuve. La conscience éprouve²²² ses expériences, car comme nous allons le voir celles-ci émergent de la conscience de l'erreur, de la faute, du sentiment d'avoir été dans les errements. Un chemin semé d'embûches sur lequel les expériences viennent à la conscience qui les subit. L'expérience n'est donc pas intentionnelle ou prévue, on doit nécessairement y faire face en chemin : « Seule cette nécessité elle-même, ou la naissance du nouvel objet qui se présente à la conscience sans que celle-ci sache ce qui lui arrive, est ce qui pour nous se passe pour ainsi dire dans son dos. »²²³ Mais quels sont les objets de l'expérience ? Mais quel est le moteur de son fonctionnement ? Comment expliquer que son autodépassement soit pour elle « irrésistible » ? La réponse la plus succincte à ces questions pourrait s'énoncer en un mot : contradiction !

La négation déterminée

En vue de nous exposer ce en quoi consiste cette contradiction motrice, Hegel nous propose « de faire quelques rappels sur la méthode d'exécution »²²⁴ qui guide toute la phénoménologie. Afin de faire une vérification de la réalité de nos connaissances, nous devons poser un « critère », c'est-à-dire un présupposé minimal.

La vérification consiste en effet en l'application d'un critère adopté, et c'est dans l'adéquation ou la non-adéquation qui en résulte entre ce critère et la chose vérifiée que réside la décision quant à la justesse ou à la fausseté de celle-ci ; et en l'occurrence, le critère en général, et pareillement la science si elle était le critère, est admis comme étant l'essence, ou l'en soi.²²⁵

Le critère se comprend d'abord (et incorrectement) comme ce qui est extérieur à la conscience, ce qui lui est hétérogène, ce qui lui résiste, c'est l'en soi, l'en soi est l'essence ou pour le dire autrement le « moment de la vérité »²²⁶. Ce critère minimal nécessaire à la vérification, est pour Hegel fondé et légitime, car « [la conscience], en effet, distingue de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se réfère, ou encore, pour reprendre une expression employée : il y a pour celle-ci quelque chose [...] »²²⁷ Face à cet en soi, en tension avec lui, il y a l'être de cet en soi

²²¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 78.

²²² Le riche substantif allemand *Erfahrung*, résonne directement avec le terme *Fahrt* qui signifie à la fois parcours ou trajet. De plus, *Erfahrung* résonne à travers le verbe *erfahren* qui signifie éprouver, subir.

²²³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 87.

²²⁴ *Ibid.*, p. 81.

²²⁵ *Ibid.*, p. 82.

²²⁶ *Ibid.*, p. 83.

²²⁷ *Ibid.*, p. 82.

pour une conscience, c'est le pour soi. Le pour soi est le côté déterminé par la conscience de l'en soi. Ce côté déterminé par la conscience est également le côté du savoir, « le moment du savoir ». Le pour soi est donc d'abord du côté du sujet et l'en soi du côté de l'objet. « L'existence immédiate de l'esprit, la conscience, comporte les deux moments : celui du savoir, et celui de l'objectalité négative pour le savoir. »²²⁸

Mais cet en soi, l'objectalité négative, n'est pas du tout comme chez Kant à l'extérieur de la conscience et de la connaissance. Bien au contraire, toute la puissance de la vérification vise à mettre ces deux moments qui apparaissent d'abord immobiles, en mouvement. Ainsi, lorsque nous l'examinons afin de vérifier la vérité du savoir, cet en soi devient « notre objet, il est pour nous ». Ici on pourrait se demander si le danger de tomber dans le solipsisme ne nous guette pas, puisque ce qui était du côté de la vérité et de l'essence tombe, tout d'un coup, du côté du savoir, et par conséquent nous n'aurions plus accès au critère comme point de comparaison externe à la conscience. Mais pour Hegel, ce danger est écarté par le fait de la nature de la conscience²²⁹ elle-même et de son fonctionnement logique concret. « La conscience fournit son critère en le prenant chez elle-même, en sorte que l'examen sera une comparaison de soi avec soi-même ; car c'est en elle qu'échoit la distinction qui vient d'être faite. »²³⁰ Il y a une hétérogénéité inhérente à la conscience « il y a en elle de l'un *pour un autre* »²³¹. Dans la conscience les deux moments coexistent, celui de l'en soi (l'objet) et celui du pour soi (le concept).

La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part conscience de soi-même [le concept]: conscience de ce qui à ses yeux est le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. Dès lors que l'un et l'autre sont pour cette même conscience, elle est elle-même leur comparaison [...].²³²

Pour Hegel, tout est médiatisé²³³ par le concept. La conscience est mue d'un côté par la détermination du moment du savoir, le moment du concept, le *pour soi* et en même temps, de

²²⁸ *Ibid.*, p. 36.

²²⁹ « C'est dans cette nature propre à ce qui est, et qui est d'être dans son être son propre concept, que réside tout simplement la nécessité logique ; elle seule est le raisonnable et le rythme du tout organique ; elle est tout autant savoir du contenu, que le contenu est concept et essence – ou encore : elle seule est le spéculatif. – La figure concrète, en se mouvant elle-même, fait d'elle une détermination simple, et par là s'élève à la forme logique et est dans son essentialité ; son existence concrète n'est que ce mouvement et est immédiatement existence logique. » *Ibid.*, p. 55.

²³⁰ *Ibid.*, p. 83.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, p. 84.

²³³ « Dans les écoles qui en font un usage emphatique, dans la tradition de Hume, le concept d'expérience a pour critère le caractère même de l'immédiateté et, plus précisément, de l'immédiateté à l'égard du sujet. L'expérience

l'autre côté, elle conçoit que cet *autre* est « en dehors de cette relation, ou encore, est en soi ; c'est le moment de la vérité. »²³⁴ L'en soi est donc bel et bien en soi, mais à l'intérieur de la conscience et c'est cela qui permet à la conscience d'instaurer son propre critère pour mesurer son savoir. Pour le dire autrement, « toute la vérification consiste à aller voir si le concept correspond à l'objet. » Et vice-versa : « si nous appelons concept l'essence ou l'en soi de l'objet, et qu'en revanche par objet nous entendions l'objet en tant qu'objet, savoir, tel qu'il est pour un autre, la vérification consiste alors à aller voir si l'objet correspond à son concept. »²³⁵

Le non-identique en mouvement

Tout l'intérêt de présenter ainsi, l'en soi et le pour soi, l'objet et le concept, réside dans la comparaison entre ces deux pôles. Pour progresser dans la compréhension, la conscience doit d'abord et avant tout faire l'expérience du décalage ou, pour le dire autrement, de la non-identité entre ces deux pôles, car c'est de là qu'émerge un savoir nouveau. « Si les deux choses dans cette comparaison ne se correspondent pas l'une à l'autre, la conscience semble devoir changer son savoir pour l'adapter à l'objet, mais dans la modification du savoir, en fait, c'est également l'objet lui-même qui change pour elle. »²³⁶ L'émergence d'un savoir nouveau correspond donc, schématiquement, au mouvement du nouvel en soi prenant la place du pour soi avéré faux. Ce mouvement dialectique²³⁷ est central et la conscience progresse ainsi pas à pas dans la connaissance en corrigeant ses erreurs. Hegel souligne clairement que l'expérience est affaire de moment ou encore de mouvement :

Et l'on nomme expérience précisément ce mouvement dans lequel l'immédiat, le non-découvert par expérience, c'est-à-dire l'abstrait, que ce soit celui de l'être sensible ou

désignerait ce qui est immédiatement là, ce qui est immédiatement donné, pur de tout ajout de la pensée pour ainsi dire et par là même sûr. Mais la philosophie hégélienne lance un défi à ce concept de l'immédiateté et, du même coup, au concept courant d'expérience. « Les hommes considèrent souvent l'immédiat comme le supérieur, et le médiatisé on se le représente comme le dépendant ; mais le concept a les deux faces : il est médiation, par le dépassement, et ainsi immédiateté. » Selon Hegel, il n'y a rien ni au ciel ni sur terre qui ne soit « médiatisé », rien qui ne contienne par conséquent, en tant qu'il est déterminé comme ce qui est simplement là, la réflexion de son simple être-là, un moment spirituel : « l'immédiateté est elle-même, par essence, médiatisée. » Adorno, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, pp. 60-61.

²³⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 83.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 84.

²³⁷ « La démarche dialectique, telle que nous la comprenons ici : la saisie des opposés dans leur unité, ou du positif dans le négatif, est la démarche même de la pensée spéculative. C'est là son côté le plus important, mais aussi le plus difficile pour la pensée encore non exercée et non libre. » Hegel cité par Papaioannou. Voir : Papaioannou, *Hegel*, p. 168.

celui du simple seulement pensé, s'étrange [s'aliène], puis de cet étrangeté, revient à soi-même, et n'est que seulement alors exposé dans son effectivité et sa vérité, de même qu'il est aussi propriété de la conscience.²³⁸

Ce mouvement peut s'appliquer autant à un concept qu'à un objet. Ce mouvement fait en sorte que l'immédiat non-découvert (l'en soi), saisi par la conscience qui en fait l'expérience, est transformé (il s'étrange) en ce qu'il est découvert (révélé) par la conscience qui remarque soudain la contradiction entre le concept qu'elle avait de cet immédiat et ce que cet immédiat s'avère être en fait à la lumière de cette nouvelle saisie. L'immédiat revient donc à lui-même en ce que la conscience le conceptualise à nouveau frais. Cette conceptualisation permet de l'exposer dans son effectivité et sa vérité, mais cette vérité est nécessairement exprimée dans la forme d'un savoir et donc en ce sens cette conceptualisation de ce qui était l'en soi immédiat est *pour elle*, c'est-à-dire propriété de la conscience. Tout se joue donc dans une séquence temporelle de déplacements sémantiques qui transforme les identités sur la base des objets découverts par l'expérience, mais non encore médiatisés par le concept parce qu'en décalage par rapport au concept. Sans la compréhension de l'importance du temps et du mouvement (identitaire), il est impossible de comprendre le fonctionnement de l'expérience.

Afin de rendre tout ceci un peu plus tangible, prenons l'exemple de l'astronome Nicolas Copernic à qui l'on doit la théorie de l'héliocentrisme. À son époque, le savoir astronomique conceptualisait que le soleil tournait autour de la terre. Mais par ses observations et ses calculs, Copernic se rendit compte que le concept de géocentrisme était erroné. C'est donc la non-identité entre ses observations du ciel, ici l'objet ou l'en soi, et le concept du géocentrisme, le pour soi, qui le poussa à transformer ce pour soi et à produire la théorie de l'héliocentrisme. Du même coup c'est l'en soi de la Terre qui s'en trouva transformé puisque sa signification changea radicalement. Pour le dire très grossièrement, le soleil devenait le centre et la terre, la périphérie. La révolution copernicienne bouleversa profondément le monde de son époque. L'objet et le concept étant intimement liés, la transformation de l'un ne laisse pas l'autre indemne. Ce décalage engage donc une redéfinition des deux : « Ce mouvement dialectique que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, dans la mesure où le nouvel objet vrai en surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle expérience

²³⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 36.

[...]. »²³⁹ Comme l'exemple de Copernic nous l'enseigne, bien que la non-identité entre le concept et l'objet exprime une erreur de compréhension ayant perduré pendant des siècles, cette erreur est pourtant quelque chose de constructif, de moteur et de constitutif de la conscience. Car sans l'expérience de cette non-identité aucune correction menant à de nouvelles connaissances n'est possible. Si au premier abord cette erreur est le signe de la négativité, au second regard elle s'avère être l'essence de toute expérience. C'est là un leitmotiv central à l'ensemble de la pensée hégélienne.

La non-identité qui se produit dans la conscience entre le Je et la substance qui est son objet, est sa différence, le *négatif* tout simplement. On peut regarder celui-ci comme le manque de l'un et de l'autre, mais il est leur âme, leur principe moteur ; ce pourquoi certains Anciens concevaient le vide comme le principe moteur, dans la mesure où ils appréhendaient certes le principe moteur comme le négatif, mais n'appréhendaient pas encore celui-ci comme le Soi-même.²⁴⁰

Mais ce qu'on appelle expérience ne consiste pas simplement à remarquer que le concept et l'objet ne sont plus en adéquation. L'expérience réside dans la détermination précise de cette non-identité. C'est en ce sens qu'Hegel parle d'une « négation déterminée ». La négativité n'est pas simple néant informe, elle nous indique précisément comment formuler le nouveau savoir (l'en soi devenu pour soi).

Le contenu

Hegel nomme ce nouveau savoir, *un résultat* : « [...] seul le néant pris comme le néant de ce dont il provient est, en réalité, le résultat véritable ; et, partant, il est lui-même un néant déterminé et a un contenu. »²⁴¹ Sans la non-identité entre le pour soi et l'en soi, donc, sans cette négativité motrice, aucun mouvement et aucun résultat positif, aucun contenu, n'est envisageable. Le négatif est donc foncièrement productif et constructif. Il y a ici quelque chose d'assez original puisque la conception commune définit le plus souvent un résultat ou un contenu comme quelque chose qui se donne directement et positivement à l'esprit. Pour utiliser les termes hégéliens, le contenu pour la conception commune serait simplement le nouvel en soi dans son immédiateté. Mais pour Hegel le contenu réside plutôt dans la différence, dans le décalage, dans la non-identité entre l'en soi et le pour soi. Cette différence est le contenu dans la

²³⁹ *Ibid.*, p. 85.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 80.

mesure où ce sont les déterminités de cette différence qui nous permettent de produire le nouveau savoir. « Ce nouvel objet contient la nullité du premier, il est l'expérience faite sur lui. »²⁴² Le contenu réside dans la « nullité » du premier objet par rapport au nouvel objet. Cette nullité n'est pas un simple néant. Elle est spécifique, particulière, déterminée en tant qu'elle est le contraste précis entre le premier et le second objet. Pour le dire autrement, c'est de la déterminité de la médiation²⁴³ (relationalité) entre deux choses que dépend l'émergence du nouveau. Sans cet espace particulier, sans cette médiation, aucun mouvement, aucune émergence n'est envisageable, on est forcé d'en rester à des objets statiques²⁴⁴ et immédiats. Ce qu'on vient de dire explique que l'expérience est le fait pour la conscience de subir quelque chose de nouveau, quelque chose du dehors quelque chose qu'elle ne sentait, voyait ou ne concevait pas de cette manière ; le contenu de l'expérience porte sur le décalage, la non-identité.

Reprenons l'exemple de Copernic. Le nouveau pour soi qu'est l'héliocentrisme n'a pu être élaboré par Copernic qu'à partir de la non-identité entre ses observations et calculs du ciel et la théorie du géocentrisme. Mais le géocentrisme ne disparaît pas pour autant simplement, il ne devient pas pur néant. « Le néant est immédiat ; par contre, une chose supprimée est médiatisée ; elle est un non-néant, mais en tant que résultat qui est sorti d'un être ; elle a donc encore en elle la détermination dont elle provient. »²⁴⁵ Le géocentrisme (« la détermination dont elle provient ») vient nourrir l'héliocentrisme (« le résultat ») à l'intérieur duquel on retrouve par exemple la notion de centre. Le décalage précis entre le géocentrisme et l'héliocentrisme est le contenu qui permet de revoir complètement l'en soi qu'est le soleil. Les éléments comme la terre, les étoiles, le ciel sont redéfinis et rejoués, mais conservés.

C'est donc la déterminité du négatif qui permet de faire émerger un nouveau résultat positif. Hegel ne cesse de souligner la centralité de ce mécanisme logique qui est le moteur irrésistible de la conscience :

La seule chose nécessaire pour obtenir la progression scientifique, c'est la connaissance de cette proposition logique : le négatif est également positif, autrement dit, ce qui se

²⁴² *Ibid.*, p. 85.

²⁴⁴ « Le vrai et le faux font partie de ces notions déterminées qu'en l'absence de mouvement, on prend pour des essences propres, chacun étant toujours de l'autre côté par rapport à l'autre, sans aucune communauté avec lui, isolé et campant sur sa position. Il faut à l'encontre de cela affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça. [...] »Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 38.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

contredit ne se résout pas en zéro, en néant abstrait, mais aboutit seulement à la négation de son contenu particulier. [...] Dans la mesure où le résultant, la négation, est une négation déterminée, elle a un contenu. Elle est un nouveau concept, mais plus haut, plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation, ou de son opposé ; elle le contient donc, mais elle contient plus que lui, parce qu'elle est l'unité d'elle-même et de son opposé.²⁴⁶

En cohérence avec l'aspect téléologique de la phénoménologie de l'esprit, c'est l'expérience qui permet une sorte de cumulation de la connaissance. Hegel utilise d'ailleurs un terme synonyme à la négation déterminée qui exprime cet aspect cumulatif au fil duquel émerge un « nouveau concept, plus haut, plus riche que le précédent ». Ce terme est celui de *Aufhebung*. Le verbe *aufheben* y est directement lié.

Expérience de son Soi-même et nouvelle figure

De la sorte, d'expérience en expérience, à force de conserver et de rectifier au fil de son mouvement dont le mécanisme est la négation déterminée, la conscience ne fait pas seulement l'expérience des objets autour d'elle, elle devient à elle-même son propre objet :

La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience ; car seul ce qui se trouve en celle-ci est la substance spirituelle, et ce, en tant qu'objet de son Soi-même. Mais l'esprit devient objet, car il est ce mouvement qui consiste à devenir à lui-même un autre, c'est-à-dire, un objet de son Soi-même, et à abolir cette altérité.²⁴⁷

Le passage, pour la conscience, de la compréhension des objets à la compréhension de sa déterminité propre comme objet est un moment constitutif extrêmement central à l'expérience²⁴⁸. En dépassant les conceptions naïves et immédiates qu'elle entretenait sur elle-même et son fonctionnement, elle accède à une nouvelle figure, c'est-à-dire un stade plus avancé de maturité qui la rapproche de son but. Dans cette nouvelle figure, dans ce nouveau stade, l'essence des choses apparaît autrement à la conscience. « [...] le nouvel objet en compagnie duquel entre en scène également une nouvelle figure de la conscience, pour laquelle l'essence est autre chose que ce qui était l'essence pour la figure antérieure. »²⁴⁹ Ultimement, tel que nous l'avons mentionné plus haut, le passage d'une nouvelle figure à une autre culminera dans la réconciliation de la conscience avec son objet : le réel. Elle aura ainsi traversé toutes les erreurs, les

²⁴⁶ Hegel cité par Papaioannou. Voir : Papaioannou, *Hegel*, p. 166.

²⁴⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 36.

²⁴⁸ Nous verrons dans le prochain chapitre que pour Adorno, les individus ne pouvant plus faire la négation déterminée des objets ne peuvent pas davantage, par conséquent, faire l'expérience d'eux-mêmes et de leur propre histoire.

²⁴⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 86.

mécompréhensions et les faussetés et « elle parviendra en un point où elle déposera son apparence [...] un point où l'apparition phénoménale devient identique à l'essence [...] en saisissant elle-même cette essence qui est la sienne, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même. »²⁵⁰ En déposant son apparence, la conscience réalise que l'effectif est rationnel et donc qu'il y a une parfaite adéquation entre ce qu'elle est et ses objets. De la sorte, elle peut enfin se libérer du fardeau de l'étrangement pour se sentir chez elle dans le monde. Nous verrons justement dans le prochain chapitre qu'Adorno refuse cette conclusion hégélienne d'une conscience atteignant une fois pour toutes le savoir absolu pour lequel le Tout est le vrai. Refusant cette conclusion Adorno ne rejette pas pour autant le mécanisme de la négation déterminée qui guide la phénoménologie.

Antigone et la subjectivité

Maintenant que nous avons exposé le concept d'expérience il nous reste encore à comprendre comment ce concept est lié à la subjectivité, ou plus précisément, comment l'expérience peut s'envisager comme un mode de production de la subjectivité. En vue de réfléchir la valeur d'une telle affirmation, nous examinerons dans ce qui suit l'exemple d'Antigone dont traite Hegel dans le chapitre six de la *Phénoménologie*. Cet exemple est particulièrement évocateur, car il met en scène les conséquences d'un non-accomplissement de l'expérience (au sens de la négation déterminée) par Antigone et Créon. Ce non-accomplissement de l'expérience ne change pourtant rien, selon Hegel, à ce qui est effectif.²⁵¹

Récapitulons d'abord brièvement les éléments du synopsis de la pièce de Sophocle dont nous avons besoin ici pour la compréhension de l'interprétation hégélienne. L'action se déroule en Grèce antique dans la cité de Thèbes où un conflit oppose Créon le roi, à la fille de sa femme Antigone. Celle-ci compte accomplir des rites funéraires pour son frère Polynice qui a trouvé la mort en combattant contre sa cité natale, Thèbes, et qui, par conséquent, doit être puni en se voyant refuser une cérémonie mortuaire. Antigone, femme, représente la loi divine, non écrite et éternelle, celle des dieux, celle de la famille, de l'intériorité et de l'obscurité. Créon, homme,

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

²⁵¹ Adorno n'est pas indifférent au non-accomplissement de l'expérience par les individus, puisque cela implique une indifférence à la souffrance vécue. Pour Adorno la souffrance vécue devrait pouvoir être un déclencheur de l'expérience de la contradiction par les individus en vue de permettre à ces individus de résister à l'hétéronomie de l'objectivité sociale qui doit pouvoir être transformée si elle est fautive.

représente la loi humaine, celle de la cité, celles qui rassemblent les citoyens dans une collectivité politique. Par son geste rebelle, Antigone désobéit à Créon qui la fait enfermer. Plusieurs personnages tentent de convaincre Créon de respecter la loi des dieux, les coutumes de la cité et d'épargner Antigone, mais lorsque celui-ci se décide à écouter ces conseils, il trouve Antigone pendue.

L'harmonie de la substance éthique

Dans la section intitulée : « L'action mue par le souci éthique, le savoir humain, le savoir divin, la faute et le destin », Hegel nous présente d'abord le royaume de Créon comme un tout harmonieux dans lequel on trouve un équilibre entre individualité et universalité ainsi qu'une complémentarité entre la loi humaine et la loi morale. Ces deux lois sont des essences distinctes qui semblent se compléter dans l'unité de la substance éthique qui est une « immédiateté simple ». Cette substance éthique est le « fond » qui unit tous les membres de la collectivité de la cité. C'est à travers ces individus membres qui entretiennent les bonnes mœurs et coutumes propres à leur collectivité que la substance éthique trouve son effectivité. Le fond est le royaume du souci éthique, « mais l'activité de ce mouvement est la conscience de soi. »²⁵² On peut donc parler d'un « souci éthique » entretenu par chaque individu qui a une « conscience de soi » ce qui les rassemble dans la substance de leur « vie éthique » commune. Pour le dire autrement, en tant que conscience éthique, la « conscience de soi » vise simplement l'application des normes en vigueur. Elle fait son « devoir » paisiblement, car il n'y a pas en elle « d'arbitraire », de « lutte » ou « d'indécision ». Hegel parle d'une « simple et pure orientation dans la direction de l'essentialité éthique »²⁵³. En ce sens, l'essentialité éthique est pour « la conscience individuelle l'immédiat, l'inflexible, le non-contradictoire ». Pour les individus qui appartiennent à cette substance éthique, il y a donc une certaine naturalité à ce que les choses soient ainsi, c'est la nature du cours des choses qui ne pose pas problème.

L'acte individuel

Mais évidemment, cet équilibre n'est que temporaire, il est apparent, une contradiction inhérente va s'y révéler et le bouleverser de manière irréversible. Hegel, qui dans sa jeunesse

²⁵² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 388.

²⁵³ *Ibid.*

s'est beaucoup intéressé à la Grèce antique, voit dans la pièce de Sophocle une explication des causes qui ont mené cette période historique prolifique et exceptionnelle à son écroulement. L'interprétation qui suit consiste donc également en une lecture philosophique des déterminismes historiques qui ont rendu révolue cette substance éthique du monde grec. Toujours dans sa perspective téléologique, la marche en avant de la raison dans l'histoire, trouve appui sur de tels moments clés de l'histoire.

Ce qui vient troubler l'harmonie de la substance éthique donc, l'élément déclencheur d'une série destructrice d'événements qui va mener à la perte et à l'impossibilité de cette substance éthique, n'est nul autre que l'acte d'une conscience individuelle. « C'est l'acte qui est le Soi-même effectif. – C'est lui qui trouble la tranquillité de l'organisation et du mouvement du monde éthique. »²⁵⁴ Dans ce royaume où l'essence de la loi humaine et l'essence de la loi divine semblaient jusque-là se compléter, c'est l'*acte* qui va révéler la contradiction qui était restée cachée. Dans cette contradiction, les deux lois se révèlent en fait comme opposées et incompatibles. L'immédiateté simple de la substance éthique « certitude simple de la vérité immédiate »²⁵⁵ est alors scindée. Hegel parle de « scission » par l'acte de la conscience de soi qui agit selon ce qu'elle considère être son essence propre, sa loi.²⁵⁶

Assujettissement à loi humaine et à loi divine

L'acte individuel en question est non seulement celui d'Antigone, mais également celui de Créon. Dans la perspective de Créon, en désobéissant à la loi de la cité, Antigone fait preuve d'un caprice entêté et individuel qui contrevient à la rationalité et à l'universalité des lois que se sont données les citoyens. Dans la perspective d'Antigone, en frappant d'interdit le rite funéraire pour Polynice, Créon contrevient à la loi divine et enfreint les coutumes familiales qui sont justement le domaine des femmes. Antigone considère que la loi humaine que Créon fait appliquer n'est pas légitime face à la loi divine. De son point de vue, son frère Polynice est un individu singulier « détaché de la communauté », et donc lui refuser les funérailles c'est lui porter atteinte à lui et à la loi divine qu'elle représente.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 392.

²⁵⁶ *Ibid.*

Antigone et Créon sont donc, pour Hegel, campés dans leur perspective propre, dans des logiques que l'on pourrait dire hétérogènes : « chacun [...] passe pour nous dans l'être pour soi absolu de la conscience de soi purement individuelle. »²⁵⁷ Leur appartenance à l'essence de la loi à laquelle ils appartiennent fait en sorte qu'ils ne sont pas en mesure de se représenter les choses autrement ou de se mettre à la place de l'autre. Ils sont pleinement assujettis par leur loi respective. Ceci s'explique par le fait que, suivant la perspective hégélienne, le supra-individuel a unilatéralement préséance sur l'individuel. Les consciences de soi, de Créon et d'Antigone sont donc respectivement conditionnées par la loi humaine et la loi divine : « les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur existence. »²⁵⁸ « Ces puissances », ce sont les lois qui trouvent leur existence à travers ces deux consciences de soi individuelles. C'est d'ailleurs « la nature, et non la contingence des circonstances ou du choix, qui impartit l'un des sexes à l'une, et l'autre à l'autre loi. »²⁵⁹ La conscience éthique de chaque individu campé du côté de la loi qu'il représente « sait ce qu'elle a à faire », chacune « est bien décidée ». Cette attitude éthique est une « résolution », un « être en soi » qui semble naturel, et donc allant de soi dans la perspective qui est la sienne.

Comme pour ces deux personnages pris dans leur position sur l'échiquier de la tragédie, c'est l'éthicité, plutôt que la nature – c'est-à-dire les mœurs, les coutumes et donc ce qui peut sembler naturel— qui leur attribue leur rôle ; leur acte respectif leur apparaît être la seule possibilité ; il y a pour eux une fatalité, une nécessité à l'œuvre. Cela explique pourquoi les deux consciences individuelles ne voient pas d'autre choix que celui de s'exclure, chacune jure allégeance à sa loi. Ce campement de chacune des consciences de leur côté les institue en « caractères ». Selon leur point de vue respectif et opposé, l'autre semble agir par caprice « l'effectivité dépourvue de droit »²⁶⁰ et à imposer cette effectivité par la violence alors qu'en fait, chacun agit selon le droit de sa loi et contre le non-droit perçu en l'acte de l'autre. Chacun a l'impression que l'autre commet un tort par contingence : « celle des deux qui appartient à la loi divine aperçoit, de l'autre côté, violence humaine et contingente ; tandis que celle qui est

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 388.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 389.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 390.

impartie à la loi humaine ne voit de l'autre côté que l'obstination et la désobéissance de l'être pour soi intérieur »²⁶¹.

Impossibilité de l'expérience

Ce qui empêche l'individu de faire le pas de recul pour que le tragique devienne comique, c'est l'impossibilité de faire l'expérience et donc de faire la négation déterminée de leur situation. Ni Antigone ni Créon ne sont en mesure de prendre un pas de recul par rapport à leur position et de faire l'expérience du conflit dans son ensemble en tant qu'il ébranle l'entière de la substance éthique de la communauté.

Voici les termes avec lesquels Hegel expose cette impossibilité de l'expérience. La situation contient dans son ensemble trois éléments centraux : 1) conscience de soi (des individus), 2) l'« effectivité objectale », c'est-à-dire la force de la loi et 3) la substance éthique. L'effectivité objectale (loi divine, loi morale) a une essence propre et elle est à comprendre comme l'opposé (binôme) de l'effectivité de l'acte, celle de la conscience individuelle. Or, normalement, selon la (structure de la) substance de la vie éthique il y a une unité entre conscience de soi et effectivité objectale. De plus, normalement, la conscience de soi est la conscience qu'a l'individu d'appartenir à la substance (de la vie) éthique de sa collectivité. Mais dans la pièce de Sophocle, cet ordre est perturbé, car ni Créon ni Antigone ne sont capables de faire l'expérience de la contradiction à l'œuvre. Pour eux, leur loi respective est une chose immédiate « où la conscience sort quelque chose de soi, le fige et fait d'un moment singulier une essence. »²⁶² Ils ont donc chacun la mauvaise compréhension, la mauvaise lecture, le mauvais concept de ce qu'est devenue la substance éthique à laquelle ils appartiennent, car il n'y voit pas la contradiction qui vient d'être révélée par leur acte. Il y a un accord entre leur conscience de soi et l'effectivité objectale de leur loi, mais pas entre leur conscience de soi et ce que la substance éthique est en fait, mais cela, ils ne peuvent pas encore le comprendre.

À ce point Hegel note que cette unilatéralité de leur conscience individuelle entre en opposition avec la force propre de l'effectivité du cours des choses. Cette effectivité exprime en fait la vérité que la conscience individuelle bornée refuse de voir, car elle a « bu dans la coupe de

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

la substance absolue l'oubli de toute unilatéralité de l'être pour soi »²⁶³. La conscience a donc oublié la dynamique d'ensemble de la substance éthique, et ne voit plus que ses caractéristiques propres. Ainsi en agissant selon sa loi, la conscience individuelle, ne fait rien d'autre qu'accomplir cette loi, la pensant absolue, alors qu'en vérité, comme le montre l'effectivité, elle est relative. « L'acte ne montre rien d'autre que ce qu'est la pratique éthique »²⁶⁴, alors qu'en fait cette pratique devrait être ajustée et revue à la lumière de la compréhension d'ensemble de la contradiction à l'œuvre dans l'effectivité. Selon la structure nécessaire de la substance éthique, lorsque l'objet (la loi divine ou morale) est opposé à la conscience de soi, alors il ne semble plus avoir d'essence, c'est-à-dire qu'il ne semble plus être justifié et ne peut plus justifier l'action du devoir. Le fait de réaliser l'opposition entre l'effectivité objectale de leur loi et la substance éthique aurait permis à chacun de réaliser que leur devoir n'était plus nécessaire, qu'il n'était plus la seule option possible. C'est donc l'impossibilité de faire l'expérience de ce qui avait changé, de ce qui s'était révélé dans leur collectivité qui a poussé les deux protagonistes à commettre leur acte. Cette impossibilité de faire l'expérience est ici synonyme avec l'impossibilité de saisir le décalage entre le concept *pour eux*²⁶⁵ qu'ils avaient de la substance éthique, et *l'en soi* qu'était en fait devenu cette substance éthique. C'est en ce sens que nous parlons ici d'une impossibilité plutôt que d'un non-accomplissement, dans la mesure où il est question d'une insuffisance éthique (universelle) et individuelle (entêtement). Cette impossibilité de faire l'expérience est par conséquent également liée à la rigidité de leur identification à leur loi et donc à leur conception d'eux-mêmes en tant qu'individus, en tant que conscience individuelle comme appartenant naturellement à une loi. La naturalité a inhibé la possibilité de l'expérience de la non-identité entre le pour soi et l'en soi de la substance éthique.

Individualité, subjectivité et négativité

L'unilatéralité de la conscience individuelle qui empêche l'expérience pointe directement vers la conception hégélienne de la subjectivité. Pour lui, à l'échelle individuelle, la subjectivité est d'abord et avant tout dissidente et elle se manifeste de la manière suivante : « la conscience se

²⁶³ *Ibid.*, p. 391.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ Pour Antigone, ce concept était : la substance éthique est la loi divine, alors que pour Créon ce concept était : la substance est loi humaine. Ni l'un ni l'autre ne voyait qu'en fait, la substance éthique est à la fois composée de la loi divine et de la loi humaine.

retire de l'essentialité substantielle immédiate du devoir et rentre en soi-même »²⁶⁶. La subjectivité est donc le mouvement par lequel un individu se coupe de la substance éthique et de ses normes pour rentrer en lui-même, c'est-à-dire obéir à une norme interne en tension avec ces normes qu'il considère par le fait même externes. À ce moment, « le devoir qui appartient à l'essentialité éthique devient le formel-universel » c'est-à-dire que le devoir rattaché à ces normes externes apparaît à l'individu n'être que formelles, non légitimes. Ce devoir est également universel en ce qu'il s'oppose au particulier, à l'individu.

Cet acte, commis par l'individu sujet, est une « effectivité négative » qui s'oppose à la positivité objective de la substance éthique. L'acte fait donc que la conscience de soi devient fautive. « Car dans cet acte c'est elle qui agit, et cet agir est son essence la plus propre. »²⁶⁷ Elle est fautive par rapport à l'autre loi, mais surtout fautive, car son action n'est pas cohérente avec la bonne compréhension de la substance éthique qui comme on l'a vu est double. De plus, on note ici qu'action et subjectivité sont intimement liées, car l'essence la plus propre de cette conscience de soi qui se pose comme subjectivité face à l'objectivité réside précisément dans l'acte. Hegel précise cette dynamique de la manière suivante : « [...] l'agir est lui-même cette scission qui consiste à se poser, soi, pour soi et à poser, face à ce soi, une effectivité extérieure étrangère ; qu'il y ait semblable effectivité relève de l'agir lui-même et est son fait. »²⁶⁸ L'acte subjectif est donc celui qui par son refus de l'effectivité objective crée une coupure entre lui-même et l'extériorité étrangère, mais cette scission n'est pour Hegel que factice et inessentielle. De plus, quoique l'individu soit conditionné par l'essence de sa loi ainsi que par sa substance éthique, tel que nous l'avons vu, sa subjectivité qui se manifeste dans son action est bien la sienne, il en est responsable. Cette action, précise Hegel, n'est pas innocente, elle n'est pas purement déterminée, car l'innocent c'est l'inactivité « comme celle de l'être de la pierre »²⁶⁹. L'individu est donc, par sa faute responsable, donc minimalement autonome, on peut supposer, même si son action en est une qui est « inessentielle [et] dont les moments n'ont pas de contenu particulier »²⁷⁰. L'acte subjectif est non seulement une faute, mais un crime parce qu'il en reste à la logique de sa loi et « n'abolit pas la répartition naturelle des deux lois entre les deux

²⁶⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 389.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 392.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁷⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 391.

sexes »²⁷¹. C'est donc un défaut de l'expérience de la conscience qui en reste à son *pour soi* de la loi et de la substance éthique à laquelle elle appartient, au lieu de percevoir *l'en soi* de la substance éthique qui contient deux logiques contraires à considérer pour sortir de la contradiction. Ici, la nature fige le mouvement de l'expérience de la conscience, car ce *pour soi* « naturel », apparaît comme nécessaire et nous empêche de faire l'expérience de *l'en soi*. C'est en ce sens que l'acte, le crime est également une faute ou une erreur de raisonnement : « cette unilatéralité [est] une faute, celle qui consiste à ne saisir que l'un des côtés de l'essence et à se comporter négativement par rapport à l'autre, c'est-à-dire à l'offenser. »²⁷² Cette faute subjective semble toutefois bien relative, car

il va immédiatement de soi que ce n'est pas tel individu singulier qui agit et qui est coupable ; cet individu, en effet, en ce qu'il est tel Soi-même, n'est que l'ombre ineffective, ou encore, n'est que comme Soi-même universel, et l'individualité est purement et simplement le moment formel de l'agir, tandis que le contenu ce sont les lois et les mœurs [...].²⁷³

Hegel réitère ici ce qu'il formule de plusieurs manières différentes et à plusieurs endroits : l'individu complètement assujéti au contenu des « lois et des mœurs », l'individu comme ombre ineffective²⁷⁴, n'est que le moment formel, la manifestation, de l'effectivité de la substance éthique. En ce sens, il n'est que Soi-même comme universel. C'est en effet la substance éthique qui est l'essence absolue et la puissance absolue. L'individualité n'a pas le pouvoir d'invertir son contenu. C'est la substance qui est effective et non l'individu. Cela a été compris plus tôt dans la *Phénoménologie*. La puissance de l'essence (de la substance éthique) s'exprime à travers les actions des individus qui sont formés par cette substance. L'individualité ne peut pas être une opposition sérieuse et essentielle, elle n'est qu'un moment sans contenu particulier, une manifestation formelle qui ne saurait changer le cours de l'histoire :

[...] l'individualité est forme pure de la substance, qui est le contenu, et l'activité n'est le passage de la pensée dans l'effectivité que comme le mouvement d'une opposition inessentielle dont les moments n'ont pas de contenu particulier, distinct l'un de l'autre, ni

²⁷¹ *Ibid.*, p. 392.

²⁷² *Ibid.*, p. 393.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Toutefois, comme le mentionne Papaioannou, cette ombre ineffective, ou ombre irréaliste, est la conception de la subjectivité propre aux Grecs et non celle d'Hegel à proprement parler. Hegel nuance sa conception de l'individualité ailleurs et il voit sûrement dans cette Grèce antique un certain gréganisme à l'œuvre chez les individus. Papaioannou, *Hegel*, p. 223.

d'essentialité. C'est pourquoi le droit absolu de la conscience éthique est que l'acte, la figure de son effectivité, ne soit rien d'autre que ce qu'elle *sait*.²⁷⁵

Ce passage est particulièrement pertinent pour comprendre les rapports entre expérience et subjectivité. La dernière phrase lie subjectivité et savoir ; l'acte est ce qui rend le sujet (la conscience éthique) effectif et cette effectivité est limitée au savoir du sujet. Autrement dit, non seulement le sujet ne peut agir qu'en fonction de ce qu'il sait, mais sa subjectivité se définit en fonction de son savoir, car cette subjectivité n'est effective qu'à travers l'agir. Ce triangle entre subjectivité, savoir et action explique pourquoi Créon et Antigone ne pouvaient pas agir autrement, car coupés qu'ils sont de l'expérience, de la conscience consécutive de la contradiction à l'œuvre dans leur substance éthique ils ne peuvent pas agir autrement, ils agissent en fonction de ce qu'ils savent, ils ne sont rien d'autre que ce qu'ils savent.

Souffrance et expérience

Ceci étant dit, Hegel précise bien qu'Antigone était pleinement consciente de l'existence de la loi humaine en commettant son acte. Elle a commis son crime en pleine connaissance de cause : « [...] la conscience éthique est plus complète, sa faute est plus pure lorsqu'elle connaît à l'avance la loi et la puissance à laquelle elle vient faire face, lorsqu'elle la tient pour une force de violence et d'injustice, pour une contingence éthique [...] »²⁷⁶ Cette réalisation est déclenchée par la souffrance dont elle fait expérience. Hegel cite Sophocle : « C'est parce que nous souffrons que nous reconnaissons avoir failli. »²⁷⁷ Ainsi, Antigone considère que si elle a commis une faute (ce qu'elle ne croit pas), les dieux (qu'elle défend de toute manière) vont le lui apprendre. La douleur, la souffrance révèlent la relation entre les deux lois. « L'instance agissante ne peut nier le crime ni sa faute. »²⁷⁸ Ce qui était virtuel devient actuel, l'inconscient devient conscient. L'acte montre cette vérité au grand jour, il y a deux côtés « comme l'essence scindée dont la conscience découvre l'autre côté, comme étant également le sien, mais comme la puissance qu'elle a également offensée [...] »²⁷⁹. Si Antigone découvre ainsi qu'il y a deux côtés, c'est qu'elle fait l'expérience des effets de son acte. Elle voit qu'en créant tant de souffrance son acte ne peut pas être en adéquation avec la substance éthique. « L'acte accompli inverse son

²⁷⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 391.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 394.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 395.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 394.

²⁷⁹ *Ibid.*

point de vue : l'accomplissement du crime énonce lui-même que ce qui est éthique doit nécessairement être effectif ; car l'effectivité de la fin visée est la fin visée par l'action. L'action énonce précisément l'unité de l'effectivité et de la substance [...] »²⁸⁰ C'est parce qu'elle voit que son action mène la cité à sa perte qu'elle réalise que cette action n'est pas en adéquation avec la substance éthique comme elle le croyait. Son acte n'est pas effectif, il mène à la souffrance et à la perte de la cité, et donc il n'est pas éthique. Antigone reconnaît ainsi son erreur, car elle sait qu'elle devrait à la fois appartenir à la loi divine et la vie éthique de son peuple, mais comme Créon et elle agissent et que cela révèle la contradiction, elle réalise que la vie éthique n'est pas ce qu'elle pensait : « son être, c'est d'appartenir à sa loi éthique comme à sa substance ; mais, dans la reconnaissance de l'opposé, cette loi a cessé d'être à ses yeux la substance ; et plutôt que son effectivité, elle a atteint l'ineffectivité, la mentalité. »²⁸¹ Dans cette situation, l'individualité éthique se dissout aux yeux de la conscience de soi –d'Antigone-. Et elle sait que l'autre conscience de soi, celle qui lui est opposée, atteint aussi son terme ultime, son déclin. « C'est seulement dans l'égale soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli, et que la substance éthique est entrée en scène comme la puissance négative qui englutit les deux côtés, comme le destin tout puissant et juste. »²⁸² La loi humaine et la loi divine, Créon et Antigone, sont englutis par la puissance négative de la substance éthique dont l'effectivité est relancée et ne fait que se transformer grâce au moteur de la contradiction.

Primat de la collectivité et du supra-individuel

Tel que nous venons de l'exposer, l'individu-sujet comme négativité face à la substance éthique ne peut pas du tout comme chez Kant prétendre à une autonomie qui serait fondée dans des principes inhérents à la raison. Pour Hegel, la subjectivité ne peut pas prétendre influencer substantiellement l'effectivité de la substance éthique. La révolte du sujet n'est pas pleinement consciente, elle découle plutôt d'une incompréhension, d'un déficit d'expérience dont la manifestation ne saurait vraiment troubler le cours des choses : « mais si l'Universel ébrèche ainsi légèrement la pointe pure de sa pyramide, et l'emporte assurément sur le principe de singularité en révolte [...] l'esprit conscient de soi-même ne s'est engagé que dans une lutte avec

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 395.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*, p. 396.

l'esprit non-conscient ». ²⁸³ À tout coup, l'universel conforme le particulier. Le sujet n'est que l'expression de l'essence et de son effectivité :

La conscience de soi ne descend au sein du peuple que de l'universel à la particularité, et non jusqu'à l'individualité singulière qui pose dans son activité un Soi-même exclusif, une effectivité à soi négative ; au fondement de son action, au contraire, il y a la confiance assurée en le Tout, où rien d'étranger, aucune crainte ni hostilité, ne s'imisce. ²⁸⁴

Ce passage fait même une distinction entre « la particularité », l'individu normal ou conforme, et « l'individualité singulière », anormale ou dissidente, qui s'exclut de l'universel effectif, qui peut aller à l'encontre de l'universel que défend l'individu. Comme nous l'avons vu cette individualité singulière est la subjectivité dans son « effectivité à soi négative » pour qui le Tout n'inspire pas confiance.

Cette négativité effective engendrée par le sujet n'est d'ailleurs, ultimement, rien d'autre que l'effectivité de la substance elle-même qui est elle aussi sujet :

Or, si ce négatif apparaît d'abord comme non-identité du Je à l'objet, il est tout aussi bien la non-identité à soi-même de la substance. Ce qui semble se passer en dehors d'elle, être une activité dirigée contre elle, est son propre agissement et elle se montre comme étant essentiellement sujet. ²⁸⁵

Hegel, en bon témoin de l'histoire cherchant à en dégager les dynamiques essentielles, précise même que la collectivité, le sujet supra-individuel, se consolide par ce mouvement d'exclusion et d'oppression « la communauté se crée chez cela même qu'elle opprime et qui lui est en même temps essentiel, dans la féminité en général, son propre ennemi intérieur. » ²⁸⁶ Si la féminité est pour elle un ennemi intérieur, c'est qu'en tant qu'assujettie à la loi divine, à la famille et donc à l'intériorité inconsciente, elle s'oppose frontalement au gouvernement et à sa logique publique et politique. Ainsi, la communauté ne peut tolérer cet esprit singulier et n'a d'autre choix que de le réprimer :

[...] la communauté ne peut se conserver qu'en réprimant cet esprit de singularité [...] comme un principe hostile [...], car la communauté est un peuple, elle est elle-même individualité, et n'est essentiellement pour soi qu'en ce que d'autres individualités sont pour elle, et qu'elle les exclut d'elle et se sait indépendante d'elles. ²⁸⁷

²⁸³ *Ibid.*, p. 398.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 393.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 399-400.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 400.

Les individus singuliers ne sont donc pas très importants, la communauté sait son indépendance à leur égard et ne doit pas hésiter afin de « conserver » sa cohésion et sa cohérence à réprimer les individus hostiles aux normes admises. Cette interprétation d'Hegel semble en effet cohérente et symptomatique de son aversion pour les « scissions ». Il poursuit également en affirmant que l'acte d'Antigone et de Créon, en poussant la cité à la perte de sa substance éthique comme universalité simple, a fait en sorte que la communauté, n'est plus désormais qu'une universalité formelle, «elle ne leur est plus immanente comme esprit vivant [...]». ²⁸⁸ C'est-à-dire que les individus membres de la communauté voyant l'incohérence à l'œuvre dans la substance éthique ne peuvent plus considérer leurs us et coutumes comme légitimes parce que naturels et immédiats. Les us et coutumes sont désormais maintenus par les lois de la cité, et s'exercent comme une force externe sur les membres qui ne peuvent plus les endosser et en vivre pleinement et simplement. À son tour, cette perte de l'universalité simple est la cause d'une désagrégation de la communauté dans laquelle il ne reste plus que des individus singuliers. Hegel thématise cette atomisation de manière péjorative : « la simple et pure compacité de son individualité [celle de la communauté] a explosé au contraire en une multitude de points. » ²⁸⁹ Dans cet état de choses où les individus ne sont plus que des « points », la figure de l'esprit à laquelle tenait cette substance éthique de la cité n'est plus possible et donc une autre vient prendre sa place, une figure capable de relever la contradiction. L'effectivité du souci éthique a fini par dévoiler le germe de mort qui se trouvait dans la belle harmonie. Et cette tranquillité de la vie éthique dépendait de son inconscience quant à sa réelle nature.

Dans le prochain chapitre nous verrons comment Adorno reçoit, à l'heure du capitalisme tardif cette dynamique entre l'individu et la collectivité. Si Antigone n'a pas été en mesure de faire l'expérience de la substance éthique et que cela explique selon Hegel sa subjectivité dissidente, les événements du XXe siècle montrent plutôt à Adorno que l'explication de l'impossibilité pour les individus de faire l'expérience est à trouver dans la pseudo nécessité de la substance éthique devenue demi-culture.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 402.

²⁸⁹ *Ibid.*

Chapitre troisième

La crise de l'expérience

La tentative de le mettre au pas sous les yeux de tous, la honte publique, n'est qu'un rite d'initiation pour entrer dans le monde totalitaire, une astuce politique, une expérience froidement cynique du pouvoir d'État pour briser la volonté de l'individu. Que ce dernier s'effondre sans dignité mais aussi sans but et sans raison fait du rêve de l'entrepreneur une parabole parfaite de la fabrication de la sujétion totale. Quand à la fin il reste là [...] son Moi a été démoli de façon méthodique et par des moyens modernes comme on démolit une maison qui n'est pas moderne [...].²⁹⁰

Objectifs de ce chapitre

Ce troisième et dernier chapitre sera l'occasion d'examiner plus en profondeur le diagnostic de la crise de l'expérience formulé par Adorno. Nous ferons ceci en prenant soin de discerner les rôles spécifiques qu'il attribue à Kant et Hegel. Afin de produire un portrait synthétique de cette crise, nous avons choisi de l'exposer par le biais de la théorie de la demi-culture. Celle-ci nous apparaît être un concept clé qui condense et exprime à lui seul l'essence de ladite crise. Ce faisant nous pourrions mieux comprendre la critique adornienne de la subjectivité — cette coquille vide qui à l'heure de l'individualisme triomphant ne cache plus, en fait, qu'un individu faible extrêmement vulnérable à l'autorité, aux normes et aux conventions.

Posons d'abord quelques remarques préliminaires sur Kant et Hegel avant d'aborder la théorie de la demi-culture. Les deux chapitres qui précèdent celui-ci nous ont en effet permis de poser des concepts essentiels qu'Adorno retravaillera à son compte. Nous examinerons deux points centraux que retient Adorno en ce qui a trait à la critique hégélienne de Kant : 1) le sujet trouvant le principe de son autonomie morale strictement en lui-même comme agent d'une liberté formelle est une abstraction dysfonctionnelle et 2) les pouvoirs du connaître ne sont pas *a priori* et universaux: ces pouvoirs sont plutôt conditionnés par l'histoire, la culture et autres déterminismes à caractère social. Tout comme Hegel en avait senti le besoin, Adorno va formuler une critique de l'épistémologie kantienne, car cette dernière concourait à la réification de la pensée ainsi qu'au maintien de l'illusion d'une subjectivité forte incarnée dans le lègue

²⁹⁰Beradt, Charlotte, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004, p. 49.

historique de la subjectivité bourgeoise. Ceci étant dit, et cette fois contre Hegel, Adorno retient un élément central de la démarche kantienne : la spontanéité active de la conscience individuelle capable de s'extirper des tutelles intellectuelles et de formuler des vérités essentielles qui résistent aux logiques dominantes sous le capitalisme. C'est à cet égard qu'Adorno cherche à être plus kantien que Kant, ce qui lui permet d'élaborer un important correctif à la conception hégélienne de la subjectivité individuelle.

En ce qui a trait à l'héritage hégélien, nous exposerons deux critiques formulées par Adorno. Premièrement, 1) l'idée que l'effectivité objective de l'histoire corresponde ultimement au Tout qui est le vrai, c'est-à-dire que l'effectif est rationnel. Puis, deuxièmement, 2) la thèse selon laquelle la conscience individuelle dissidente ne peut être qu'un moment inessentiel de cette effectivité objective. Sur le plan méthodologique, Adorno retient dans son ensemble le mécanisme de la dialectique hégélienne comme une prémisse, mais refuse d'en tirer les mêmes conclusions que Hegel. Si pour Hegel le monde est fissuré et fragmenté et que l'activité philosophique vise à l'unifier, pour Adorno le monde sous le capitalisme est au contraire une totalité beaucoup trop unifiée, unitaire au point d'opprimer les individus en rendant toute forme de résistance émancipatrice vaine. La préséance de l'universel sur le particulier que Hegel cherchait à consolider face à l'effritement intellectuel et culturel de son époque, se renverse pour Adorno en célébration de l'hétéronomie et de la domination où l'universel, le Tout, le réel, n'est plus l'Esprit, mais bien l'Esprit du capitalisme²⁹¹. « [La] raison elle-même n'est plus qu'un auxiliaire de l'appareil économique qui englobe tout. »²⁹²

La culture comme idéal de liberté et d'autonomie

Afin de saisir adéquatement le concept de demi-culture [*Halbbildung*] récapitulons d'abord l'idée philosophique de culture [*Bildung*] qui se développa à l'époque de l'*Aufklärung*. En allemand, le terme *Bildung* est riche de sens et Adorno ne se prive pas des nombreuses possibilités sémantiques qu'il recèle. « Le terme de "*Bildung*" est conventionnellement traduit par "culture". Chez Adorno, il conserve cependant la polysémie du verbe "*bilden*" qui peut

²⁹¹ Nous utilisons l'expression « Esprit du capitalisme », empruntée à Max Weber, afin d'exprimer grossièrement ce qu'Adorno a en tête quand il problématise le Tout. Mais cette expression est un peu réductrice par rapport à la conception Adornienne qui ne se restreint surtout pas au système économique à proprement parler. Par ailleurs, cette expression est un clin d'œil à l'ouvrage de Boltansky et Chiapello (1999) intitulé : *Le nouvel esprit du capitalisme*.

²⁹² Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 46.

signifier aussi bien “former” que “construire”, “instruire”, “éduquer” ou “cultiver”. »²⁹³ Pour en faire une présentation succincte et schématique, nous pourrions dire que la culture est une tension entre deux couples de termes. D’un côté l’universel et le particulier ou la collectivité et l’individu. De l’autre côté, l’hétéronomie et l’autonomie. La mise en mouvement, le processus dynamique à l’œuvre entre ces oppositions, caractérise la culture. Ainsi, en tant qu’universel la culture forme l’individu, en ce sens la collectivité exerce un ensemble de forces hétéronomes qui produit l’individuation. Concrètement, ces forces sont les mœurs, les coutumes, les croyances partagées, les normes sociales, les conventions et donc un ensemble englobant d’éléments à la fois matériels et immatériels qui viennent conférer une certaine unité, une certaine individualité dirait Hegel, à cette collectivité. Mais ce processus n’est pas unidirectionnel, il s’agit d’un mouvement de rétroaction par lequel une fois individué – on pourrait aussi dire subjectivé – par la collectivité, l’individu, en retour, capable d’une certaine distance face à cette hétéronomie, participe à sa collectivité et en informe la direction, la détermination. Bref, le particulier déploie son autonomie pour faire évoluer l’universel, l’un n’étant que le revers de l’autre. De plus, ce processus d’ensemble n’est pas simplement circulaire. Il culmine plutôt, suivant l’idée de progrès dans une réalisation de l’humanité consciente d’elle-même, éclairée et débarrassée de son animalité ou de son rapport de dépendance à la nature. Le processus d’ensemble en est donc un de libération, d’émancipation de la collectivité vis-à-vis de la nature ainsi que de l’individu vis-à-vis de la nature.

La culture devait être ce qui revient, en tant qu’elle constituerait l’esprit qui lui est propre, à un individu libre, qui se fonde dans sa propre conscience, mais qui œuvre dans la société et y sublime ses pulsions. La culture était tacitement considérée comme la condition d’une société autonome : plus les individus singuliers sont lucides, plus le Tout est élucidé²⁹⁴.

L’éducation morale de l’individu par sa collectivité lui permet, comme on l’a évoqué chez Kant plus tôt, de contrôler ses instincts et ses pulsions. Cela a pour effet de favoriser la cohésion et la cohabitation. En outre, l’éducation à la raison permet également à l’individu d’exercer son autonomie et de s’extirper des formes de tutelles illégitimes qu’on pourrait lui imposer. Cette capacité d’être éclairé et autonome des individus contribue donc automatiquement à l’autonomie

²⁹³ Adorno, *Société, intégration, désintégration*, p. 380.

²⁹⁴ Adorno, Theodor W, « Théorie de la demi-culture », in *Société, intégration, désintégration: écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, p. 188.

de la société. Comme Adorno l'écrit clairement, cette idée philosophique de culture, est un idéal d'égalité entre les individus : « Dans l'idée de culture est postulée — c'est indéniable — l'idée d'un état de l'humanité où il n'y aurait pas de statut où aucun homme n'aurait l'avantage sur l'autre. »²⁹⁵ Adorno souligne abondamment le fait que suivant cette conception de la culture l'individu rationnel et libre aurait les capacités nécessaires pour s'autonomiser et contribuer à la liberté sociale dans son ensemble :

Pour autant que des moments de finalités résonnent dans l'idée de culture, leur seul rôle devrait être, si l'on en croit cette idée, de rendre les individus capables de faire leurs preuves : en tant qu'êtres rationnels dans une société rationnelle, en tant qu'êtres libres dans une société libre ; et selon le modèle libéral, c'est justement lorsque chacun est formé et cultivé pour soi-même que cela réussit mieux.²⁹⁶

Le Tout est le non vrai

Cette idée de culture n'est restée qu'une idée qui n'a jamais trouvé son reflet dans la réalité effective. Pire encore, selon Adorno, c'est bien plutôt le contraire de cette idée qui est effective et réalisée. En effet, l'idée de culture s'est développée dans la foulée de l'émergence historique de la bourgeoisie contre les régimes féodaux. Avec l'industrialisation et le capitalisme émergent, ce ne sont que certains individus qui se sont émancipés au détriment des autres. Conséquemment, c'est plutôt à l'intérieur d'une classe montante et privilégiée que l'idéal d'autonomie individuelle s'est accompli : « Les qualités qui ont par la suite reçu, après coup, le nom de culture, ont rendu la classe montante capable d'accomplir ses tâches dans le domaine de l'économie et de l'administration. »²⁹⁷ Les vertus formatrices qu'on rattache à l'idée de culture comme coutumes, comme arts, comme productions scientifiques et intellectuelles en servant l'émancipation d'une classe particulière ont donc asservi le tout de la société.

Les possédants disposaient du monopole de la culture et de la formation, y compris dans une société d'hommes formellement égaux ; la déshumanisation due au processus de production capitaliste refusait aux travailleurs tous les prérequis leur permettant

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 189.

d'accéder à la culture et à la formation — au premier chef le temps qu'ils pourraient consacrer aux muses²⁹⁸.

En ce sens, l'idée de culture n'est qu'une fausseté dangereuse : « Le rêve de la culture — être libre du diktat des moyens, de l'utilité austère et têtue — est fausseté et il devient l'apologie du monde aménagé d'après ce diktat. »²⁹⁹ En s'émancipant par l'accumulation du capital, la classe bourgeoise a transformé le rêve de la liberté à l'égard de la nature et entre les êtres humains en un monde qui prétend — en façade — être cohérent avec cette liberté alors qu'en fait c'est le « règne » des moyens, la domination de la production et de l'accumulation du capital. Si le capital devait être un moyen pour atteindre à la liberté individuelle et collective, il s'est plutôt transformé en finalité mettant absolument tout à son service. La situation est pour Adorno à ce point ironique que c'est même la liberté individuelle, celle du libéralisme économique, qui s'est transformée en moyen au service de l'hétéronomie totalisante qu'est le capitalisme. « Dans le fait de réduire les hommes à des agents et à des supports de l'échange des marchandises, se cache la domination des hommes sur les hommes. »³⁰⁰ Dans son essai sur la demi-culture, Adorno ne manque pas de souligner la correspondance entre ces considérations économiques et les développements philosophiques de l'époque :

La philosophie de Schiller — kantien et critique de Kant — constituait l'expression la plus nette de la tension entre ces deux moments [hétéronomie et autonomie], alors que, dans la doctrine de la culture de Hegel, sous le nom d'« aliénation », ce sont — comme chez le Goethe tardif — les exigences de l'adaptation qui triomphent au sein de l'humanisme lui-même. Une fois cette tension dissoute, l'adaptation devient universellement dominante ; sa mesure, c'est ce qui, à chaque fois est tout simplement là. Elle interdit de partir d'une détermination individuelle pour s'élever au-dessus de ce qui est tout simplement là, au-dessus du positif. Grâce à la pression qu'elle exerce sur les hommes, elle perpétue en eux ce qui n'a pas de figure et à quoi elle croit avoir donné une forme — c'est-à-dire l'agression.³⁰¹

Cette remarque d'Adorno évoque directement la théorisation de la dialectique entre individualité dissidente (d'Antigone et de Créon) et substance éthique que nous avons examinée dans le chapitre précédent. Cependant, pour Adorno cette préséance de l'universel sur le singulier n'a rien de libérateur. Pour lui, l'effectivité de la puissance éthique, en termes matériels et historiques, se traduit par l'effectivité du système capitaliste et de son esprit. La philosophie

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 189-190.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 189.

³⁰⁰ Adorno, Theodor W, « Société I (1966) », in *Société, intégration, désintégration: écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, p. 28.

³⁰¹ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 186.

hégélienne touche donc à une vérité en affirmant que l'individu n'a d'autre choix que de s'adapter à l'universel, seulement, d'un point de vue critique, cette vérité n'est pas à célébrer, mais bien à démentir.

Aux yeux d'Adorno, la légitimité de la nécessité que Hegel voit dans l'effectivité de l'Esprit objectif qui culmine dans le Tout est totalement fausse précisément à la lumière des événements historiques, économiques et sociaux. Pour Adorno le « Tout est le non vrai »³⁰² dans la mesure où il ne s'est produit aucune réconciliation entre la conscience et son objet, la réalité, ou encore entre l'individu et l'universel. Bien au contraire, l'universel, comme tout, domine unilatéralement les individus³⁰³ qui se voient par là privés des moyens qui leur permettraient de comprendre cette imposture. « Le monde noué objectivement en totalité ne libère pas la conscience. Il fixe constamment la conscience au lieu qu'elle voudrait quitter. »³⁰⁴ En d'autres termes, la conscience des individus considère actuellement ce Tout comme légitime et nécessaire, alors qu'absolument rien ne prouve que le système capitaliste est le seul mode possible d'organisation du monde. On pourrait même dire que d'innombrables signes de souffrance humaine nous prouvent qu'il s'impose de le transformer. « L'état de choses non réconcilié est simplement accepté par l'intermédiaire d'une posture ascétique qui renonce à le théoriser, et ce qui est accepté finit par être glorifié : à savoir la société comme mécanisme coercitif collectif. »³⁰⁵ C'est parce qu'il apparaît encore aux yeux des individus comme le vrai, au sens de légitime et nécessaire, que le Tout est faux. C'est en ce sens qu'il faut comprendre pourquoi selon Adorno le réel n'est pas rationnel. Comme l'idée de culture l'évoque, la société et l'individu pourraient se renforcer et s'autonomiser mutuellement et en ce sens œuvrer à la liberté. C'est cet usage de la raison au service de la liberté qui ferait en sorte que le réel, comme totalité, s'avèrerait rationnel. Mais la raison n'a plus comme fin la liberté, elle est devenue instrumentale, sa fin c'est le Tout du capitalisme.

³⁰² Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 64.

³⁰³ Dans ses écrits sociologiques, Adorno donne l'exemple de la bureaucratie comme domination de l'universel sur l'individu : « Mais il est vrai que sur la terre entière, les administrations tendent, sous la contrainte, à s'autonomiser par rapport aux administrés et à les réduire au statut d'objets auxquels sont appliquées des procédures dont la norme est abstraite. » Adorno, « Société I (1966) », p. 32.

³⁰⁴ Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 28

³⁰⁵ Adorno, « Société I (1966) », p. 27.

La subjectivité inessentielle

Considérant que l'effectif n'est pas rationnel — mais tout de même rationnellement compréhensible — et que le Tout est le faux, il s'ensuit qu'Adorno ne peut pas accepter la conception hégélienne de la subjectivité dissidente comme simple moment inessentiel. Comme nous l'avons examiné dans le chapitre précédent, pour Hegel le supra individuel doit avoir préséance sur l'individuel. Selon ses analyses, la subjectivité dissidente n'est qu'un moment inessentiel de la substance éthique. Suivant la célèbre thèse de la ruse de la raison, pour Hegel, l'individu singulier ne peut espérer changer quelque chose au cours de l'histoire que s'il le comprend et s'y conforme. L'effectivité de la substance éthique se manifeste à travers les individus et leurs actes, mais ces individus sont en quelque sorte interchangeables ; la nécessité de la téléologie de l'histoire implique pour Hegel que si Copernic n'avait pas formulé la théorie de l'héliocentrisme, une autre personne l'aurait simplement fait à sa place. Il y a une autonomie de la Raison qui suit le cours de son propre développement et la pensée subjective dissidente ne peut rien y apporter. Voici un rappel de la perspective hégélienne des limites du sujet dans les mots de Hegel lui-même :

La dialectique plus haute du Concept consiste à concevoir la détermination non seulement comme limite et contraire, mais aussi à faire sortir d'elle le contenu et le résultat positifs, et c'est seulement en procédant de la sorte qu'elle est développement et progression immanente. *Dans ce cas, la dialectique n'est pas une activité extérieure d'une pensée subjective, mais l'âme propre du contenu qui produit organiquement ses branches et ses fruits. C'est l'Idée qui se développe en vertu de l'activité propre de sa Raison : la pensée subjective ne fait qu'assister à ce développement sans y apporter rien de son côté.* Considérer quelque chose rationnellement ne consiste pas à apporter du dehors une raison à l'objet et à l'élaborer. C'est l'objet lui-même qui est rationnel [...].³⁰⁶

La pensée subjective est pour Hegel une négativité inessentielle face à laquelle l'objectivité du Tout s'impose. Nous nous rappelons également qu'à un moment ou à un autre, cette négativité finira par se conformer à l'objectivité. Comme le dit Adorno : « Hegel's theory repudiates this concept of negativity qua subjectivity; [...] in the Hegelian dialectics this concept of negativity does not have the last word [...]. »³⁰⁷ Or, ce primat du Tout sur la subjectivité correspond précisément à un trait tout à fait central de ce qu'Adorno entend par demi-culture.

³⁰⁶ Nous soulignons. Papaioannou, Kostas, *Hegel*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 168-169.

³⁰⁷ Adorno, *Lectures on Negative dialectics*, p. 14.

La perspective hégélienne est pour Adorno éthiquement, politiquement et philosophiquement inacceptable, car dans la vie éthique contemporaine l'autonomisation de l'effectivité de la réalité sous le capitalisme ne correspond plus au dynamisme qu'y voyait Hegel entre l'universel et le particulier. Ceci est attesté par le fait que le développement de l'autonomie des individus est systématiquement bloqué par ce Tout. Les définitions de la fonction de l'activité philosophique qu'Adorno a disséminées dans son œuvre sont à cet égard particulièrement frappantes : «Philosophy is the power of resistance: I believe that a definition of philosophy other than as the intellectual power of resistance simply does not exist.»³⁰⁸ En effet, Adorno n'a eu de cesse de vouloir affirmer l'activité de la pensée comme foncièrement émancipatrice et transformatrice : «La philosophie qui répond à ses ambitions sans être puérilement à la remorque de son histoire et de l'histoire réelle retrouve sa vitalité dans sa résistance à l'exercice qu'on en fait couramment de nos jours, et elle recouvre son utilité en s'opposant à tout ce qui justifie les choses établies.»³⁰⁹ Selon lui l'individu dissident est le rempart le plus minimal contre la barbarie. C'est ce qu'il exprime de la manière suivante dans son article intitulé *Éduquer après Auschwitz* : «La seule véritable force contre le principe d'Auschwitz serait l'autonomie, si je puis me permettre d'utiliser l'expression kantienne, la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu.»³¹⁰ Adorno a multiplié les tactiques afin de mettre les ressources dont regorge la tradition philosophique au service d'un objectif global visant à permettre aux individus de se prémunir et de résister contre les formes de dominations insidieuses. Ceci étant dit, voyons maintenant en quoi consistent ces dominations dans la perspective du concept de demi-culture.

Le concept de demi-culture

Alors que selon Adorno l'individu devrait pouvoir être en mesure de faire preuve d'autonomie et de résistance face à l'irrationalité de l'organisation du monde et de ses normes, il en va tout autrement. Loin d'être en mesure de saisir clairement les contradictions majeures à l'œuvre dans l'organisation de la réalité afin de participer à sa transformation telle que pouvait l'entendre l'idée de culture, les individus se conforment et s'adaptent au Tout irrationnel, et ce, comme nous l'avons dit plus haut, à leurs propres dépens. La théorie de la demi-culture exprime

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁰⁹ Adorno, Theodor W, *Modèles critiques: Interventions, Répliques*, Paris, Payot, 2003, p. 13.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 240.

donc l'idée que l'autonomie a cédé sa place à l'hétéronomie non seulement à notre insu, mais en nous faisant croire que la liberté a triomphé. Le mouvement dynamique d'équilibre entre les deux couples de termes (hétéronomie et autonomie, universel et particulier) s'avère plutôt être amputé de son moment émancipateur : « Une telle dialectique de la culture est mise à l'arrêt par son intégration sociale, c'est-à-dire par le fait qu'on la met directement sous régie. La demi-culture est l'esprit saisi par le caractère fétiche de la marchandise. »³¹¹ Ainsi, si la demi-culture est la moitié hétéronome, c'est principalement parce que tous les objets culturels sont traités, produits et échangés comme des marchandises. Même les objets culturels qui recèlent selon Adorno de quelque chose d'émancipateur doivent se conformer à cette logique marchande : « Quintessence même d'une conscience aliénée et privée d'autodétermination, la demi-culture s'agrippe à des éléments culturels approuvés — cela est indissociable de son être. Mais, sous son emprise, ces derniers, en voie de putréfaction, gravitent vers la barbarie. »³¹² Or, cette logique marchande n'a certes pas que des répercussions circonscrites à la sphère artistique et économique. Pour Adorno, les répercussions s'étendent à l'ensemble de la vie ; jusque dans l'intimité psychique, jusque dans les manières de sentir et de se rapporter aux autres. « Dans le climat de la demi-culture, les teneurs chosales de la culture qui ont été réifiées à la manière de marchandises perdurent aux frais de leur teneur en vérité et de leur rapport vivant à des sujets vivants. Voilà qui correspondrait à peu près à la définition de la demi-culture. »³¹³ En utilisant ici l'opposition entre la mort et le vivant, Adorno veut dire que le règne de l'hétéronomie transforme tout en choses, en objets inanimés, ce qui fait que les sujets en viennent à oublier la possibilité d'un rapport autonome entre eux ainsi qu'avec les objets. Or la situation est d'autant plus pernicieuse que l'idéal de culture a disparu des esprits : « [...] le concept de culture lui-même, le seul concept à même lequel ce phénomène serait lisible [...] n'est plus présent. »³¹⁴ Le terme de culture est resté alors que ce terme ne désigne plus en fait qu'une logique qu'Adorno associe à la demi-culture. En ce sens, le terme de culture est une imposture et il vaudrait mieux la révéler en parlant de demi-culture. La théorie de la demi-culture doit donc se comprendre comme un modèle théorique permettant d'expliquer pourquoi les individus se maintiennent dans un monde organisé de manière irrationnelle : « Depuis longtemps la demi-culture ne se restreint plus

³¹¹ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 201.

³¹² *Ibid.*, p. 184.

³¹³ *Ibid.*, p. 194.

³¹⁴ *Ibid.*

simplement à l'esprit ; elle défigure la vie sensible. Elle répond à la question psycho-dynamique de savoir comment le sujet peut vivre sous le règne d'une rationalité elle-même en fin de compte irrationnelle. »³¹⁵

Adaptation, conformisme et nécessité

Explorons donc à présent quelques-uns des symptômes qu'Adorno associe à la demi-culture. Ces symptômes permettent chacun d'éclairer un aspect du diagnostic de la crise de l'expérience. Nous venons de le dire, par sa production d'objets artistiques, d'œuvres de divertissement, mais aussi de manière générale par son emprise sur les discours et les représentations, la demi-culture a pour effet pernicieux de tout conformer, sans qu'il y paraisse, à la logique du profit et de la rentabilité. Ce qui ne correspond pas à cette logique se trouve donc privé du droit à l'existence. Un premier symptôme est celui de l'adaptation à la réalité admise telle quelle par les individus.

Par là, l'adaptation, endiguée, se voit contenue : elle devient fétiche au même titre que l'esprit ; elle devient le signe du primat des moyens universellement organisés sur toute fin rationnelle, signe de l'aspect lisse d'une pseudorationalité qui procède sans concept ; elle érige une maison de verre, qui se méprend sur elle-même en pensant qu'elle est liberté et ce type de fausse conscience s'amalgame à la conscience — tout aussi fausse et gonflée — que l'esprit a de lui-même.³¹⁶

Là où l'adaptation pouvait explicitement avoir des vertus formatrices et libératrices dans l'idéal de culture, elle s'est plutôt transformée, en l'absence du moment de l'autonomie en un dogme pour lequel ce qui existe est nécessaire. La « maison de verre » évoquée par Adorno est cette croyance en la nécessité³¹⁷ que les choses ne peuvent pas être autrement, et que donc l'individu doit employer sa raison à s'adapter, à sortir son épingle du jeu et que c'est dans ces paramètres que réside sa liberté. Alors, que l'adaptation peut être un signe d'intelligence et d'inventivité de la part des individus en ce qu'ils font preuve de créativité face à des défis ou des habitudes, à l'heure de la demi-culture elle est plutôt synonyme de conformisme. « Les hommes qui

³¹⁵ *Ibid.*, p. 200.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

³¹⁷ Adorno parle également du conformisme qui découle de cette croyance en la nécessité. Il mentionne que tout ce qui n'est pas de l'ordre du connu ou du familier est considéré comme de la sorcellerie qui fait peur. Ici la « maison de verre » correspond à ce qui est familier. « The herd regards as witchcraft anything that differs from the prevailing reality; whatever is under a spell has the advantage that all the things that mean familiarity, home and security in the false world are themselves aspects of the spell. People fear that, in escaping from the spell, they will lose everything because they know no happiness, not even the happiness of thought apart from the ability to hold onto something—unfreedom in perpetuity. » Adorno, *Lectures on Negative dialectics*, p. 198.

s'insèrent aveuglément dans la collectivité se transforment eux-mêmes en quelque chose d'analogue à la matière inerte, et se suppriment en tant qu'individus autodéterminés. Cela va de pair avec la tendance à traiter les autres comme une masse amorphe.»³¹⁸ Ce conformisme est pour Adorno le signe d'un affaiblissement voire d'une liquidation du sujet comme force critique autonome face à la réalité. Ainsi, en s'adaptant afin de garantir son autoconservation l'individu abdique sa force critique. Le résultat est assez paradoxal, car afin de se maintenir en vie, l'individu est obligé de liquider son autonomie psychique. On est alors bien loin de l'idéal bourgeois d'autonomie tel que Kant avait pu l'exprimer paradigmatiquement. Pour Adorno, ce conformisme n'est pas imputable à une simple faiblesse psychologique de la part de chaque individu, c'est plutôt « la manière dont cette vie est aménagée [qui] oppose précisément un refus à l'autonomie et elle l'expulse jusqu'à ce qu'elle ne soit rien de plus qu'une simple idéologie.»³¹⁹ Adorno parle ici d'idéologie, car à l'heure de l'individualisme triomphant dans la société de biens de consommation, l'autonomie individuelle, sous ses apparences de choix infinis d'actions (voyages, achat de maison, etc.), n'est en fait qu'une maison de verre dans laquelle l'autonomie se résume à l'obéissance aux normes dominantes et hétéronomes.

C'est d'une manière tout à la fois automatique et totalement planifiée qu'on empêche les sujets de se concevoir comme des sujets. L'offre de marchandises qui les submerge y contribue tout autant que l'industrie culturelle et les innombrables mécanismes, directs et indirects, de contrôle intellectuel.³²⁰

On peut donc comprendre la demi-culture comme mode de production d'une subjectivité faible. Par faible on entend principalement incapable d'autonomie face à ce qui fait autorité. L'autorité comme force hétéronome fait écho aux tutelles qu'évoque Kant dans sa définition des Lumières. Dans ce contexte, l'autonomie comme capacité de résistance réflexive à une autorité peut également s'exprimer par le concept de maturité [*Mündigkeit*]. L'état de minorité est la soumission aux tutelles ou à l'autorité alors que l'état de majorité désigne une maturité de l'individu. L'objectif d'Adorno au fil de ce diagnostic de la crise de l'expérience est de produire une critique capable de proposer des repères permettant aux individus d'atteindre la maturité. Or, précisément la demi-culture comme mode de subjectivation des individus est un système de production d'immaturation.

³¹⁸ Adorno, Theodor W, « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 244.

³¹⁹ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 195.

³²⁰ Adorno, « Société I (1966) », p. 33.

Adorno a mené des réflexions importantes sur le phénomène de l'immaturation qui pousse les individus à se soumettre à une autorité même si cela, vu de l'extérieur, peut être considéré comme irrationnel. Durant ses années d'exil aux États-Unis, il a collaboré à un projet de recherche d'envergure qui visait à expliquer la structure de la personnalité autoritaire. Cette dernière désigne un type de personnalité³²¹ qui se soumet et reproduit les normes dominantes (ou idéologiques³²²) qui caractérisent le statu quo. Dans la perspective adornienne, cette étude présentait l'intérêt d'établir des liens entre d'un côté, des comportements (des gestes et des discours) et de l'autre, des habitudes et des dispositions cognitives. La citation suivante porte sur une des pistes expliquant la personnalité autoritaire :

La faiblesse du moi s'exprime dans l'incapacité de construire une série cohérente et durable de valeurs morales à l'intérieur de la personnalité ; et c'est cette situation, apparemment, qui impose à l'individu la nécessité de rechercher un agent organisateur et coordinateur en dehors de lui-même. Lorsque de tels agents externes sont la source principale des décisions morales, on peut dire que la conscience est extériorisée.³²³

Adorno puise ici dans la littérature psychanalytique le modèle interprétatif pouvant éclairer les causes de cette incapacité de la conscience à construire par elle-même des valeurs morales. Traditionnellement, dans la famille bourgeoise libérale, c'est la figure du père qui faisait autorité. L'enfant s'identifiait à cette figure paternelle et apprenait à la fois à s'y soumettre et à construire son autonomie en s'y confrontant. Dans cette soumission à l'autorité paternelle non seulement les valeurs familiales étaient transmises, mais dans le même mouvement une certaine conscience critique à l'égard de celles-ci pouvait naître. Ce mouvement, par ailleurs cohérent avec l'idéal de culture comme mouvement dialectique entre l'autonomie et l'hétéronomie, était essentiel pour amener les individus à pleine maturité. À l'ère de l'industrie culturelle cependant, avec la dissolution relative de l'autorité familiale, les sujets ne font plus l'expérience de cette confrontation formatrice à la figure du père. Il en résulterait une attitude de docilité rendant les individus davantage vulnérables « à des instances d'identification externes à la famille (partis

³²¹ « Une théorie de la personnalité totale est nécessaire si l'on veut comprendre une telle structure. Selon la théorie qui a guidé la présente recherche, la personnalité est une organisation plus ou moins stable de forces inhérentes à l'individu. Ces forces persistantes de la personnalité contribuent à déterminer la réponse dans des situations variées, et c'est donc en grande partie à ces forces que l'on doit attribuer la cohérence – verbale ou physique- du comportement. » Adorno, Theodor W., *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Éditions Allia, 2007, p. 13.

³²² « Le terme « idéologie » est utilisé dans ce livre au sens commun que lui confère la littérature courante, autrement dit il désigne une organisation d'opinions, d'attitudes et de valeurs – une manière de penser concernant l'homme et la société. » *Ibid.*, p. 9.

³²³ *Ibid.*, p. 68.

politiques, médias, leaders d'opinion, stars, etc.) » qui assurent désormais une large part de leur socialisation. »³²⁴ Pour Adorno, la demi-culture comme « instance d'identification externe à la famille » n'offre plus l'opportunité aux individus de forger une subjectivité forte qui leur permettrait de résister à la reconduction des normes dominantes. N'ayant pas de recours interne, les individus s'en remettent à des éléments et agents externes³²⁵. C'est cela qui contribue à expliquer pourquoi les individus se soumettent si facilement à l'autorité. « Le moi qui subit totalement l'emprise de la civilisation se décompose en un élément de cette inhumanité à laquelle la civilisation tentait d'abord d'échapper. »³²⁶ La civilisation comme idéal de la culture s'est transformée en civilisation comme demi-culture. Dans ce mouvement, le moi qui devait être libérateur est devenu oppresseur. Pour Adorno, profondément marqué par les atrocités de la Deuxième Guerre mondiale, cette soumission du moi à l'autorité est une porte ouverte aux pires atrocités. « Le fait justement d'être prêt à jouer le jeu du pouvoir et à s'incliner extérieurement devant le plus fort qu'on érige en norme, constitue la mentalité de ces bourreaux qui ne doit plus exister. C'est pourquoi se recommander de l'engagement est si néfaste. »³²⁷ Si l'engagement peut parfois être une manifestation constructive d'une conviction, pour Adorno il s'agit surtout d'un volontarisme irréfléchi qui pousse l'individu à se dévouer à une cause comme le patriotisme ou le nationalisme. Qu'il s'agisse de soumission à l'autorité de valeurs ou à l'autorité de personnes, en l'absence d'un examen autonome par l'individu celui-ci internalise ces éléments externes, les faits siens, s'y identifie et en fait un modèle de conduite. « Le conventionnalisme, la soumission à l'autorité et l'agression autoritaire sont toutes reliés à l'aspect moral de la vie — aux modèles de conduite, aux autorités qui imposent ces modèles, aux transgresseurs qui méritent d'être punis. »³²⁸

³²⁴ Voirol, Olivier, « Matérialisme interdisciplinaire et critique de la culture », in Pierre-François Noppen, Raulet, Gérard et MacDonald, Iain, dir., *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme, 2013, p. 34.

³²⁵ Le philosophe Bernard Stiegler réactive d'ailleurs à sa manière la pertinence contemporaine du diagnostic adornien. « À l'époque du psychopouvoir et des psychotechnologies, le marketing exploite ces tendances pour prendre le contrôle des processus de transindividuations, provoquant ainsi des processus de désindividuations massives. » Stiegler, Bernard, *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2012, p. 103. La demi-culture est justement un mode sociétal de subjectivation (transindividuation) dont la conséquence est une perte d'autonomie subjective ou pour le dire autrement une désindividuation.

³²⁶ Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, p. 47.

³²⁷ Adorno, Theodor W., « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 240.

³²⁸ Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, p. 67.

Soumission à la loi morale et liberté

Ainsi, tel que nous venons de le voir, l'adaptation, la nécessité du statu quo, le conformisme, la soumission à l'autorité peuvent tous être considérés comme des symptômes de la crise de l'expérience. Ceux-ci expriment des dynamiques objectives qui restreignent significativement l'accès des individus à l'exercice de leur autonomie et de leur liberté. Ceci ne manque pas de nous rappeler l'actualité du diagnostic kantien :

Il est donc difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à l'état de tutelle devenu pour ainsi dire une nature. Il y a même pris goût et il est pour le moment vraiment dans l'incapacité de se servir de son propre entendement parce qu'on ne l'a jamais laissé s'y essayer. Les préceptes et les formules, ces instruments mécaniques d'un usage raisonnable ou plutôt d'un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves d'un état de tutelle permanent.³²⁹

Quoique sur ce point les deux philosophes semblent formuler un diagnostic similaire, Adorno formule une importante critique à l'égard de l'autonomie morale kantienne. D'abord, le sujet libéral kantien trouvant le fondement de son autonomie en lui-même comme devoir-être formel, relève du vœu pieux. Il s'agit d'une construction théorique que les données sociologiques démentent. Pour Kant, ce sont les règles du pouvoir de connaître qui rendent possible le sujet, son expérience et les objets de cette expérience. Pour Adorno, et suivant par-là les réflexions de son ami Walter Benjamin³³⁰, les règles du pouvoir de connaître viennent principalement de l'extérieur du sujet, elles sont produites historiquement et socialement.

La conscience personnelle de l'individu, dont la théorie traditionnelle de la connaissance analyse la structure, peut être mise à nu dans son caractère illusoire. Son détenteur non seulement doit son existence et la reproduction de sa vie à la société ; mais tout ce par quoi il se constitue comme spécifiquement connaissant, c'est-à-dire la généralité logique, qui domine sa pensée, est aussi, comme l'a surtout montré l'école de Durkheim, toujours de nature sociale.³³¹

³²⁹ Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 44.

³³⁰ Dans son essai « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1917), Benjamin discute abondamment de ce qu'il nomme la pauvreté de la conception kantienne de l'expérience. Ceci étant dit, l'objectif de Benjamin dans ce texte de 1917 est de sauver la structure et les intuitions profondes de la philosophie kantienne. Benjamin considère l'expérience scientifique et l'expérience au sens empirique trop réductrices. Il cherche à renouveler le concept d'expérience à travers la possibilité de la métaphysique. « Mais un concept approfondi de l'expérience ne se constituera, comme nous l'avons dit, que s'il allie la continuité à l'unité, et c'est dans les idées que doit se révéler le fondement de l'unité et de la continuité d'une expérience qui ne soit ni vulgaire ni seulement scientifique, mais bien métaphysique. » Benjamin, Walter, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 193.

³³¹ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 66.

L'unité de l'expérience qui fait de l'individu une entité fondant son autonomie en elle-même est pour Adorno une illusion. Non seulement cette unité est une illusion, mais les éléments qui lui sont le plus intimes lui sont « dispensés d'en haut »³³². Ainsi la raison qui pour Kant était universelle et nécessaire est pour Adorno particulière et contingente dans la mesure où elle dépend d'une période historique particulière. Cela dit, « la généralité logique » apparaît aux individus comme naturelle, vraie et nécessaire, ce qui la rend d'autant plus problématique. Si elle apparaît ainsi, c'est bien, comme nous l'avons déjà dit, parce que la demi-culture a son emprise sur l'ensemble de la société. « Or il ne suffit pas de dire que, dans la société individualiste, l'universel se réalise à travers l'interaction des individus [*die Einzelnen*], il faut bien voir ainsi que c'est la société qui fait essentiellement la substance de l'individu [*das Individuum*]. »³³³ C'est à cet égard qu'Adorno endosse la critique hégélienne du sujet. La substance de l'individu lui vient de la société à laquelle il appartient, et ce à un tel point que le sujet en perd la possibilité de son autonomie. Mais Adorno n'entend pas pour autant tirer les mêmes conclusions que Hegel, car pour Adorno l'autonomie de la cognition individuelle ne doit pas être condamnée à un moment inessentiel. Elle doit plutôt être, comme chez Kant, un moment pleinement constitutif du réel. Face à cette crise de l'expérience le projet adornien est donc de critiquer la subjectivité bourgeoise, ce modèle désormais coercitif, pour y rescaper l'élément de résistance que la conscience subjective peut offrir à l'hétéronomie objective. Il l'exprime ainsi dans l'introduction de la *Dialectique négative* « Depuis que l'auteur se fia à ses propres impulsions spirituelles, il ressentit comme de son devoir de dissiper, avec la force du sujet, l'illusion d'une subjectivité constitutive ; il ne pouvait repousser cette tâche plus longtemps. »³³⁴

Sur le plan moral, selon Adorno, la conception kantienne de l'autonomie est également indéfendable, car l'autonomie ne peut pas être strictement considérée comme une qualité intrinsèque à l'individu. D'un côté, comme le sujet transcendantal et les lois *a priori* de son pouvoir de connaître ne sont ni universels ni objectifs, l'idée que la loi morale se trouve nécessairement dans la raison elle-même semble difficile à défendre. De plus, d'un point de vue sociologique, l'idée que la liberté individuelle s'exerce dans l'obéissance à la loi morale qui se manifeste dans l'impératif catégorique semble problématique, car concrètement, selon les

³³² Adorno, « Société I (1966) », p. 31.

³³³ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 13.

³³⁴ Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 8.

symptômes de conformisme et de soumission à l'autorité, ce sont plutôt les catégories morales dominantes qui occupent la place de l'impératif catégorique. La nécessité de l'impératif catégorique se transforme donc en reproduction aveugle d'une moralité qui asservit les sujets au statu quo. Ceux-ci en croyant faire leur devoir n'exercent pas leur liberté, ils renforcent leur tutelle. Mais là ne réside pas l'objection la plus directe qu'Adorno formule à la moralité kantienne, car cette petite observation sociologique ne rend pas justice à la logique interne de la proposition kantienne, elle exprime seulement un mauvais usage de la raison pratique.

L'objection centrale concerne l'idée kantienne selon laquelle l'exercice de la liberté est indépendant des circonstances dans lesquelles se trouve le sujet. Comme nous l'avons vu, pour Kant la loi morale se trouve en nous, elle est inscrite à même notre raison. Suivant la logique de la raison pratique pure qui fonde la liberté indépendamment de tout rapport à l'expérience, si le sujet se soumet à la loi morale cela devrait toujours garantir la possibilité de la liberté. À la lumière de ce que nous avons dit sur la demi-culture comme dynamique sociétale hétéronome, cette idée que la liberté ne doive reposer que sur les épaules du sujet est pour Adorno gravement lacunaire. Elle est lacunaire parce que, dans l'organisation du monde selon le capitalisme tardif, tout aussi soumis que le sujet puisse l'être à la loi morale, il n'est pas pour autant libre. Les circonstances extérieures à sa volonté rendent sa liberté impossible. Mais comme Adorno le souligne, cette impossibilité ne semble pas être examinée par Kant :

However, the question of whether there are circumstances when that ability is not available is simply absent from Kant's theory. [...] In Kant, on the other hand there is no sign of the absurdity that the idea of the good can exist, and the obligation to do good and act in conformity to the law likewise, but that human beings might be denied the possibility of so acting by the general social context from which they cannot escape.³³⁵

Le fait que l'impossibilité de la liberté ne soit pas examinée par Kant lui viendrait d'une naïveté philosophique rationaliste qu'il hérite de Leibniz, c'est-à-dire la croyance que le monde est organisé rationnellement. « This takes the form of the belief that our reason is so arranged that it shows us the way to right action, that it suffices in itself to tell us what we should do. »³³⁶ Cette croyance est également cohérente avec l'idée que si l'individu n'est pas mature et autonome, c'est qu'il ne fait pas preuve de courage. Ce genre de réflexion semble par contre problématique si on l'applique à un contexte comme l'esclavage. Que l'on dise d'un esclave qu'il est libre s'il

³³⁵ Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 75.

³³⁶ *Ibid.*, p. 85.

obéit à la loi morale est absurde. C'est en ce sens qu'Adorno affirme qu'il y a des conditions où l'individu ne peut pas agir librement. L'articulation des concepts clés que sont la loi morale, l'impératif catégorique, le devoir et l'expérience rationnelle du sentiment pur du respect, font émerger une situation para

doxale, car il n'y a de liberté que dans la soumission, mais cette soumission ne nous donne, d'un point de vue matériel et concret, pas d'accès à la liberté. Par conséquent, dans une telle situation, ce n'est pas la seule obéissance à la loi morale qui pourrait permettre une libération, c'est plutôt de s'extirper de l'emprise de la moralité ambiante et d'en faire la négation déterminée. En fait pour Adorno, il s'agit de la seule option pouvant réellement permettre une libération. Voici comment Adorno explique le paradoxe :

You have noticed that the imperative we have been discussing is characterized by necessity, that it appears to me in the guise of a necessary commandment, and, finally, the fact that I should feel reverence towards it only reinforces this possibility once again. In reality the only opening left here for freedom would be for me to extricate myself from this reverence, this conformity to law, this commandment. This would be very strange. For it would mean that if you take his definition seriously the only scope for freedom in Kantian philosophy would be restricted to this negativity. In that event I would be free if I really were to behave in a free manner and set aside the idea that the moral law in its universality is supposed to harmonize with the principle of freedom. If I reflect on how to implement this, and on how I should behave in specific instances, what emerges is that nothing remains of this freedom apart from the opportunity I have to behave like an utter swine.³³⁷

Pour Adorno la conception kantienne de la liberté est erronée, car lorsque l'on réfléchit sur son effectivité (« *how to implement* »), on constate qu'elle ne permet pas concrètement aux individus d'être libres. En elle-même la loi morale n'est pas suffisante pour produire la liberté. Le concept de liberté doit plutôt être en lien plus direct avec les déterminants extérieurs qui limitent objectivement les discours et les pensées des individus. L'idée que la liberté ne dépend que de la soumission à l'obligation morale est trop formelle,³³⁸ car elle ne prend pas en compte le contenu

³³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³³⁸ Ce formalisme de la liberté cache pour Adorno un secret qu'il s'agit de mettre à nu en matière de philosophie morale. L'individu devient libre grâce à la loi et donc il gagne une indépendance face aux pouvoirs religieux et moraux de son époque. Ce type de raisonnement est directement connecté avec la liberté juridique qui est le fondement de la dépendance de toutes et tous au système juridique et donc à la loi au sens juridique. La loi juridique est justement une force de cohésion qui exerce un pouvoir de conformité sur tous ses sujets. «In short, acting in accordance with laws appears as a function of freedom – or, conversely, freedom manifests itself as a function of law. This idea, that freedom and obedience to the law are one and the same thing, means that there is indeed an end to tutelage, but that freedom ends up merely as something that is determined by law. This is the kernel of Kant's philosophy. It does in fact articulate a very dark secret of bourgeois society. This secret is the reality that the formal

sensitif de l'expérience morale avec ses déterminismes. Pour Adorno c'est en particulier la souffrance produite par une situation précise qui doit déclencher l'exercice critique de la réflexion visant la liberté :

C'est là où la pensée est au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant, que réside sa liberté. Elle obéit au désir d'expression du sujet. Le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement.³³⁹

La souffrance en question ici, n'est évidemment pas n'importe quelle souffrance ; Adorno vise une souffrance dont les causes sont à trouver dans l'organisation irrationnelle de la société. C'est en ce sens que « la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet ». L'expérience morale consiste donc aussi à exprimer cette souffrance dont les causes sont illégitimes et injustifiables. Une approche purement rationaliste prive le sujet de ce dont il a besoin pour comprendre la situation morale dans laquelle il se trouve. Adorno mentionne à cet égard l'exemple de l'âne de Buridan qui, pris dans son dilemme entre son picotin d'avoine et son seau d'eau, finit par mourir de faim à force de vouloir déterminer la meilleure option avec laquelle débiter. Ces deux options étant formellement égales, aucune explication rationnelle n'est ici justifiée. C'est donc la souffrance causée par la faim qui doit selon Adorno, informer l'expérience morale et pousser à l'action. Contrairement à ce que Kant entendait, la moralité *doit* faire intervenir la souffrance de l'individu empirique comme supplément³⁴⁰ au formalisme de la loi morale. L'atteinte de la liberté effective n'est pas à trouver dans une simple conformité avec la loi morale supposément universelle et nécessaire. La liberté nécessite plutôt le refus de se conformer et c'est précisément la souffrance qui doit pouvoir déclencher une expérience morale, celle de la négation déterminée des catégories morales dominantes et illégitimes, qui guide ce refus. Autrement dit, pour Adorno c'est seulement en s'opposant à une fausse nécessité que l'individu peut trouver la liberté. : « [...] even the simplest demand for integrity and decency must necessarily lead almost everyone to protest. [...] The only thing that can perhaps be said is that the good life today would consist in resistance to the forms of the bad life. »³⁴¹ Voilà pourquoi selon Adorno toute réflexion sur la

freedom of juridical subjects is actually the foundation of the dependency of all upon all, that is to say, it is the foundation of the coercive character of society, its conformity with law ». Voir: Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, p. 55.

³³⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 29.

³⁴⁰ Voir sur cette question du supplément : *Ibid.*, p. 274.

³⁴¹ Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167.

morale ne peut pas viser à formuler (à l'avance) une réponse de ce qu'est la vie bonne ou la conduite morale. Cette réflexion doit d'abord être une critique des catégories morales actuelles. Or, l'éthique kantienne est déontologique et la moralité consiste donc à respecter la loi morale qui se présente dans la forme déterminée de l'impératif catégorique. Cela n'implique alors pas nécessairement un recul critique face à la moralité en général. « I would say that the place of moral philosophy today lies more in the concrete denunciation of the inhuman, than in vague and abstract attempts to situate man in his existence. »³⁴²

L'impossibilité de l'expérience en trois temps

À présent que nous avons examiné les symptômes de la demi-culture et que nous avons vu en quoi consiste l'objection adornienne à la moralité kantienne, abordons les trois facteurs au cœur de la crise de l'expérience. Le premier est l'incapacité de faire l'expérience des êtres vivants, le deuxième est l'incapacité de faire l'expérience des objets et le troisième est l'incapacité de produire un récit constitutif de soi comme sujet.

Froideur

Au cœur de la demi-culture, nous dit Adorno, on remarque que les individus peuvent en venir à traiter d'autres individus comme s'il s'agissait d'objets. Dans le cadre d'une économie marchande où tout peut éventuellement être considéré comme ayant une valeur d'échange, l'individu ne fait pas exception. Cet état de choses a des conséquences sur les plans épistémologique et moral. Les individus peuvent ainsi apparaître comme des moyens ou des marchandises parmi d'autres objets, tel est en effet le sens profond du mode de production capitaliste selon l'analyse marxienne. Une telle disposition épistémique est d'ailleurs cohérente avec la thèse de la dialectique de la raison selon laquelle la raison a oublié qu'elle devait servir la liberté et s'est transformée en raison instrumentale. Adorno donne à cet égard l'exemple du caractère manipulateur :

Le caractère manipulateur — chacun peut le contrôler dans les sources dont nous disposons à propos des chefs nazis — se distingue par la manie de l'organisation, l'inaptitude à faire directement l'expérience de la relation à autrui, une certaine forme d'insensibilité, un réalisme disproportionné. Il prétend à tout prix faire une soi-disant Realpolitik même chimérique. Il n'est pas une seconde où il ne pense ou désire que le

³⁴² *Ibid.*, p. 175.

monde soit autre, possédé qu'il est par la volonté de faire des choses, indifférent au contenu d'une telle action.³⁴³

Trop dévoués à l'objectif à accomplir, trop pris dans l'affairement et l'organisation, les individus en viennent à ne plus pouvoir « faire directement l'expérience de la relation à autrui ». Ce qu'Adorno vise par là est le débalancement entre l'expérience et les représentations qui guident l'action. Ces représentations, qui peuvent se traduire par un engagement en politique par exemple, en viennent à prendre le dessus et à considérer les individus comme des moyens au service de l'objectif. C'est en ce sens qu'Adorno parle d'un réalisme disproportionné. La représentation du réel, du manipulateur par exemple, en vient à avoir préséance sur le réel lui-même et rend donc l'expérience de la singularité de chaque individu impossible. Pour exprimer ce déficit d'expérience Adorno parle d'une froideur, au sens d'une indifférence, d'un manque de contact et de considération. Cette froideur est aussi à l'œuvre dans le fonctionnement de la personnalité autoritaire. Pour que les individus appliquent les lois morales alors que celles-ci causent discrimination et souffrance, cela nécessite une certaine déconnexion, un certain solipsisme.

Dans son ouvrage *Minima moralia*, Adorno thématise ainsi cette idée de froideur : « La froideur envahit tout ce qu'ils font : la parole aimable qu'ils ne prononcent pas, les égards qu'ils négligent de témoigner à autrui... Cette froideur finit par se retourner contre ceux dont elle émane. [...] Celui qu'une logique trop conséquente rend incapable de donner fait de lui-même une chose et se condamne à une froideur glacée. »³⁴⁴ Par l'expression de « logique trop conséquente », il évoque justement le débalancement entre l'expérience que l'on peut faire de l'unicité de l'individu et la représentation qu'on en a. Un exemple commun de cette « logique trop conséquente » est le racisme. Étant donné la représentation qu'un groupe social dominant produit d'un groupe social dominé, les individus du groupe dominant en viennent à traiter les individus du groupe dominés avec moins de considérations, voire avec mépris. Les préjugés raciaux ont donc préséance sur l'expérience des individus entre eux,³⁴⁵ et ce, à un point tel que des génocides ont pu être perpétrés et même apparaître comme légitimes et nécessaires. La

³⁴³ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », p. 244.

³⁴⁴ Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, p. 53.

³⁴⁵ Dans certains cas, des individus disent ne pas être racistes parce qu'ils ont des amis de « race » différente de la leur. Les représentations racistes dominantes ne sont pas pour autant inexistantes et influentes auprès de ces individus qui ne semblent pas en mesure de percevoir, justement, que le racisme n'est pas une affaire d'expérience interindividuelle, mais bien un système de valeurs qu'une relation « d'amitié » ne saurait magiquement effacer.

froideur comme insensibilité est celle qui coupe l'individu bourreau de faire l'expérience de la souffrance de l'individu victime. Cette froideur est typique pour Adorno de l'idéologie bourgeoise qui s'exprime à travers la conception kantienne de l'autonomie. Le sujet se concevant abstraitement comme autonome en vient à traiter son environnement dont il est issu et dépend, comme quelque chose de complètement séparé de lui. Une telle disposition épistémique est synonyme de réification.

Un exemple additionnel de froideur est évoqué par Adorno en ce qui concerne la participation aux conventions sociales. À plusieurs égards, la sociabilité consolide la froideur et un état d'injustice. S'il en est ainsi, c'est que la sociabilité entretient l'illusion d'une égalité entre les individus. Par exemple³⁴⁶, lorsque le patron d'une grande entreprise vient saluer comme tout le monde ses employés ou faire des blagues avec eux, l'effet performatif d'un tel geste est de donner l'impression qu'il est accessible et « comme tout le monde ». Cette impression est certes fautive, car le patron est sur le plan objectif du salaire et du pouvoir supérieur aux employés. Le geste de sociabilité a donc ici pour effet d'inhiber le débat et la discussion sur les causes d'une telle inégalité. « Du point de vue des processus de travail, ce concept d'expérience qui supporte tout ce qui s'appelait jadis culture se désagrège purement et simplement. »³⁴⁷ Les employés ne font pas l'expérience de la contradiction à l'œuvre entre le fait que d'un côté le patron soit comme tout le monde et que de l'autre côté il soit supérieur à tout le monde. C'est en ce sens que la convention contribue au maintien d'un statu quo où sous des apparences sympathiques le patron n'a en fait que peu de considération pour la condition de ses employés qui sont en fait et surtout les ressources humaines de son entreprise.

Réification

Cette incapacité à faire l'expérience d'autrui comme autre chose qu'une commodité ou qu'un moyen nous ramène au concept hégélien d'expérience. La présence des représentations sur les individus singuliers est directement liée au décalage entre le pour soi et l'en soi de la dialectique hégélienne. Si Adorno s'oppose à Hegel en ce qui concerne le résultat de sa philosophie, nommément le Tout, il reprend toutefois à son compte le modèle de la dialectique. Suivant ce raisonnement, si les individus ne font pas l'expérience d'autrui comme singularité

³⁴⁶ Cet exemple est emprunté à Iain Macdonald. Voir : Macdonald, « Cold, cold, warm », pp. 674-675.

³⁴⁷ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 222.

c'est que leur pour soi (d'autrui) a préséance sur l'en soi (d'autrui). Dans le cas du racisme par exemple, les individus sont prisonniers de préjugés racistes (pour eux) et ne font pas l'expérience des personnes racisées (en elles-mêmes). L'emprise des représentations formelles s'impose donc injustement sur le contenu réel qu'elles prétendent désigner. Comme ces catégories ont valeur de vérité, les individus qui les endossent croient être légitimes en exerçant leur pouvoir de manière à conformer par leurs actions le réel à cette vérité. Mais cette vérité est une erreur dont les conséquences destructrices sont bien tangibles et réelles. Cependant, comme il y a déficit d'expérience et préséance du pour soi, ces conséquences sont interprétées comme nécessaires ou légitimes par ces individus racistes. S'ensuit un cercle vicieux qui se nomme idéologie.

Cette dynamique est celle du penser identifiant. En son cœur, la crise de l'expérience désigne une disposition cognitive des individus qui subsument sous des catégories existantes les êtres vivants et les objets qui les entourent. Ces catégories au lieu d'être dialectiquement corrigées au fil de l'expérience sont figées par l'idéologie propre à la demi-culture. Adorno écrit en ce sens : « Chez eux [les individus] vont s'étioler des facultés irremplaçables, qui ne peuvent se développer que dans le contact avec la chaleur des choses et non pas seulement dans la cellule isolée de la pure intériorité. »³⁴⁸ La chaleur des choses n'est accessible qu'à travers l'expérience de la contradiction entre l'en soi et le pour soi. C'est cette non-identité entre le concept et la chose qui permet un contact intime ou chaleureux avec cette chose dans la mesure où il est ainsi possible de percevoir les déterminités de la chose qui étaient imperceptibles à travers la façade du concept. Voilà pourquoi Adorno insiste sur ce facteur explicatif central au diagnostic de la crise : « [...] la demi-culture, en tant que conscience devenue étrangère à elle-même, ne connaît, quant à elle, aucun rapport immédiat à quoi que ce soit, mais elle demeure toujours fixée aux représentations qu'elle rapporte à la chose. »³⁴⁹ Cette incapacité à faire l'expérience de la contradiction et de la non-identité est en corrélation directe avec les symptômes mentionnés plus tôt. Le fait que l'organisation actuelle du monde soit considérée comme nécessaire découle du fait que les individus ne puissent pas percevoir la contradiction entre la prétention de cette organisation à garantir la liberté et ses conséquences désastreuses.

³⁴⁸ Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, p. 53.

³⁴⁹ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 211.

Le concept de réification permet également d'exprimer l'impossibilité de l'expérience. Au lieu de concevoir les êtres et les choses dans leur réseau complexe et singulier de médiations, la pensée réifie les êtres et les choses, c'est-à-dire qu'elle les détache de leur contexte ou les considère isolément. «I have the impression that this tendency on the part of a reified consciousness to bring all the concepts in the world to a standstill simultaneously and to fetishize them, much as happens with the headlines in advertisements, that this tendency is all the more damaging as its universal prevalence prevents people from becoming properly aware of it.»³⁵⁰ Les concepts sont ainsi considérés isolément ce qui leur fait perdre leur contact à la chose qu'ils sont sensé désigner. Le fait par exemple, que dans une publicité de souliers de course³⁵¹ on en vient à nous faire désirer ces souliers comme une marchandise valable contribuant à notre bonheur, repose, entre autres, sur le fait que l'on détache ces souliers de leurs conditions de productions abominables ou de leur faible qualité qui en fait des objets jetables. Le concept des souliers a donc préséance sur le contenu³⁵² matériel des souliers. Ce réflexe épistémologique que l'on peut éclairer à partir du concept de penser identifiant n'est certes pas que cérébral. Il se manifeste dans des attitudes comme la personnalité autoritaire, la froideur, le conformisme, etc. Ce sont toutes des attitudes qui reconduisent les représentations dominantes, car le déficit d'expérience ne leur permet pas de développer une posture critique. Le penser identifiant et la réification expriment donc un déficit de capacité³⁵³ comme dénominateur commun d'un grand nombre de conséquences. Cette capacité est celle de l'autocorrection à l'œuvre dans la négation déterminée. C'est en ce sens que les individus ne sont plus capables d'adopter une posture critique. « Au lieu de faire, de manière critique, l'expérience de l'esprit, et au lieu que ce dernier devienne un élément critique, il est laborieusement malaxé jusqu'à devenir un schéma directeur

³⁵⁰ Adorno, *Lectures on Negative dialectics*, p. 24.

³⁵¹ Nous pourrions ici donner une multitude d'exemples de produits. Mentionnons celui du Big Mac dont l'idée, l'icône ou le concept correspond à un mélange idéal de fraîcheur, de couleur, de texture et de saveur, alors que matériellement il s'agit d'un aliment des moins nutritifs qui contribue directement au capitalisme agroalimentaire.

³⁵² Voici une autre formulation utilisée par Adorno : « concepts are no longer measured against their contents, but instead are taken in isolation, so that people take up attitudes to them without bothering to inquire further into the truth content of what they refer to. » Adorno, *Lectures on Negative dialectics*, p. 24.

³⁵³ Bernard Stiegler parle à cet égard de perte généralisée de savoir-théoriser : « Ce qui est nommé ici réification désigne ce que depuis quelques années je tente de décrire avec *Ars Industrialis* – à l'encontre de la compréhension dominante du discours de Marx et Engels – comme processus d'une prolétarianisation généralisée (sur la base d'une interprétation de Marx par Simondon) tel qu'il liquide toutes les formes de savoirs, y compris et surtout, de nos jours, les savoirs théoriques (et non seulement les savoir-faire et les savoir-vivre). » Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*, p. 78.

qui offre aux hommes un substitut dans l'état désolant au sein duquel ils se sont fourvoyés [...]. »³⁵⁴

Le primat du sujet

Cette disposition psychique à la réification et au penser identifiant est également cohérente avec l'ambition inhérente à l'*Aufklärung* de dominer la nature. « Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent. »³⁵⁵ Suivant les idéaux liés au progrès de l'humanité, la raison devait permettre aux humains de domestiquer la nature afin d'assurer leur survie et leur bonheur tant individuel que collectif. En ce sens, le sujet (la raison) devait dominer l'objet (la nature). Tel que l'analyse Adorno, cette domestication est bel et bien survenue, mais elle a oublié sa finalité au point où le sujet se met désormais lui-même en péril en ne pouvant plus faire l'expérience de l'objet. L'autonomie tant souhaitée de la raison, s'est transformée en solipsisme, c'est-à-dire en une raison instrumentale qui tourne à vide sur elle-même et concourt par là à son autodestruction. Cette autonomie n'en est alors plus une, car elle ne permet pas de libération. La critique adornienne de l'épistémologie kantienne concerne tout particulièrement cette question du primat du sujet. Avec sa révolution copernicienne plaçant le sujet — et non l'objet — au centre de toute connaissance³⁵⁶, Kant a involontairement contribué à légitimer la pensée réificatrice. Voici un passage de la *Critique de la raison pure* qui atteste explicitement du primat du sujet kantien :

[...] La raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet, qu'elle devrait prendre les devants avec les principes qui régissent ses jugements d'après des lois constantes et forcer la nature à répondre à ses questions, mais non pas se laisser guider uniquement par elle pour ainsi dire à la laisse. [...] La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes [...] de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes, certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la façon d'un écolier, qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur soumet.³⁵⁷

³⁵⁴ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 223.

³⁵⁵ Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, p. 27.

³⁵⁶ Suivant la métaphore selon laquelle le soleil symbolise la raison et la terre la nature, la révolution copernicienne a consisté à prouver que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, mais que c'est bien la terre qui tourne autour du soleil. De manière analogue, Kant par sa critique de la raison pure, aurait prouvé que ce n'est pas la nature (comme objet) qui est au centre de la constitution de la science, mais que c'est bel et bien le sujet qui est au centre de la connaissance, car c'est nul autre que lui qui la rend possible.

³⁵⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 76.

Alors qu'elle devait permettre une autonomisation, sous la demi-culture, la subjectivité s'est transformée en arrogance à l'égard des objets et a par là construit sa propre prison. Ce moment pivot est essentiel à la compréhension du diagnostic de la crise : « C'est grâce à elle [la subjectivité] que se démultiplia, sur le plan du contenu, la force de l'*Aufklärung* [...] Mais au moment même où la pensée devenait autonome et se constituait en appareil catégoriel, elle était la proie de la réification, elle se figeait en méthode souveraine [...]. »³⁵⁸ Suivant l'interprétation de Lukacs³⁵⁹, Adorno relie la réification au fétichisme de la marchandise³⁶⁰. La préséance du sujet fait qu'il traite objets et sujets comme des commodités sérielles prêtes à l'échange. « La société bourgeoise est dominée par l'équivalence. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. »³⁶¹ Pourquoi en effet s'attarder au non identique d'une conserve de thon ? Il n'y a aucun intérêt à percevoir la non-identité entre deux conserves. C'est ce présupposé inconscient et fondamental qui caractérise à la fois l'émancipation et l'emprisonnement de la subjectivité bourgeoise. Par là, ce présupposé se serait étendu à toute chose à l'ère du capitalisme triomphant.

Chocs et mémoire

Comme nous l'avons examiné sous plusieurs angles, n'étant pas en mesure de faire l'expérience des contradictions à l'œuvre dans leur réalité, les individus se voient contraints de percevoir et de réfléchir à partir de représentations figées et incohérentes par rapport aux objets qu'elles prétendent désigner. En ce sens, les individus ne sont pas en mesure de penser par eux-

³⁵⁸ Adorno, *Modèles critiques*, pp. 157-158.

³⁵⁹ Dès le *Kierkegaard Buch*, Adorno emprunte à Lukacs les concepts suivants : réification, fétichisme de la marchandise, et commodification. Pour un aperçu de l'influence de Lukacs sur Adorno, voir : Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, pp. 27-28. « And for Adorno the real significance of this explanation, that objective reality (the commodity form of bourgeois society) was present within subjective consciousness (Kantian idealism), was that it exposed as false the Kantian premise of the duality of subject and object which had been the source of the thing-in-itself problem in the first place. » *Ibid.*, p. 28.

³⁶⁰ Pour Adorno, même l'énigme de la chose-en-soi kantienne est à comprendre à travers le modèle du fétichisme de la marchandise. La réification du concept de la chose est un geste cognitif analogue au fétichisme d'une marchandise comme une paire de chaussures que nous avons évoquée. Ainsi, les souliers apparaissent au sujet comme une chose-en-soi détachée de son contexte, une chose désirable dont les individus ne peuvent pas percer le mystère, car ils ne sont pas en mesure d'en faire l'expérience du contenu (qualités matérielles, conditions de production, etc.). En ce sens, la chose-en-soi des souliers reste, pour les sujets, inatteignable. Walter Benjamin parlera en ce sens de l'aura des marchandises (la préséance de l'idée que s'en font les sujets) qui coupe le sujet de faire l'expérience de leur matérialité. Très tôt dans sa carrière philosophique, dès *L'actualité de la philosophie* (1933), Adorno annonce vouloir utiliser la forme marchandise pour décrypter le problème kantien de la chose-en-soi.

³⁶¹ Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, p. 25.

mêmes, ils sont contraints de penser à travers des catégories qui en plus d'être fausses, leur sont imposées. Cette imposition met directement les individus eux-mêmes en péril, car elle maintient un ensemble de valeurs, d'attitudes et de comportements, qui entretient l'illusion de la toute-puissance de l'individu, de sa liberté et de son autonomie, alors qu'en fait, cet individu n'est qu'un rouage d'une organisation sociale dont la finalité est l'accumulation du capital. Bref, dans de telles circonstances la subjectivité est une imposture consolidant l'hétéronomie du Tout.

En vue de clore notre exposition du diagnostic de l'expérience, un dernier élément doit être abordé ; la question des rapports entre mémoire et subjectivation. Dans une lettre à Benjamin, Adorno utilise la formule énigmatique suivante : « Qu'un homme puisse faire ou non des expériences, cela dépend en fin de compte de sa façon d'oublier. »³⁶² Ce qu'il veut dire ici est que si l'individu arrive à « oublier » les catégories dominantes, au sens de pouvoir penser de façon autonome par rapport à elles, alors il arrive à faire des expériences. Si, par contre, il oublie de se méfier de ces catégories dominantes, par conséquent il oublie de saisir l'objet lui-même et n'est pas en mesure de faire d'expérience. Selon cette deuxième forme d'oubli, non seulement la pensée est réifiée, mais cette réification ne permet plus au sujet de faire sens de la séquence des expériences et des événements qui ponctuent sa vie. En raison de la réification, les événements sont considérés isolément et les motifs sémantiques qui les lient, ceux-là mêmes qui seraient en mesure de révéler les contradictions, ne semblent pas accessibles au sujet. Le sujet n'est donc plus capable d'interpréter le sens de son propre vécu, car la production de ce sens est bloquée par la préséance des catégories dominantes. Le sujet souffre ainsi d'une « forme d'incompréhension de lui-même au sens où une partie de sa propre vie est écrite dans un texte qu'il ne peut plus déchiffrer et encore moins comprendre. »³⁶³

En ce qui a trait au rôle crucial de la mémoire comme facteur nécessaire à l'émergence d'une subjectivité autonome, c'est surtout Walter Benjamin qui a eu la plus grande influence sur la pensée d'Adorno³⁶⁴. La langue allemande compte deux termes principaux pour exprimer l'idée d'expérience : *Erfahrung* et *Erlebnis*. Nous avons déjà précisé que le terme *Erfahrung* renvoie

³⁶² Benjamin, Walter et Adorno, Theodor W., *Correspondance Adorno/Benjamin (1928-1940)*, Paris, Éditions La Fabrique, 2002. Voir la lettre du 29 février 1940.

³⁶³ Cornut Saint-Pierre, Pascale, « Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise », *Philosophiques*, vol. 37, no. 2, 2010, p. 243.

³⁶⁴ Voir par exemple sur ce sujet leur correspondance : Benjamin et Adorno, *Correspondance Adorno/Benjamin (1928-1940)*, p. 367.

étymologiquement à l'idée du cheminement, de l'épreuve, du chemin. De plus, *Erfahrung* renvoie à une expérience au sens d'être expérimenté, d'avoir acquis par-là des compétences, des savoirs, des savoir-faire. De son côté, le terme *Erlebnis* renvoie plutôt à une expérience subite, spontanée, au sens où des sensations sont perçues par la conscience. Adorno associe également *Erlebnis* au réflexe³⁶⁵.

Suivant la réflexion benjamino-adornienne, dans la modernité, sous les circonstances historiques où l'industrialisation, la division du travail en usine, les guerres et les médias de masse règnent, les individus sont de moins en moins capables d'expériences au sens de l'*Erfahrung* et se voient condamnés à l'*Erlebnis*. L'existence, dans son rapport à l'expérience, se présente alors comme une série de chocs que l'individu subit sans avoir les moyens de comprendre la logique d'ensemble expliquant ces chocs. Adorno écrit à cet égard que « [la] vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs entre lesquels il y a des trous béants, des intervalles vides et paralysés. »³⁶⁶ En ce qui concerne l'industrie culturelle, il réitère à plusieurs endroits les effets néfastes de la répétition de discours, d'images et de symboles qui sont martelés selon les techniques du marketing. Certaines formes du journalisme³⁶⁷ de masse par exemple, instaurent une distance réifiante aux événements qu'elles relatent, et ce à un point où même la guerre devient inintelligible, car rien « dans l'information journalistique, ne permet de saisir les événements dans leur singularité et dans leur relation intime avec ceux qui les vivent, ni de reconstituer la trame signifiante de leur déroulement. »³⁶⁸ Sur le plan des productions artistiques, Adorno mentionne également que la qualité de ces dernières ne semble plus représenter d'intérêt; ce qui compte, c'est la quantité, le fait que quelque chose occupe en permanence l'esprit des gens³⁶⁹. Il en résulte une expérience esthétique défigurée qui ne porte plus rien d'émancipateur.

³⁶⁵ La tension entre ces deux termes n'est pas un simple éloge à l'*Erfahrung* s'accompagnant d'une démonisation de l'*Erlebnis*. En bons dialecticiens, Benjamin et Adorno travaillent plutôt à montrer la complémentarité de ces types d'expériences. Le rendu que nous proposons ici ne saurait rendre justice à toute la finesse de leur analyse.

³⁶⁶ Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, p. 70.

³⁶⁷ Adorno s'inspire de l'oeuvre de Karl Kraus, le satiriste autrichien. Ce dernier était journaliste lui-même et a proposé des analyses des effets du journalisme de son époque sur la culture. Pour lui par exemple, au niveau formel, la mise en page et le jargon journalistique créent du choc aliénant. La question des impacts du journalisme sur les formes d'expérience a aussi été traitée par Walter Benjamin dans son *Baudelaire*. Il y développe l'idée selon laquelle le souvenir n'est plus possible avec l'expérience moderne. Un facteur expliquant ceci réside dans le fait que le dispositif journalistique ne permet pas la remémoration [*eingedenken*] Voir : Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 118.

³⁶⁸ Cornut Saint-Pierre, « Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise », p. 465.

³⁶⁹ « C'est à juste titre que certains critiques antérieurs ont soupçonné que, dans un monde où l'accès sélectif à la culture et la conscience ligotée privent de toute façon les masses de la véritable expérience d'œuvres de l'esprit, ce

« Ce qui est à moitié compris et dont on n'a fait qu'à moitié l'expérience n'est pas l'antichambre de la culture, mais son ennemi mortel : des éléments de culture qui entrent dans la conscience sans être fondus sans sa continuité se transforment en poisons maléfiques [...]. »³⁷⁰

Ce rapport de l'expérience comme choc est également celui des soldats et des civils qui font l'expérience des bombardements durant la guerre. Adorno s'inspire d'ailleurs de Freud qui dans son travail avec les vétérans de guerre a formulé la notion de trauma. Pour l'exprimer brièvement, Freud parle d'un mécanisme psychanalytique qui fait que la conscience pour se protéger des chocs, comme *intrants* d'énergie trop rapides, trop grands et non préparés, se fait un pare-excitations³⁷¹. Ce dernier est un mécanisme pour se protéger du surplus d'énergie dommageable. Freud parle ainsi des névroses de guerre. La caractéristique de la névrose est que le patient est incapable de se remémorer et d'oublier l'origine du mal. Il y a donc compulsion, répétition et insensibilisation. À force de chocs répétés, le patient en vient à être atteint de catatonie³⁷². Adorno applique cette réflexion à l'échelle sociale, celle des chocs traumatiques de masses. La vie moderne mutilée est constituée de chocs quotidiens et systématisés. Voici un passage de son essai sur la demi-culture où Adorno problématise explicitement les liens entre subjectivité et mémoire comme continuité de l'expérience :

L'individu demi-cultivé s'affaire dans la conservation de soi sans soi. Ce dont, selon toute théorie bourgeoise, la subjectivité se remplit — l'expérience et le concept —, il n'a plus les moyens de se l'offrir : voilà qui évide la culture de sa possibilité sur le plan subjectif, exactement comme tout, sur le plan objectif, s'oppose à une telle possibilité d'expérience, cette continuité de la conscience dans laquelle ce qui n'est pas présent perdure et où l'exercice et l'association viennent fonder en chaque individu une tradition, est remplacée par le fait d'être informé qui, puisqu'il est pour sa part ponctuel, sans lien,

qui importe ce sont moins les contenus idéologiques spécifiques que le fait qu'il existe quelque chose qui occupe la conscience expropriée en détournant son attention du secret de Polichinelle. » Voir : Adorno, T. W., *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot et Rivages, 2010, p. 24.

³⁷⁰ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 204.

³⁷¹ Benjamin reformule également cette idée : « À mesure que l'élément de choc se fait davantage sentir dans les impressions singulières, il faut que la conscience se défende de façon plus continue contre l'excitation ; mieux elle y réussit et moins les impressions particulières pénètrent dans l'expérience [*Erfahrung*], mais plus important aussi devient, par là même le rôle de l'expérience vécue [*Erlebnis*]. Finalement on pourrait dire que la défense contre le choc a pour résultat spécifique d'assigner à l'événement – au détriment de l'intégrité même de ses contenus – une situation temporelle précise dans la conscience. » in Benjamin, *Œuvres I*, p. 234.

³⁷² Voici comment Gilles Moutot restitue la pensée d'Adorno sur la conséquence catatonique des chocs et des surexcitations à répétition : « [...] le fascisme nivelle la dialectique et pousse le sujet à la décomposition « dans son abandon au toujours identique toujours autre ». Par quoi la répétition des sensations fortes, comme on dit, vise à produire une extinction des capacités de réaction- une véritable catatonie [...]. » in Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 119.

échangeable et éphémère, laisse déjà deviner qu'il sera effacé l'instant d'après par d'autres informations. À la place du temps durée de la cohésion d'une vie à peu près en harmonie avec elle-même et qui se prolonge en jugement, s'installe un « ceci est » dépourvu de tout jugement — un peu à la manière dont parlent ces passagers d'un train à grande vitesse qui, à chaque endroit traversé, nomment l'usine de roulement à billes, l'usine de ciment ou la nouvelle caserne ; prêts à donner une réponse sans conséquence à toute question qu'on n'a pas posée. La demi-culture est une faiblesse dans le rapport au temps, au souvenir, à travers lequel seule advenait cette synthèse de ce dont on avait fait l'expérience — synthèse que visait autrefois la culture.³⁷³

Ainsi, la crise de l'expérience ne réside pas dans le fait que les individus vivent des chocs à répétition, car l'expérience est toujours, au sens de la négation déterminée une sorte de choc du non identique. Le problème réside plutôt dans l'incapacité des individus à interpréter ces chocs afin précisément de saisir leur propre histoire. Sans la possibilité d'un récit de soi,³⁷⁴ le sujet reste incapable d'autonomie et de subjectivation. L'expérience comme *Erlebnis* laisse trop peu de traces qui permettraient de constituer un récit :

À la forme moderne d'expérience qu'est *l'Erlebnis* correspond l'information et son culte du « vécu », une information qui se dévore elle-même, et ainsi vit d'être sans traces, au contraire de récit qui « incorpore l'événement dans la vie même de celui qui raconte, pour le communiquer, comme sa propre expérience, à celui qui écoute » (le narrateur étant celui qui « laisse sa trace » sur l'événement qu'il met en intrigue, « comme la main du potier sur le vase d'argile. »)³⁷⁵

Le récit tient plutôt de *l'Erfahrung*, c'est-à-dire d'un rapport spirituel [*geistig*] aux chocs qui laissent des traces mémorielles de façon à pouvoir raconter l'expérience et du même coup à pouvoir se représenter cette expérience comme sienne, comme modelée consciemment par soi. En ce sens, *l'Erfahrung* engage l'individu dans une réflexivité qui est pour lui constitutive ; il produit son récit au lieu de subir une narration conforme aux catégories dominantes. C'est dans cette perspective que la mémoire serait source de subjectivation. Mais la réification bloque la formulation d'un tel récit. Comme le dit Adorno, l'individu en vient plutôt à adopter un mode de « comportement réflexologique qui [...] liquide en même temps [...] toute vie intellectuelle. »³⁷⁶

³⁷³ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 209.

³⁷⁴ Dans son livre *Giving an account of oneself*, Judith Butler thématise précisément ce lien entre récit de soi et subjectivation. Le premier chapitre de l'ouvrage s'ouvre précisément avec un commentaire des Cours sur la philosophie morale de Kant par Adorno. L'idée des effets émancipateurs d'une mise en récit est également présente dans la thérapie psychanalytique par laquelle il s'agit de permettre au patient d'obtenir un pouvoir d'agir sur les forces inconscientes en les rendant conscientes. Voir : Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.

³⁷⁵ Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 120.

³⁷⁶ Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, p. 82.

Sans la capacité de saisir l'unité et la spécificité de sa propre histoire indépendamment des catégories dominantes, l'individu ne peut que difficilement faire sens des contradictions et des injustices qui le concernent et qui pourraient le pousser à résister. Ultimement, selon Adorno, cette incapacité à construire une interprétation de sa propre histoire est à la source d'un sentiment d'impuissance généralisé devant la complexité de la totalité sociale.

Le sentiment de ne pas parvenir, en dépit de tout, à s'égaliser au pouvoir de l'existant, d'être obligé de capituler devant lui, paralyse également les motions pulsionnelles de la connaissance. Ce qui est fétichisé, ce qui devient impénétrable et inintelligible, c'est ce qui se présente au sujet comme quelque chose d'inaltérable.³⁷⁷

L'individu ne sent même plus en lui l'impulsion viscérale de survie qui pourrait lui permettre de s'extirper d'un tel cercle vicieux en cherchant à comprendre les causes de ses souffrances. Son expérience d'autrui, des choses qui l'entourent et de lui-même est erronée. Le « pouvoir de l'existant » lui paraît « inaltérable ». La liquidation de la subjectivité est complétée³⁷⁸. La porte de sa cellule, verrouillée à double tour.

³⁷⁷ Adorno, « Théorie de la demi-culture », p. 210.

³⁷⁸ Adorno voit bien des exceptions à la règle, mais même ces exceptions sont vacillantes : « Il se peut que de nombreux ouvriers, petits employés et autres groupes, ne soient pas encore saisis par les catégories de la demi-culture – ce qui, en dernière instance, est certainement dû à une conscience de classe encore vivante, quoiqu'en voie d'affaiblissement. » Voir : *Ibid.*, p. 193.

CONCLUSION

Le diagnostic de la crise de l'expérience, à la fois si caricatural³⁷⁹ et si juste, pourrait laisser chez le lecteur ou la lectrice un sentiment de découragement ou de résignation. Dans la perspective adornienne toutefois, ce diagnostic de la vie mutilée ne vise aucune complaisance pessimiste. Il ne vise pas non plus la réhabilitation d'un temps passé où l'expérience et l'autonomie auraient été aisées ou immaculées. Si l'écriture adornienne semble par moments être pessimiste ou nostalgique, cette apparence ne doit pas pour autant nous faire perdre de vue son réel objectif philosophique. Tel que nous l'avons laissé entrevoir dans l'introduction, pour Adorno, l'activité philosophique est d'abord et avant tout affaire d'émancipation psychique et politique. Dans un contexte de crise de l'expérience où la subjectivité autonome comme principale force de résistance à l'hétéronomie est généralement liquidée, l'objectif d'Adorno est d'employer le travail philosophique à l'élaboration de modèles favorisant l'accès à l'expérience. Autrement dit, il s'agit pour Adorno de faire une négation déterminée de la subjectivité mise à mal afin de pouvoir favoriser son potentiel de résistance. Le diagnostic de l'expérience s'impose donc comme une étape préalable à cette sortie hors de la prison de la subjectivité et du solipsisme qu'elle entraîne. C'est dans cette perspective que nous avons examiné les rôles ambigus de Kant et de Hegel dans la formulation du diagnostic adornien de la crise de l'expérience : certaines de leurs propositions s'avèrent nocives alors que d'autres aident à l'esquisse des voies de sortie hors de la crise. Prenons maintenant le temps de récapituler les acquis des deux premiers chapitres pour ensuite reformuler la critique que fait Adorno à l'endroit de Kant et de Hegel.

³⁷⁹ Le diagnostic adornien est à cet égard vulnérable aux objections. Il faut tout de même se rappeler que pour Adorno, ce qui presse est l'expression du négatif, de ce qui n'a pas de nom adéquat à présent. Son objectif est d'en arriver à nommer « le mal » afin de pouvoir en faire la négation déterminée. C'est en outre pour cela qu'il ancre ici son analyse sur des considérations macrologiques. Ses analyses micrologiques visent surtout à montrer l'effectivité de phénomènes macrologiques. En ce sens, il veut dégager de manière prioritaire les règles de l'organisation générale de la société et non les exceptions qui s'y trouvent. C'est en effet, la négation déterminée de ces règles ou de ces logiques générales qu'il est prioritaire de formuler d'un point de vue politique émancipateur. D'autre part, Adorno accorde une valeur performative à l'exagération comme effet de style dans l'écriture. Il ne considère pas sa philosophie comme simplement descriptive et analytique. L'exagération est une technique de distillation du réel. Si ce réel se présente souvent comme normal, et bon au mal acceptable d'un point de vue de notre expérience de la vie quotidienne, l'exagération vise à permettre au lectorat de saisir la gravité de la situation. En ce sens, l'exagération n'est pas fautive, mais encore plus réaliste que l'absence d'exagération puisqu'elle permet de saisir quelque chose d'essentiel au réel qui autrement passerait inaperçu.

Kant et la crise

Dans le premier chapitre, nous avons tenté d'esquisser la réponse philosophique formulée par Kant à la crise qui lui est contemporaine. La crise à laquelle il fait face est, pour le dire laconiquement, une crise de la raison. Cette crise se trouve tant sur le plan épistémologique que sur le plan moral ; les discours religieux, les pouvoirs irrationnels et les critiques philosophiques du rationalisme cherchent à destituer la raison souveraine. Pour Kant, la solution philosophique à cette crise consiste à fonder l'autonomie de la raison en elle-même. Nous avons vu de quelle manière il pousse cette logique jusqu'au bout, et ce, au point où la raison est dans un rapport d'autoréférentialité radicale à elle-même dans la mesure où elle ne doit s'en remettre à aucun principe qui lui viendrait de l'extérieur.

Kant entreprend donc de critiquer la raison pure, afin d'établir l'étendue, les limites et les règles de son fonctionnement. Contre le domaine des contingences et des déterminismes de la nature, la raison découvre ses pouvoirs *a priori* et universels. Le domaine de la connaissance et de la vérité doit dégager des lois pérennes et non s'en remettre au chaos du monde sensible. Suivant les idéaux philosophiques de l'*Aufklärung*, la raison doit s'affirmer devant la nature et à partir d'elle ; affirmer le domaine de l'intelligible afin de ne pas sombrer dans l'obscurité de la croyance et des instincts. Le progrès humain implique que la raison puisse dompter la nature et la raison doit donc fonder son autonomie en contraste avec l'hétéronomie de la nature.

Le fait de fonder l'autonomie de la raison strictement en elle-même a des incidences directes sur la conception kantienne du sujet. La maxime centrale de l'autonomie du sujet est le penser par soi-même. À cet égard, l'autonomie se comprend comme principe de négation de l'hétéronomie que sont les tutelles. Cette résistance à l'hétéronomie est le fait d'un sujet qui est agent moral actif et légitime s'il pense en conformité avec les règles du pouvoir de connaître. Ces règles du pouvoir de connaître sont universelles, nécessaires et *a priori*. De plus, le sujet est légitime s'il trouve la liberté en lui-même. À cet égard, c'est le principe subjectif du besoin de la raison qui oriente le sujet vers le postulat de la raison. Suivant une sorte de cogito éthique, le sujet réalise ainsi que la loi morale se fonde à même ce fait de raison. Une réelle autonomie, consiste alors à conformer la volonté à la loi morale qui se présente à lui grâce au sentiment pur du respect. L'atteinte de la liberté est donc indépendante de la spécificité des circonstances ; en matière de moralité, la raison pratique devient ainsi pleinement autonome par rapport aux

contingences empiriques. Cette indépendance face aux contingences est ultimement garantie par la liberté transcendante qui est la clé de voute du système kantien et le climax de l'autonomie. La liberté se manifeste au sujet à travers le sentiment (paradoxalement) pur du respect qui est une expérience *a priori* constitutive de la subjectivité, car c'est elle qui pousse le sujet à obéir à la loi morale. Sans ce sentiment il ne saurait y avoir de réelle autonomie de la volonté. Considérant que pour Kant le domaine *a priori* n'est pas celui de l'expérience, le sentiment pur du respect occupe donc une place singulière dans la philosophie kantienne. Une place centrale, pourrait-on même dire, car sans cette expérience morale, le sujet ne pourrait pas prétendre à l'autonomie ou à la moralité.

Nous avons également soulevé que la possibilité pour Kant de fonder l'autonomie de la raison en elle-même repose sur la méthode de la connaissance d'elle-même de la raison. C'est seulement, en apprenant progressivement à discerner ses règles et ses composantes, que la raison se découvre elle-même. Un tel discernement est également le fait de l'usage expérimental de la raison sans lequel l'orientation dans le domaine suprasensible de la moralité serait impossible. L'usage expérimental demande non seulement de penser par soi-même, mais également de faire preuve de courage afin d'affronter le risque de l'erreur et de la réfutation. En ce sens la raison trouve son autonomie dans sa capacité de se corriger elle-même. Comme le souligne Adorno à divers endroits, cette découverte de la raison par elle-même peut s'interpréter comme une anticipation de la phénoménologie que la conscience fait d'elle-même chez Hegel. Cette perspective de la découverte de la raison par elle-même reposant sur l'erreur et l'autocorrection sera chez Hegel et Adorno à la source de l'autonomie et de la subjectivité.

Hegel et la crise

Dans le deuxième chapitre, nous avons esquissé la réponse philosophique formulée par Hegel à la crise qui lui est contemporaine. La crise à laquelle il fait face est, pour le dire laconiquement, une crise de l'expérience de la conscience universelle. Cette crise se joue tant sur le plan épistémique que sur le plan moral. Hegel diagnostique une scission entre la conscience et son monde. En raison des bouleversements culturels, techniques et politiques liés à la modernité, il observe un effritement des collectivités et une incompréhension généralisée des individus face à ces dérèglements de la vie. La conscience universelle se retrouve donc dans un état

d'étrangement (*Entfremdung*) par rapport à elle-même, c'est-à-dire que la conscience ne se sent plus chez elle dans le monde et que, par conséquent, elle ne se sent pas libre.

Fondant le besoin de la philosophie dans cette crise, Hegel élabore un concept d'expérience qui permet à la conscience d'en arriver à se dépasser elle-même de stade en stade jusqu'à ce qu'ultimement, elle se réconcilie avec son objet : le monde. Une fois réconciliée avec son objet la conscience comprend enfin que l'effectif est rationnel et que le rationnel est effectif. Pour Hegel, la conscience a la possibilité de comprendre la vérité du tout et d'affirmer en retour que le Tout est le vrai. La solution que Hegel face à la crise est donc la restitution d'une unité dynamique par laquelle la réalité est fondamentalement compréhensible. Cela permet à la conscience de trouver sa liberté et de se sentir enfin chez elle à nouveau, maintenant qu'elle peut saisir l'ensemble des déterminités de la réalité.

La solution philosophique à la crise formulée par Hegel implique bien sûr de permettre à la conscience de surmonter ses erreurs passées. Dans cette optique Hegel critique la conception kantienne de l'autonomie ainsi que sa théorisation de la chose-en-soi. Contrairement à ce qu'avait Kant, pour Hegel, rien ne peut résister à la puissance du connaître. L'expérience de la conscience ne s'en tient pas qu'aux phénomènes, elle peut atteindre le réel dans toute son essentialité. Pour ce faire, la conscience s'en remet à un critère minimal comme moteur de toute connaissance, celui de la non-identité entre le pour soi et l'en soi. L'expérience consiste en la saisie par la conscience du décalage entre son concept et l'objet qu'il prétend désigner. Cette non-identité n'est pas que négative, elle est en fait le contenu de l'expérience sans lequel aucune connaissance nouvelle ne serait possible. S'il en est ainsi, c'est parce qu'une fois la non-identité perçue par la conscience, cette dernière peut alors réajuster le concept à son objet. Cette dynamique perpétuelle est la négation déterminée. La vérité du nouveau concept réside dans la non-identité entre l'ancien concept et son objet. Ce processus n'est par contre pas sans souffrance. En réalisant ses erreurs, la conscience vit l'expérience comme une épreuve de remise en question qui peut générer de la peur. Au fil du processus de l'expérience, la conscience en vient à se prendre elle-même [*Selbstbesinnung*] pour objet et à faire sa propre négation déterminée. Cela lui permet de passer à un autre stade de la phénoménologie dans lequel les objets lui apparaissent sous un jour nouveau.

La tragédie d'Antigone nous a permis d'examiner un exemple travaillé par Hegel lui-même dans lequel intervient le processus de l'expérience comme négation déterminée. La pièce s'ouvre sur une communauté harmonieuse qui sera menée à sa perte par la scission entre deux logiques contraires qui cohabitaient jusque-là dans cette harmonie et à l'insu de tous. Ce sont les actes individuels d'Antigone et de Créon qui révèlent cette scission. En voulant rester fidèle à leurs lois respectives, chacun est en fait privé de faire l'expérience de ce que la substance éthique de leur communauté est réellement. Ce déficit d'expérience pousse chacun à commettre un acte illégitime aux yeux de l'autre, un acte qui à défaut de reposer sur une juste compréhension de l'effectivité de la substance éthique, n'est qu'une erreur entraînant souffrance et déchéance. Hegel utilise ce contexte pour théoriser les rapports entre expérience, subjectivité et autonomie. La subjectivité de l'individu s'exprime à travers son acte et cet acte dépend directement de l'expérience que fait ou ne fait pas la conscience de la non-identité entre les concepts et les objets. En ce sens, l'acte individuel autonome peut être un moment essentiel de l'effectivité s'il est conforme à la compréhension que permet l'expérience. À l'opposé, et c'est le cas et d'Antigone et de Créon, l'acte individuel autonome n'est qu'un moment inessentiel de l'effectivité s'il n'est pas conforme à la compréhension de la substance éthique. Dans ce deuxième cas, la subjectivité dissidente se pose en négativité face à l'objectivité de la substance éthique, mais cette négativité n'est qu'un caprice qui ne change en rien le cours de l'effectivité. Dans ces circonstances, selon la lecture hégélienne de la Grèce antique, la collectivité est même justifiée afin de se préserver d'exclure cette subjectivité dissidente. Pour Hegel, il est justifié que l'universel ait préséance sur le particulier, car la vérité appartient à l'effectivité dans son mouvement d'ensemble. Nous avons ainsi vu que cette justification du principe de préséance de l'universel sur l'acte, l'expérience et l'autonomie de la subjectivité dissidente équivaut, pour Adorno, à la glorification d'une réalité sociale hétéronome qui fait fit de la souffrance individuelle.

Adorno et la crise

Le troisième chapitre a été l'occasion d'exposer le diagnostic de la crise de l'expérience à travers la théorie de la demi-culture d'Adorno. Nous avons ainsi pu voir qu'en son cœur, le diagnostic philosophique de la crise réside dans l'incapacité pour les sujets de faire la négation déterminée des représentations et concepts dominants. Cette incapacité est entre autres exprimée par Adorno via le concept de penser identifiant. Privés de la possibilité de percevoir la non-identité entre les objets et les concepts censés les désigner, les individus ne peuvent plus penser par eux-mêmes. On retrouve d'ailleurs ici un constat qui rappelle la dénonciation hégélienne de la scission entre la conscience et le monde. Les individus se retrouvent coupés de la possibilité d'une expérience non idéologique aux autres individus, à eux-mêmes ainsi qu'à l'objectivité de la réalité sociale.

Ce qui est mobilisé

Tout au long de notre enquête, nous avons souligné certains éléments qu'Adorno préserve afin d'élaborer son diagnostic. Le diagnostic n'est pas que négativité. Si la crise de l'expérience consiste en un manque généralisé de capacités épistémiques permettant de faire l'expérience autonome des choses en deçà des concepts réifiés, cela suppose qu'Adorno formule une idée ne serait-ce que minimale de ce qu'est une expérience non réduite.

Chez Kant, Adorno retient et sauve les éléments suivants. Premièrement, contre la table rase des empiristes, sur le plan épistémologique, l'autonomie implique que le sujet saisisse qu'aucune expérience et aucune connaissance ne peuvent faire l'économie des médiations conceptuelles. Il faut donc saisir les règles, catégories et déterminants qui structurent l'expérience. Deuxièmement, Adorno considère également le sujet comme potentiellement capable d'autonomie et de résistance. L'objectif épistémico-éthique du sujet est de penser par lui-même. En ce sens, réussir à avoir le courage de penser par soi-même veut dire passer de l'état de minorité à l'état de majorité, et Adorno s'inspirera du concept de maturité proposé par Kant. Troisièmement, face aux forces hétéronomes objectives de la société qui imposent des tutelles, le sujet exerce son autonomie comme un moment essentiel qui contribue à l'autonomie de la collectivité. Suivant l'usage public de la raison, l'exercice et le courage de l'autonomie permettent de propager l'esprit de liberté qui est central à l'*Aufklärung*. L'usage expérimental de la raison permet au sujet, par exemple, de découvrir bien des maximes utiles. Finalement,

Adorno souscrit à la vision radicalement démocratique du penser par soi-même : tout être humain a le potentiel de penser par lui-même.

Adorno reconnaît à d'innombrables reprises dans son œuvre sa dette philosophique à l'endroit de Hegel. Premièrement, l'idée que toute expérience, toute connaissance, est affaire de médiation conceptuelle. Deuxièmement, c'est le concept hégélien d'expérience qui se trouve au cœur du diagnostic adornien de la crise de l'expérience. Sans une fine compréhension du sens précis qu'y prend le terme d'expérience le diagnostic d'Adorno resterait nébuleux. En lien direct au concept d'expérience, Adorno reprend à son compte les rôles du non-identique, de l'erreur et de la prise de conscience d'elle-même que fait la raison. Par ailleurs, l'expérience, pour Adorno, est également liée à la souffrance, mais ce n'est plus la souffrance de la conscience universelle comme entité spirituelle, c'est la souffrance d'un individu singulier et biologique. L'expression de cette souffrance qu'empêche la crise est condition de toute vérité. Finalement, mentionnons qu'Adorno reprend aussi à son compte la voie ouverte par la critique de la subjectivité et de l'autonomie kantienne que Hegel a amorcée.

La subjectivité hétéronome

Le problème le plus décisif au cœur de la crise est celui de l'imposture de la subjectivité. Comme nous le rappelons ici dans ces dernières lignes, Hegel et Kant contribuent à ce solipsisme qui enferme l'individu dans la subjectivité hétéronome. D'abord, tant chez l'un que chez l'autre le sujet est un sujet universel et non un sujet particulier, tout comme la raison est universelle. La subjectivité comme format universel s'impose comme un modèle unique qui ne laisse que peu de place aux particularités des individus en chair et en os. Pour Adorno, cette conception de la subjectivité est trop formelle et abstraite. Elle ne permet pas de rendre justice à l'importance et au sérieux philosophique des contingences individuelles comme la souffrance vécue.

En lien avec ce que nous venons de dire, du côté de chez Kant, le fait que le sujet fonde le principe de son autonomie en lui-même à travers l'obéissance à la loi morale *a priori* consolide l'illusion d'une subjectivité autonome alors que l'atteinte réelle de la liberté exige de faire intervenir dans l'expérience morale les éléments concrets et matériels. Ceci est en continuité avec la croyance selon laquelle il est toujours possible pour le sujet de penser par lui-même. Cet optimisme caractéristique de l'*Aufklärung* concorde également avec l'idée que la raison doit

domestiquer la nature et que suivant la révolution copernicienne de Kant c'est donc le sujet qui est au centre de la connaissance et non plus l'objet. De plus, comme nous l'avons évoqué dans le troisième chapitre, Adorno interprète la doctrine de la chose-en-soi comme un symptôme de l'impact de la forme marchandise sur les dispositions épistémologiques. À partir du moment où la vérité ne peut rien espérer d'autre que de se fonder sur les phénomènes, le sujet se retrouve pris dans son propre univers, car l'accès à l'objet est toujours impossible d'avance. Finalement, pour Adorno les règles du pouvoir de connaître que Kant considère être a priori, universel et nécessaire, sont en fait historiques, particulières et contingentes. Ce sont tous ces facteurs qui font qu'Adorno voit dans la démarche kantienne un renforcement de la subjectivité comme forme hétéronome à transformer. La forteresse de l'autonomie kantienne à défaut d'être revue et corrigée, se transforme en une prison coupant l'individu d'un contact au monde externe.

Chez Hegel, le solipsisme qui coupe l'individu de l'objet se joue différemment. Ici, c'est le fait que, selon la téléologie hégélienne de la raison dans l'histoire, le réel sujet est en fait la conscience universelle qui au terme de son cheminement phénoménologique se réconcilie avec son objet au point où le non-identique disparaît du Tout qui est le vrai. La disparition du non-identique veut donc dire que la conscience n'a plus de repères externes auxquels se rapporter pour faire son autocorrection. Ici l'optimisme démesuré de l'Aufklärung se fait sentir dans la confiance que Hegel place dans la vérité du Tout qui par là est nécessaire et légitime. Ainsi, si l'effectif ou la substance éthique sont rationnels et que le rationnel est effectif, il ne suffit que d'un pas de plus dans le sens d'une telle logique pour en venir à une glorification de l'ordre établi selon laquelle c'est l'effectivité de la raison dans le cours de l'histoire qui est le réel sujet de cette histoire. Pour Adorno, bien qu'elle affirme sa totale nécessité, cette effectivité se rate elle-même en tant qu'elle perd le contact à son contenu. Adorno détecte ainsi une contradiction entre la méthode de la dialectique hégélienne et son résultat. Cette contradiction contraint par ailleurs les individus en chair et en os à n'être que des moments interchangeables de cette effectivité et ne pouvant lui être constitutifs que s'ils lui sont conformes. La thèse de la présence de l'universel (comme Esprit Absolu) sur le particulier (comme objet) vient couronner le triomphe d'une subjectivité ultimement indépendante de l'individu et donc abstraite.

Chacun à leur manière, Kant et Hegel consolident une relation déséquilibrée entre le sujet et l'objet et pour tous deux, c'est le sujet en tant que conscience universelle qui prime dans cette

relation en dernière instance. Alors que pour Adorno, seul l'objet devrait pouvoir avoir une préséance relative – la vérité est à trouver dans ce qui n'est pas encore de l'ordre du concept, mais qui demande à le devenir à travers l'expérience. Dans cette quête philosophique de l'atteinte de l'objet que permet l'expérience, Adorno ne mobilise évidemment pas seulement les philosophies de Kant et de Hegel. Par exemple, Adorno voit dans les travaux d'Husserl et de Bergson une tentative de sauver la philosophie de la prison de la subjectivité, bien qu'il considère cette tentative achoppée³⁸⁰. Voici les mots qu'Adorno emploie pour expliquer la place cruciale de cette évasion hors de la sphère subjective :

Rather, if such a breakout exists as a possibility, the only path leading to it is that of the critical self-reflection of the subjective sphere. In the course of that self-reflection, this insight recognizes itself – in a compelling, conclusive manner – as something that is not merely subjectivity, but as something that necessarily presupposes a relation to the very thing that, as idealist, it had hoped to be able to bring into being. In other words, the subject is shown that it is itself postulated, or, at any rate, that it is also something postulated, and not simply by demonstrating that the Not-I is itself a postulate [...] At the same time, what survives from the attempts of these philosophers is the task of engineering a breakout.³⁸¹

La seule option restant à la philosophie pour faire « l'ingénierie » d'une telle évasion est à trouver dans une réflexion critique de la subjectivité sur elle-même³⁸².

La suite du travail de recherche que nous avons entamé dans notre enquête pourrait donc porter sur le concept d'expérience intellectuelle [*geistige Erfahrung*], concept névralgique à la dialectique négative adornienne. Le modèle de l'expérience intellectuelle s'entend comme mode de subjectivation permettant de consolider des capacités de réflexion autonome et critique. Il s'agit d'une forme de contrepoison à la crise de l'expérience. Selon cette lecture, l'expérience intellectuelle est un mode de subjectivation qui vise à proposer une alternative aux innombrables modes de subjectivation présents dans la demi-culture. Poursuivant dans cette éventuelle voie, nous pourrions également explorer en quoi le travail philosophique d'Adorno est directement lié à des enjeux pédagogiques. Face à la crise de l'expérience et au déficit de pensées autonomes, la philosophie est alors également une forme d'andragogie dont l'objectif est d'augmenter les

³⁸⁰ Voir à ce sujet : Foster, Roger, *Adorno. The Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 91 et 113.

³⁸¹ Adorno, *Lectures on Negative dialectics*, p. 73.

³⁸² The argument as a whole will therefore comprise a defense of Adorno's claim that the only way successfully to execute the outbreak is as the movement of thought that he calls *Selbstbesinnung*, or "self-awareness". Foster, *Adorno. The Recovery of Experience*, p. 8.

capacités critiques des individus. Adorno, vers la fin de sa vie avait activement pris part à plusieurs initiatives pédagogiques, car pour lui « exiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation. »³⁸³

³⁸³ Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 1984, p. 205.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, T. W., *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot et Rivages, 2010.
- Adorno, Theodor W., *Société, intégration, désintégration: écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011.
- Adorno, Theodor W., « Société I (1966) », in *Société, intégration, désintégration: écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, pp. 23-37.
- Adorno, Theodor W., « Théorie de la demi-culture », in *Société, intégration, désintégration: écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011, pp. 183-220.
- Adorno, Theodor W., *Le caractère fétiche dans la musique*, Paris, Éditions Allia, 2010.
- Adorno, Theodor W., *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Éditions Allia, 2007.
- Adorno, Theodor W., « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, pp. 235-252.
- Adorno, Theodor W., *Modèles critiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Modèles critiques: Interventions, Répliques*, Paris, Payot, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford, Polity Press, 2001.
- Adorno, Theodor W., *Kant's Critique of Pure Reason*, Stanford, Polity Press, 2001.
- Adorno, Theodor W., « La production industrielle des biens culturels. Raison et mystification des masses », in *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Lectures on Negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966*, Cambridge, Polity, 2012.
- Benjamin, Walter, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2001.
- Benjamin, Walter et Adorno, Theodor W., *Correspondance Adorno/Benjamin (1928-1940)*, Paris, Éditions La Fabrique, 2002.

- Beradt, Charlotte, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004.
- Buck-Morss, Susan, *Hegel et Haïti*, Paris, Lignes, 2006.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, The Free Press, 1977.
- Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Cornut Saint-Pierre, Pascale, « Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise », *Philosophiques*, vol. 37, no. 2, 2010, pp. 457-474.
- Deleuze, Gilles, « Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. pp.240-246.
- Eisler, Rudolf, *Kant-Lexicon I*, Paris, Gallimard, 1994.
- Eisler, Rudolf, *Kant-Lexicon II*, Paris, Gallimard, 1994.
- Ferrand, Olivier, « La société du divertissement médiatique », *Le Débat*, vol. 138, no. 1, 2006, pp. 46-64.
- Foster, Roger, *Adorno. The Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique? », in *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits (1854-1988), tome II: 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001 (Quarto).
- Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil, 1992 (Hautes Études).
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Fussler, Jean-Pierre, « Introduction », in *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008 (Le monde de la philosophie).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1969 (Philosophie en poche).
- Jay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, London, University of California Press, 2005.
- Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Montréal, Le bleu du ciel, 2018.

- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.
- Kant, Emmanuel, « Que signifie s'orienter dans la pensée? », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, pp. 55-72.
- Kant, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières? », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, p. ??
- Labarrière, Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1979.
- Langlois, Philippe, *G. W. F. Hegel et T. W. Adorno sur le besoin de penser*, Université de Montréal, 2009.
- Macdonald, Iain, « Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 37, no. 6, juillet 2011, pp. 669-689.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1966.
- Menke, Christoph, « Hegel's Theory of Liberation: Law, Freedom, History, Society », *Symposium*, 1 avril 2013, <https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=symposium&id=symposium_m_2013_0017_0001_0010_0030>, consulté le le , 24 août 2018.
- Moutot, Gilles, *Essai sur Adorno*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010.
- Papaioannou, Kostas, *Hegel*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Pine, B. Joseph II et Gilmore, James, « Welcome to the Experience Economy », *Harvard Business Review*, 1998.
- Proust, Françoise, « Introduction », in *Vers la paix perpétuelle/Que signifie s'orienter dans la pensée/Qu'est-ce que les lumières?*, Paris, Flammarion, 1991.
- Raulet, Gérard, *Aufklärung: Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.
- Roullé, Antoine, « La cohérence des deux premières Critique. Lecture du "Canon de la raison pure" », *Archives de Philosophie*, vol. 3, no. 67, 2004, p. 240.
- Sabourin, Charlotte, « Les Lumières et la part d'ombre de la raison pure », *Philosophiques*, vol. 43, no. 2, 2016, pp. 185-206.
- Stern, Robert, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Routledge, 2013.

- Stiegler, Bernard, *De la misère symbolique*, Paris, Flammarion, 2013.
- Stiegler, Bernard, *États de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2012.
- Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- Valéry, Paul, *La crise de l'esprit suivi de Note (ou l'Européen)*, Paris, Éditions Manucius, 2016.
- Veillette, Claude, *Entre bonheur et liberté. Commentaire sur l'éthique de Bentham, Mill et Kant*, Montréal, Les Éditions Point de Fuite, 2005.
- Voirol, Olivier, « Matérialisme interdisciplinaire et critique de la culture », in Pierre-François Noppen, Raulet, Gérard et MacDonald, Iain, dir., *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme, 2013, pp. 19-52.