

Université de Montréal

**Figures dialectiques de la passivité**

*Critique et contribution de Theodor W. Adorno aux problèmes de constitution*

Par

Edgar Lopez-Asselin

Département de philosophie  
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de  
maître ès arts (M.A.) en philosophie, option Recherche

Décembre 2021

©Edgar Lopez-Asselin, 2021

Université de Montréal  
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

*Ce mémoire intitulé*

**Figures dialectiques de la passivité**  
*Critique et contribution de Theodor W. Adorno aux problèmes de constitution*

*Présenté par*

**Edgar Lopez-Asselin**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Aude Bandini**  
Présidente-rapporteuse

**Iain Macdonald**  
Directeur de recherche

**Jean Grondin**  
Membre du jury

## Résumé

La présente étude entend circonscrire le rôle qu'occupe la critique du modèle constitutif de la connaissance au sein de l'œuvre de Theodor W. Adorno (1903-1969). La tentation est grande, lorsque vient le temps de définir la pensée d'Adorno, de la présenter comme la synthèse d'une suite d'influences historiques diverses dont un portrait juste suffirait à résumer la teneur. Le parcours intellectuel d'Adorno s'oppose, pourtant, à ce genre de raccourcis. Nous montrerons, à travers l'étude de trois figures historiques de la philosophie critiquées par Adorno, comment la pensée dialectique et matérialiste de ce dernier s'éprouve au contact de modèles théoriques qui expriment un certain stade de l'expérience historique de passivité subjective. De la fondation kantienne jusqu'à la dissolution positiviste, Adorno prend le parti du petit, c'est-à-dire de la médiation, contre des postures théoriques dominantes dont il éclaire tant l'origine sociale que le rôle idéologique. L'expérience répétée de la contradiction, loin de réduire l'effort de la pensée à néant, plonge la philosophie au cœur de considérations sociales concrètes et nous invite à envisager à nouveaux frais la visée pratique de l'activité théorique.

**Mots-clefs :** Philosophie – Adorno – Théorie critique – Épistémologie – Constitution – Passivité – Dialectique

## Abstract

The present study intends to circumscribe the role of the critique of the constitutive model of knowledge in the work of Theodor W. Adorno (1903-1969). The temptation is great, when defining Adorno's thought, to present it as the synthesis of a series of historical influences, the portrait of which summarizes the whole of Adorno's theoretical contribution. His intellectual journey, however, is opposed to this kind of shortcut. We will show, through the study of three historical figures of philosophy criticized by Adorno, how the dialectical and materialist thought of the latter is shaped in contact with theoretical models that express a certain stage of the historical experience of subjective passivity. From the Kantian foundation to the positivist dissolution, Adorno takes the side of the minute, that is to say of the mediation, against dominant theoretical stances whose social origin as well as ideological role he illuminates. The repeated experience of contradiction, far from reducing the effort of thinking to nothing, opens philosophy to the consideration of concrete social problems and invites us to consider anew the practical aim of theoretical activity.

**Keywords:** Philosophy – Adorno – Critical Theory – Epistemology – Constitution – Passivity – Dialectics

## Table des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>1</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>2</b>
<b>Éditions utilisées et abréviations</b> .....	<b>5</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>8</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>9</b>
<b>I. Le conflit des facultés kantienne</b> .....	<b>14</b>
1. Le paradoxe de l'autonomie kantienne .....	14
2. La dévaluation de la sensibilité dans la première <i>Critique</i> .....	18
2.1 « Que puis-je connaître ? » : le concept d'une raison théorique autonome .....	18
2.2 Le sujet kantien, entre activité et passivité .....	21
2.3 Critique de la pureté transcendantale .....	23
3. L'objectivité de la connaissance, ou la métaphysique du blocage.....	28
3.1 La loi comme objet de la connaissance.....	29
3.2 Ontologie et théorie de la connaissance.....	32
3.3 L'apriorité du travail.....	35
<b>II. Travail et négation de l'abstraction</b> .....	<b>41</b>
1. Une critique hégélienne de la constitution.....	41
1.1 Une exception à la médiation.....	46
2. L'inflexion matérialiste de la médiation .....	49
2.1 Le concept de travail.....	49
2.2 Le « <i>Bilden</i> » de l'activité de l'esprit.....	52
2.3 Une réalisation de soi abstraite .....	57
<b>III. Conscience et construction de la Totalité</b> .....	<b>65</b>
1. Régression positiviste de la critique .....	66
2. La mélancolie est une passivité.....	72
2.1 Un concept dialectique de mélancolie .....	72
2.2 Moments objectifs.....	75
2.3 Sauvetage et recueillement .....	79
3. Activité, passivité et anticipation.....	84
<b>Conclusion</b> .....	<b>91</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>95</b>



## Éditions utilisées et abréviations

**Œuvres traduites de Theodor W. Adorno**

DN : *Dialectique négative*, trad. Groupe de traduction du Collège de Philosophie

*Intro. Querelle* : « Introduction à la *Querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande* », trad. P. Arnoux et al.

KCRP : *Kant's Critique of Pure Reason (1959)*, trad. R. Livingstone

*Log. Sc. Soc.* : « À propos de la logique des sciences humaines », trad. P. Arnoux et al.

MM : *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E Kaufholz et J.-R. Ladmira

MTC : *Contribution à une métacritique de la connaissance : Études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, trad. C. David et A. Richter

SO : « Sujet et objet » dans *Modèles critiques : Interventions – Répliques*, trad. M. Jimenez et E. Kaufholz

TH : *Trois études sur Hegel*, trad. Groupe de traduction du Collège de Philosophie

**Œuvre traduite de Walter Benjamin**

*Drame bar. all. : Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller

**Œuvres traduites de Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

ESL : *Science de la logique* dans *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois

*Phéno.* : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite

PPD : *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan

**Œuvres traduites d'Emmanuel Kant**

CRP : *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut

WA : « Qu'est-ce que les Lumières ? », trad. J.F. Poirier et F. Proust

**Œuvres traduites de Karl Marx**

M 1844 : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach

*Capital : Le Capital : Livre I, Sections I à IV*, trad. J. Roy

*Grund.* : « Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) », éd. M. Rubel



*À Sofia, à Sarahlou,  
en gage d'avenir*

## Remerciements

La recherche et la rédaction en temps de confinement pandémique présentent des difficultés auxquelles peu de choses m'avaient jusqu'alors préparé. En dépit de l'isolement, la bienveillance et la compréhension que me témoignèrent certaines personnes soulagèrent les moments d'hésitation et m'insufflèrent le courage de poursuivre mes travaux. Voilà pourquoi je tiens à remercier :

Mon directeur de recherches, professeur Iain Macdonald, pour la rigueur de ses analyses et la justesse de ses conseils.

Maxime C., pour sa sereine affection et son soutien indéfectible. Ton amitié, cultivée au cours des dernières années, est l'un des choses les plus heureuses que la philosophie m'ait apportées.

Sarahlou, encore, amoureuse et redoutable dialecticienne. Ce mémoire et les quelques idées originales qu'il contient n'auraient, sans ta clairvoyance et ta tendre confiance, jamais vu le jour.

Le travail présenté ici est redevable de leurs commentaires, de leurs suggestions, de leurs émerveillements. Les erreurs comme les maladresses du propos final demeurent cependant entièrement miennes.

Ce mémoire a été réalisé avec le concours du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC)

## Introduction

Il y a, à l'origine de cette étude, l'attrait exercé par un terme et l'envie de donner à celui-ci le rôle prépondérant qui lui revient. Le thème de la passivité, auquel nous consacrons ici quelques réflexions, ne reçoit dans l'œuvre de Theodor W. Adorno (1903-1969) que peu d'attention, bien qu'il y occupe une fonction tout à fait essentielle. Le silence adornien s'explique aisément : la rupture qu'implique la mise en évidence trop grande d'un terme au détriment de son envers trouble le mouvement dialectique de la pensée qui navigue d'une contradiction à l'autre. C'est bien pourtant cette inflexion, ou plutôt ses effets dans la pensée d'Adorno, qui justifient que nous nous y arrêtions. Les rares moments où Adorno consacre de courtes remarques à cette passivité jettent une lumière nouvelle sur des aspects cruciaux de sa réflexion.

Ainsi, dans un court texte de 1964 consacré à la particularité du penser philosophique, Adorno use de la passivité afin de décrire l'impulsion qui motive la pensée : « Lorsque ce penser est vraiment productif, il est toujours également une réaction. La passivité se niche au cœur de ce qui est actif, le moi se modèle sur le non-moi. »<sup>1</sup> Adorno insiste, dans ce passage, sur le moment de dépendance de la pensée en se prévalant du double sens de la notion de détermination (*Bestimmung*) qui sous-tend ces remarques – la détermination est à la fois action de déterminer un autre et aptitude à se laisser soi-même déterminer<sup>2</sup>. Il ne suffit donc pas à la pensée de s'activer, mais elle doit encore accueillir en elle ce qui lui est différent. Le principal développement consacré à la passivité intervient cependant au célèbre § 100 de *Minima moralia*, où Adorno l'investit cette fois d'une charge utopique :

*Rien faire comme une bête, se laisser aller au fil de l'eau et regarder tranquillement le ciel, “ être, rien de plus, sans autre détermination ni désir d'accomplissement ”, voilà qui pourrait remplacer l'action, l'accomplissement et remplir effectivement la promesse de la logique dialectique : la réactivation de ses propre origines. De toute les notions abstraites, aucune ne se rapproche autant de l'utopie réalisée que celle de paix éternelle.*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique » dans *Modèles critiques : Interventions – Répliques* (trad. M. Jimenez et E. Kaufholz), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984, p. 139.

<sup>2</sup> Martin Seel. *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2014, p. 213.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno. *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée* (trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral), Paris, Payot & Rivages, coll. « Petit Bibliothèque Payot », 2003, p. 212. Ouvrage ci-après désigné « MM ».

L'idée de contact avec la différence, déjà présente dans la première citation, est alors associée par Adorno à l'horizon de la rédemption. Dans le schéma antagoniste qu'elle forme avec l'action, la paresse de la bête – plus proche de la passivité que de l'oisiveté – fait miroiter un état des choses où plus rien ne justifierait la domination de ce qui peine à s'y opposer. La pensée passive est, par analogie, celle qui ne se détourne pas des choses et pourtant exerce sur elle « un long regard sans contrainte ni violence »<sup>4</sup>.

Un tel portrait de la passivité adornienne, aussi vulnérable soit-il, présente ainsi néanmoins un aiguillon critique. On discerne, dans l'idée d'une pensée qui « se laiss[e] aller au fil de l'eau », l'écho du célèbre mot de Benjamin selon lequel la révolution est le frein d'urgence actionné afin de préserver l'humanité de la catastrophe à laquelle l'entraîne le feu roulant de l'histoire mondiale (*Weltgeschichte*)<sup>5</sup>. Adorno ainsi, dans *Minima moralia* toujours, fustige la naïveté de l'utopie machiniste des sociaux-démocrates du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ne pouvaient entrevoir de perspectives de changement social au-delà de celle que leur imposait leur appétit insatiable. L'idéal de l'abondance de plaisirs, tributaire d'un formidable accroissement des forces productives, témoigne avant tout de la pauvreté de l'imagination révolutionnaire, qui ne parvient pas à se détacher de cela même auquel elle s'oppose pourtant le plus féroce. Car « [l]a notion d'activité sans entraves, écrit Adorno, de procréation ininterrompue, de santé éclatante en même temps que d'avidité jamais assouvie, de liberté pour une vie de frénésie, se nourrit du concept bourgeois de nature qui, de tout temps, eut pour seule fin de proclamer la violence de la société en ce qu'elle a d'immuable [...] »<sup>6</sup>. La race nouvelle d'hommes, celle dont les affiches de propagande industrielle soviétique et les films américains à succès des années 1940 célébraient ensemble la vigueur, est le résultat moins d'une émancipation arrivée à son terme que d'une adaptation forcée à l'état généralisé d'impuissance individuelle<sup>7</sup>. D'après Adorno, il apparaît dans ce contexte que l'individu ne souffre pas d'un trop-plein tant que d'une absence d'inhibitions : l'emprise qu'exerce le processus totalisant de socialisation brise les forces de résistance subjective avant même que celles-ci ne surviennent dans le développement de l'enfant<sup>8</sup>. L'adéquation usurpée des désirs individuels à

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », p. 140.

<sup>5</sup> « Marx dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Mais peut-être en est-il tout autrement. Peut-être les révolutions sont-elles la tentative, par l'humanité qui voyage dans ce train, d'actionner le frein d'urgence. » Walter Benjamin. « Druckvorlag : Benjamin-Archiv, MS 1100 » *Gesammelte Schriften – Band I-2* (éd. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, H. Tiedemann-Bartels et T. Rexroth), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 1232. Traduction libre.

<sup>6</sup> MM, p. 211.

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno et Max Horkheimer. *Dialectique de la raison* (trad. É. Kaufholz), Paris, Gallimard, collection « Tel », 1974, p. 148-149. Ouvrage ci-après désigné « DR ».

<sup>8</sup> MM, p 83.

l'offre sociale de « bonheur » occulte la souffrance là où elle se manifeste encore et assure la transmission de l'élan producteur du Tout au particulier qui le compose. Mais ce faisant, le sujet individuel noue son destin encore plus sûrement à celui de la marchandise. L'énergie qu'il fournit à poursuivre le fantasme d'une surproduction frénétique est celle d'une société qui n'a pas encore su se libérer du besoin<sup>9</sup>. Ses réactions standardisées obéissent à la loi que le primat de l'activité, dans la sphère de l'industrie, imprime aux rapports de productions. Les processus de la vie se trouvent ainsi à mimer les relations qu'entretiennent entre eux les objets au sein de la société capitaliste, à se rapprocher de ce qui est mort.

Un portrait aussi funeste ne peut cependant, au regard de l'espoir placé par la Modernité dans l'activité subjective, manquer de passer pour la réalisation dévoyée d'un courant historique encore riche de possibilités. Le potentiel de l'activité cognitive du sujet de connaissance apparaît pour la première fois chez Emmanuel Kant comme la promesse enfin actualisée de l'autonomie théorique de l'humain. Avant Kant, la connaissance était essentiellement conçue sur un mode passif : le modèle de l'appréhension visuelle des objets, de leur captation par le « regard de l'esprit » devait garantir, en réduisant au minimum les facteurs subjectifs d'erreur, la certitude de la connaissance<sup>10</sup>. Cette intuition immédiate de la vérité, déjà présente chez Platon, redoublait cependant le sentiment incommode de dépendance dont les Lumières s'efforçaient d'effacer le souvenir. Avec la *Critique de la raison pure*, la connaissance devient au contraire le produit des médiations pratiquées par le sujet sur une matière docile. Ce renversement n'est, bien entendu, pas exempt de difficultés : il fait reposer la responsabilité de l'erreur sur les épaules du seul sujet humain. C'est pourtant, comme le reconnaît Kant dans la *Dialectique transcendantale*, cette expérience de l'erreur qui atteste le mieux de la réalité de l'autonomie de la raison humaine et de la capacité de celle-ci à se tirer seule du monde des apparences<sup>11</sup>.

C'est en ce sens qu'il faut entendre la constitution kantienne, du moins dans la première acception qu'une telle notion admet chez Adorno. Le problème de constitution dénote d'abord un état historique, localisé du questionnement gnoséologique. Le tournant transcendantal entrepris par Kant en 1781 bouleverse la théorie de la connaissance d'alors en accordant une primauté

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>10</sup> Jay M. Bernstein. « 31. Concept and Object: Adorno's Critique of Kant » dans *A Companion to Adorno* (éd. P. E. Gordon, E. Hammer et M. Pinsky), Hoboken, John Wiley & Sons, 2020, p. 489.

<sup>11</sup> Emmanuel KANT. *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut), Paris, GF Flammarion, 2006, CRP A 569/B 597. Ouvrage ci-après désigné « CRP ».

spéculative à la structure subjective et en reconnaissant du même coup à celle-ci le pouvoir de pénétrer de ses déterminations la réalité objective. Les éléments constitutifs de cette structure subjective sont, selon une démarche bien connue, déduits de la pratique concrète de l'activité scientifique. Seulement, le degré de validité exigé par la pensée idéaliste kantienne proscrit toute dépendance, c'est-à-dire toute détermination objective de la subjectivité transcendante. En d'autres mots, le *constituens* – ce qui constitue : la pure conscience à travers laquelle le monde vient à être – doit constituer seul un *constitutum* – ce qui est constitué : le monde au sens général – qui reçoit de lui ses qualités substantielles<sup>12</sup>. La doctrine kantienne de la constitution fournit une solution, sous la forme d'un nouveau mode de médiation, à la contradiction qui survient entre les deux exigences imposées au sujet par son nouveau rôle historique : l'exigence moderne d'être libre et celle, transcendante, de se faire le législateur du monde. Par un minutieux travail de réflexion sur soi, le sujet transforme le poids de cette liberté – et de l'erreur qui lui est inhérente – en un véhicule de maîtrise rationnelle de la réalité.

Cette maîtrise ne peut cependant, contre le vœu de Kant, être que partielle. L'autonomie kantienne ne peut en effet ignorer la référence nécessaire au *constitutum* que le caractère abstrait du *constituens* attache à ce dernier. Il subsiste ainsi au moins une forme de détermination objective du sujet, qui demeure pourtant chez Kant inexplorée. Pour Adorno, cette unilatéralité de l'activité du sujet transcendantal accorde à la constitution un second sens que Kant n'avait pu anticiper. Le sujet, transcendantal comme individuel, est en dernière analyse constitué, c'est-à-dire conditionné, par une strate sociale d'activité qui déforme jusqu'à l'hyperbole le sens initialement attribué à cette liberté de l'être humain<sup>13</sup>. La présente étude vise ainsi à élucider le rapport qu'Adorno établit entre ces deux versants du procès de constitution de la connaissance. Adorno procède, dans son œuvre, à une critique sans fard de l'idéalisme, kantien puis hégélien, en prenant d'emblée le contrepied du postulat idéaliste de l'activité. Il s'emploie à soulever, partout où elles surgissent, les déterminations, les rapports de dépendance qui entravent la libre dépense de l'activité spirituelle. Le modèle de la constitution est d'abord formulé par Kant, puis porté par Hegel à un sommet que

---

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno. *Kant's Critique of Pure Reason (1959)* (trad. R. Livingstone), Cambridge, Polity, 2001, p. 147. Ouvrage ci-après désigné « KCPR ».

<sup>13</sup> « Le fantasme de la liberté – qui permet à la raison de n'avoir nul souci de la preuve d'une quelconque interdépendance causale – est le mirage d'une réconciliation entre esprit et nature. Il n'est pas aussi étranger à la raison qu'il paraît être à travers l'assimilation kantienne de la raison à la volonté ; il ne tombe pas du ciel. Pour la réflexion philosophique ce fantasme apparaît comme quelque chose de tout à fait autre, parce que, réduite à la raison pure pratique, la volonté est une abstraction. Le supplément (*das Hinzutretende*) est le nom donné à ce qui a été éliminé par cette abstraction ; sans lui, la volonté n'aurait aucune réalité. » (Theodor W. Adorno. *Dialectique négative* (trad. Groupe de traduction du Collège de Philosophie), Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003, p. 277. Ouvrage ci-après désigné « DN ».)

le criticisme kantien n'osait concevoir. Nous verrons, par l'entremise du dispositif de critique réciproque organisé par Adorno, comment le croisement des perspectives kantienne et hégélienne sur la constitution nous invite à penser différemment la médiation entre l'objet et le sujet.

Pour autant, on ne saurait reprocher à Adorno d'embrasser aveuglément la passivité du sujet. La charge matérialiste dont Adorno, dans le sillage de Karl Marx, arme la dialectique se tourne quant à elle contre la position précaire de l'individu à laquelle sa passivité socialement organisée le contraint. Les abstractions théoriques des doctrines idéalistes, mais aussi – comme nous le verrons – de la conscience positiviste contemporaine, qui réduisent le particulier au statut d'exemplaire du spirituel sont la contrepartie idéologique d'un rapport d'oppression bien concret qui sépare déjà, dans la réalité, l'existence matérielle et spirituelle des sujets individuels. Le traitement philosophique des contradictions substantielles de la pensée ne peut espérer résorber celles-ci ; il doit se contenter d'évaluer la réalité sociale à l'aune du portrait antagonique qu'en brosse son concept. Il y a ainsi, dans la protestation matérialiste contre l'indifférence de la philosophie à l'égard de l'individu, l'indice d'une pensée qui cherche à transgresser la coupure qui la tient à l'écart de sa réalité pratique. La tâche critique dévolue par Adorno à l'individu oppose un obstacle à l'extinction des possibilités de la théorie dans l'état actuel des choses et maintient vivant l'espoir que la « critique de la raison se transforme [enfin] en une critique du réel. »<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Theodor W. Adorno. *Trois études sur Hegel* (trad. Séminaire de traduction du Collège de philosophie), Paris, Payot, 1979, p. 88. Ouvrage ci-après désigné « TH ».

## I. Le conflit des facultés kantienne

« Le don d'attiser dans le passé  
l'étincelle de l'espérance  
n'appartient qu'à  
l'historiographe intimement  
persuadé que, si l'ennemi  
trionphe, même les morts ne  
seront pas en sûreté. »

- Walter Benjamin, *Sur le  
concept d'histoire*, VI<sup>e</sup>  
thèse.

### 1. Le paradoxe de l'autonomie kantienne

La réponse proposée par Emmanuel Kant en 1784 à la question « *Was ist Aufklärung ?* » (Qu'est-ce que les Lumières ?) présente, en un condensé, les grandes orientations de ce qui sera le projet critique kantien. Précédé par la publication en 1781 d'une première édition de la *Critique de la raison pure*, le court texte paru dans la *Berlinische Monatsschrift* regorge de passages aux accents pédagogiques assumés. Contrairement à la première *Critique*, dont la « Préface à la seconde édition » de 1787 rappelle que son propos ne peut « jamais devenir populaire »<sup>15</sup>, « *Was ist Aufklärung ?* » s'adresse à un public bien plus large. En effet, après les travaux de Moses Mendelssohn et de Gotthold Ephraïm Lessing, la maxime kantienne du « *Sapere aude !* » exhorte l'individu à se sortir lui-même de son état d'hétéronomie et d'atteindre à la maturité. Les Lumières allemandes sont synonymes d'éducation de la raison *par elle-même*, mouvement d'élévation de celle-ci à son plein concept. La portée de leurs enseignements déborde pourtant la stricte sphère de la connaissance ; les partisans de l'*Aufklärung* débattent également, au lendemain de la Révolution française, de questions pratiques, conditionnelles au bon développement des facultés des citoyens<sup>16</sup>. Entre vérité et liberté, l'individu apprend à se libérer en faisant un usage droit et raisonné de ses propres facultés de connaissance.

L'évidence de cet élément historiographique doit cependant être contestée. La notion d'*Aufklärung* défendue par Kant est, selon l'interprétation qu'en propose Adorno, traversée de

<sup>15</sup> CRP B xxxiv.

<sup>16</sup> Gérard RAULET. *Aufklärung : Les lumières allemandes*, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 15-16.



paradoxes et de tensions qui en minent son sens. Il faut d'abord noter que la notion d'« *Aufklärung* » subit chez Kant une certaine inflexion, qui la distingue du sens que lui donnaient les contemporains du philosophe de Königsberg. Car si la philosophie moderne, depuis Descartes déjà, faisait bien de cette critique du dogmatisme un élément central de son programme intellectuel, Kant est cependant, pour Adorno, le premier à porter cette injonction au rang de principe structurant et à en faire la question directrice, fondamentale de son œuvre philosophique. Toute philosophie se voulant moderne doit, après Kant, faire œuvre d'*Aufklärung* et donc repousser plus loin les limites de la connaissance. Le sens de critique du dogmatisme en philosophie s'en trouve bouleversé : elle ne vise plus ainsi la seule tutelle exercée par les autorités religieuses, mais s'étend avec Kant à tous les domaines où subsistent des zones d'ombre, impénétrables pour le sujet de connaissance<sup>17</sup>. La Raison fait comparaître devant son tribunal l'ensemble de la connaissance, à la recherche des éléments qui seront à même de satisfaire à ses critères de transparence et d'évidence à soi-même. La métaphysique est la première discipline visée.

L'opposition déployée dans le « *Was ist Aufklärung ?* » entre les notions antagonistes de « maturité » (*Mündigkeit*) et d'« immaturité » (*Unmündigkeit*) poursuit, dans la sphère de la vie politique, la virulence de la critique kantienne des dogmatismes. La constitution rationnelle de l'individu, par son pouvoir d'autoréflexion, offre déjà à celui-ci les moyens de se sortir de son état de mise sous tutelle, c'est-à-dire d'immaturité. Il revient à l'individu, responsable de sa propre condition, de se tirer de la passivité à laquelle le contraint un manque de résolution. Kant est, quant à cette question, tout à fait conscient de l'ampleur de la tâche que représente la sortie de l'état d'immaturité de l'humanité. Il affirme à cet égard :

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<sup>18</sup>.

Kant identifie, à l'origine de la mise sous tutelle de l'humanité, une paresse ou une lâcheté qui, sédimentée par des siècles d'habitude, s'est fait seconde nature. À une maturité acquise dans la liberté répond ainsi une contrainte librement consentie, qu'il s'agit désormais de secouer.

---

<sup>17</sup> KCPR, p. 59

<sup>18</sup> Emmanuel KANT. « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? – Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes* (trad. J.-F. Poirier et F. Proust), Paris, GF Flammarion, 1991, p. 44. Nous soulignons. Ouvrage ci-après désigné « WA ».

Il ne faut pas s'étonner de voir ces deux tendances contraires puiser leur source dans la même disposition humaine à la *liberté*. Le programme kantien d'accession à la maturité serait difficilement concevable si son achèvement dépendait de l'action d'une force étrangère à l'être humain. La paresse humaine, la *passivité* face aux préjugés<sup>19</sup> est l'envers négatif de la liberté pensée comme autonomie, capacité de se donner à soi-même une loi. L'activité de la raison est, pour Kant, la principale agente de la liberté. Au croisement des contraintes extérieures et intérieures de la pensée, l'être humain trouve en lui le pouvoir de se dégager du joug de ses dépendances.

Or, sitôt posé, le rôle de l'autonomie de l'humain est restreint par Kant. Toutes les formes de la tendance humaine à la liberté, affirme le « *Was ist Aufklärung ?* », ne sont pas également désirables. Deux types d'usages libres de la raison accordée à chaque individu doivent dès lors être distingués : l'usage *public* de la raison d'abord, en toutes circonstances souhaitable, est celui qui, par le développement et la diffusion des réflexions individuelles, participe à la formation de l'opinion publique et au progrès de la communauté entière ; l'usage *privé* ensuite correspond à l'emploi que fait l'individu de ses facultés dans l'exercice de ses fonctions civiles, et qui doit être limité.<sup>20</sup> Ces deux usages de la raison ne sauraient entrer en contradiction l'un avec l'autre. C'est pourquoi Kant, eu égard à leur articulation, recommande l'arrimage de l'usage privé de la raison aux intérêts de l'usage public :

Or, pour maintes activités qui touchent à l'intérêt de la communauté, un certain mécanisme est nécessaire au moyen duquel quelques membres de la communauté doivent se comporter de manière purement *passive* afin d'être dirigés, en vertu d'une unanimité artificielle, par le gouvernement vers des fins publiques ou, du moins, d'être empêchés de détruire ces fins.<sup>21</sup>

L'atteinte de l'état éclairé de l'humanité est ainsi une affaire collective. L'individu qui occupe une fonction publique et reçoit des ordres suivant une chaîne de commandement doit réfréner l'usage de sa raison individuelle, de manière à assurer le maintien de l'ordre politique et du bon fonctionnement des institutions publiques. La raison individuelle reconnaît les dangers que

---

<sup>19</sup> Kant reprend ce thème dans sa *Critique de la faculté de juger* : « La première [maxime] [, c'est-à-dire penser par soi-même] est la maxime d'une raison qui n'est jamais *passive*. Le préjugé est la tendance à la passivité, donc à l'hétéronomie de la raison ; et le plus grand des préjugés consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement, de par sa propre loi essentielle, met au principe de la nature – c'est la *superstition*. L'*Aufklärung*, c'est se libérer de la superstition [...] ». Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger, suivi de : Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de : Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ?* (trad. A J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann), Paris, Gallimard, 1985, § 40.

<sup>20</sup> Gérard RAULET. *Aufklärung : Les lumières allemandes*, p. 29-30.

<sup>21</sup> WA, p. 45. Nous soulignons.

représente un usage exalté de ses facultés particulières et vérifie la légitimité de ses conclusions à l'aune de son potentiel usage public, courroie de transmission entre la vie privée et la vie publique.

Entre les existences publique et privé du citoyen s'instaure donc un rapport de subordination qui évacue le caractère propre de la liberté individuelle. Kant ne manque pas de relever ce paradoxe, qu'il tente de justifier en expliquant que le type de régime qui tolère un degré de liberté civile moindre est le modèle qui « ménage [...] l'espace où [l'esprit du peuple] s'épanouira autant qu'il est en son pouvoir »<sup>22</sup>. Pour Adorno cependant, cette solution confine indûment l'exercice des facultés rationnelles à une unique modalité théorique<sup>23</sup>. L'usage public de la raison, de l'aveu même de Kant, est calqué sur le travail du savant, qui accède pleinement à son rôle par la communication de sa pensée à un public instruit<sup>24</sup>. Le loisir d'user librement de sa pensée se trouve associé, pense Adorno, à une fonction sociale particulière ; elle n'est pas un droit, ni même une responsabilité de l'individu en sa qualité de citoyen privé, mais la prérogative du savant, en ce qu'il occupe un rôle défini dans le régime socialement organisé de division du travail<sup>25</sup>.

Le texte de 1784 distingue ainsi, sans pourtant l'annoncer de cette manière, deux sphères de l'activité sociale, qui assignent aux sujets individuels des fonctions strictes. L'exercice droit des facultés rationnelles de l'individu est celui qui perpétue le régime de division ; là où le sujet rencontre une autorité qui émane de cette division – c'est le cas, par exemple, du fonctionnaire civil face à la hiérarchie administrative –, il a le devoir de s'y soumettre. Kant, en subordonnant le privé au public, priverait l'individu de sa perspective critique sur la société. Le mouvement du progrès historique, dans lequel s'inscrit le programme d'émancipation de l'*Aufklärung*, demeure chez Kant l'affaire de la collectivité entière. Programmatique donc, « *Was ist Aufklärung ?* » l'est jusque dans ses failles, qui annoncent la critique idéaliste qui sera déployée contre le kantisme dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le contraste marqué entre usage public et privé, qui selon Adorno ravale l'individu à son état de fonction de la société, correspond à une contradiction de la raison kantienne elle-même ; elle ne parvient à asseoir son autorité absolue, c'est-à-dire son autonomie, qu'au prix de la restriction du domaine de légitimité de sa propre activité. Nous le verrons, cette lézarde parcourt le projet critique entier et en constitue l'âme vivante.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>23</sup> KCPR, p. 63.

<sup>24</sup> WA, p. 46.

<sup>25</sup> KCPR, p. 63.

## 2. La dévaluation de la sensibilité dans la première *Critique*

Bien qu'elle ne reçoive de formulation explicite qu'en 1784, la notion kantienne d'autonomie trouve, dès 1781, une place de choix au sein du corpus critique. La *Critique de la raison pure* déploie en effet à mots couverts un concept opératoire d'autonomie, comprise comme capacité de *penser par soi-même*, en des termes strictement critiques. La spontanéité subjective que Kant découvre au fondement de l'usage spéculatif de la raison constitue, nous le verrons, l'une des conditions de possibilité de l'exercice politique des facultés rationnelles examiné plus haut. Comme son équivalent politique cependant, cette spontanéité entretient un rapport équivoque de dépendance à son autre, qui limite la portée du système spéculatif kantien. En éclairant d'abord le sens qu'une telle autonomie théorique revêt selon Adorno, nous serons en mesure de déterminer la teneur de la passivité spéculative kantienne.

### 2.1 « *Que puis-je connaître ?* » : le concept d'une raison théorique autonome

Selon Adorno, la radicalisation kantienne de l'*Aufklärung* se manifeste d'abord, dans la philosophie spéculative, par la *scientifisation* du savoir philosophique. Dès l'Introduction à la *Critique de la raison pure*, Kant présente la question de la possibilité d'une métaphysique scientifique comme le problème cardinal d'une critique de l'usage dogmatique de la raison<sup>26</sup>. L'histoire de la philosophie a voulu s'expliquer cette inflexion par l'invocation de la condition historique de Kant, qui situe ce dernier au croisement de deux puissants courants philosophiques progressant, chacun à leur manière, vers le modèle d'une science moderne. Ce trope historiographique n'est pas, pour Adorno, dénué de vérité. D'un côté, l'intérêt porté par Kant dans la première *Critique* aux jugements synthétiques *a priori* témoigne du souci méthodologique qui gagne la philosophie allemande d'école au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les avancées fulgurantes des sciences positives d'alors avaient convaincu les plus éminents représentants de la tradition rationaliste – Gottfried Wilhelm Leibniz d'abord, puis Christian Wolff – d'adopter le canon de vérité de ces sciences. La mathématisation universelle du savoir voulue par l'école leibniziano-wolffienne, avec ses principes de cohérence déductive et de continuité systématique, entend neutraliser les sources

---

<sup>26</sup> CRP B 21-B 22.

subjectives d'erreur afin de garantir l'objectivité de la connaissance<sup>27</sup>. De l'autre, l'empirisme de David Hume offre à Kant l'exemple d'une critique méthodique des certitudes inexaminées qui grevaient le projet métaphysique rationaliste. Le « réveil du sommeil dogmatique » marque, chez Kant, la fin de la confiance sereine en l'étendue des pouvoirs de la raison spéculative<sup>28</sup>. Toute connaissance valide devra, en dernière analyse, se rapporter au domaine de légitimité déterminé par le cadre de l'expérience possible.

Seulement, la pensée kantienne, en embrassant le modèle scientifique de la connaissance, ne mesure pas la gravité des conséquences qu'un tel rapprochement aura sur le mode de questionnement traditionnel de la philosophie. L'introduction d'un critère de certitude empirique au sein de la philosophie entame la capacité de celle-ci à produire le système des vérités universelles et nécessaires. Le conflit qui ainsi se déclare dès les premières pages de la *Critique* tient essentiellement, selon Adorno, au caractère problématique que prête l'ensemble de la pensée idéaliste à l'expérience sensible<sup>29</sup>. Depuis Platon, la philosophie oppose l'évanescence de l'expérience sensible à l'apparence de permanence que confère la pensée à ses objets. Les « vérités de raison », ces évidences inébranlables que l'idéalisme trouve au fondement de toute chose, sont le produit d'une méthode qui épure la connaissance de ses illusions<sup>30</sup>. Le *vrai*, au plein sens métaphysique du terme, correspond à une teneur résiduelle, à la lie (*die Neige*) de la structure expérientielle<sup>31</sup>. Par contraste, l'expérience sensible présente une importante carence épistémique, qui l'écarte d'emblée des fonctions structurantes que la théorie de la connaissance serait tentée de lui prêter. Soumise à l'épreuve du temps, elle est sujette au flétrissement et constitue, pour cette raison, le site de l'erreur. L'expérience sensible, comme le reconnaissent le plus souvent les penseurs idéalistes, est le commencement légitime de la connaissance<sup>32</sup>, mais ne peut être le domaine de sa présentation puisqu'une régularité durable et nécessaire n'y saurait être établie.

---

<sup>27</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. « *"Mathesis universalis" et "Scientia generalis"* » dans Gérard RAULET (dir.). *Aufklärung : Les lumières allemandes*, pp. 47-49. D'après Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. *Scientia Generalis* dans *Philosophische Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, tome VII, p.14 sq.

<sup>28</sup> Emmanuel Kant. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (trad. L. Guillermit), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 18.

<sup>29</sup> KCPR, p. 25.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>31</sup> MTC, p. 38.

<sup>32</sup> Kant, à ce propos : « [...] 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 ? En ce sens, *d'un point de vue chronologique*, nulle connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec celle-ci que toute connaissance commence. » (CRP B 1)

Pour autant, Kant ne rompt pas avec l'héritage idéaliste de la philosophie. Le tournant subjectif entrepris avec la Révolution copernicienne entame le sauvetage de la métaphysique, que les débats du XVIII<sup>e</sup> avaient laissé exsangue<sup>33</sup>. L'idéalisme transcendantal entretient effectivement l'idéal d'une connaissance pure « apodictique », valide pour toute expérience future. À la différence de la tradition toutefois, l'enquête critique s'autorise du retour réflexif pour fonder la certitude que commande la vérité philosophique sur le sol de la subjectivité. Le regard que porte le sujet transcendantal sur lui-même lui permet de produire le système des principes et des lois en vertu duquel le contenu de l'expérience est organisé. Les connaissances conquises par cette méthode transcendantale appartiennent à un ordre d'abstraction supérieur à celles contenues dans les représentations, constituant ainsi une forme d'idéalité. Le tribunal de la raison, célèbre métaphore de la critique kantienne, associe l'autonomie au geste par lequel la raison, imposant ses lois à l'expérience, s'extirpe du régime où elle se trouvait déterminée par un autre et *constitue* son monde. Kant ne déroge pas ainsi fondamentalement au postulat de l'ontologie – bien que cette dernière porte chez lui le nom « analytique de l'entendement pur » – et reconduit le rapport équivoque de l'histoire de l'idéalisme à l'expérience ; Kant et la philosophie voudraient « énoncer l'inconditionné »<sup>34</sup> tout en honorant l'exigence scientifique d'ancrer la vérité dans l'expérience sensible. Ce dernier engagement revêt d'ailleurs pour Kant un coût supplémentaire : l'expérience, qui donne au concept son contenu, est certes décrite comme source défailante du savoir, mais surtout comme origine d'éléments *hétérogènes* à la raison. Aux yeux d'Adorno, la doctrine de la constitution de la connaissance, véritable innovation kantienne, constitue la réponse d'une pensée accablée par le double fardeau de l'expérience et de l'autonomie<sup>35</sup>.

Le criticisme kantien donc, dans la synthèse du rationalisme et de l'empirisme humien qu'il propose, retient plus du premier que du second terme<sup>36</sup>. Son scepticisme méthodique n'atteindrait pas, selon Adorno, à la radicalité de la remise en question humienne de la notion métaphysique d'absolu, qu'elle maintient au contraire en critère déterminant de la vérité<sup>37</sup>. Ainsi, le kantisme, suivant le rapprochement qu'il tente d'effectuer entre science et philosophie, développe un

---

<sup>33</sup> KPCR, p. 31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>36</sup> « What you never find in Kant is what might be termed metaphysical scepticism, that is, a scepticism that is directed, for instance, at the absolute character of these truths. Thanks to this we may say that Kant's distance from Hume, which occasionally seems to be minimal, a matter of fine distinctions, is in reality a matter of philosophy as a whole. » (KCPR, p. 31)

<sup>37</sup> KPCR, p. 31.

dualisme des sources de la connaissance dont il peine, de prime abord, à assurer la cohérence. La doctrine de la constitution peut-elle combler le gouffre qui se creuse entre pensée et sensibilité ?

## 2.2 *Le sujet kantien, entre activité et passivité*

Que toute connaissance soit le produit d'une médiation constitutive, c'est là le principe général de la solution kantienne apportée au problème de la partition du champ de la connaissance. Kant n'en demeure pas moins ferme quant à la nature composite de la connaissance : il affirme, dans les premières pages de la *Logique transcendantale*, que « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles »<sup>38</sup>. À l'aune cependant des précédentes remarques faites sur la « synthèse » kantienne de la tradition, il y a lieu de croire qu'il s'agit là moins d'une concession que d'une nuance. Car si, comme nous l'avons déjà évoqué, la connaissance s'amorce bien chez Kant avec l'expérience sensible, « il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité de l'expérience »<sup>39</sup>. Le travail spirituel considérable de formation, c'est-à-dire l'activité de « notre propre pouvoir de connaître »<sup>40</sup>, requis par la doctrine de la constitution représente un facteur prépondérant du processus transcendantal de production de connaissances. Le schéma forme-contenu introduit à cette occasion par Kant constitue le principal mécanisme critique permettant de ménager les deux « conditions » de la scientificité du savoir imposées par le débat métaphysique précritique. En effectuant une distinction stricte entre les formes (les catégories pures de l'entendement et les formes de l'intuition) et la matière (les impressions sensibles) de la connaissance, Kant s'efforce de respecter le domaine empirique de légitimité autant que l'idéalité de la connaissance philosophique.

Ce mécanisme prend, dans la *Critique de la raison pure*, une importance telle qu'il en vient à déterminer le concept même de sujet. L'identification des deux facultés kantiennes de connaissance – sensibilité (*Sinnlichkeit*) et entendement (*Verstand*) – correspond au transfert, au sein de la sphère subjective, de la structure de l'objectivité ainsi que de l'ambiguïté qui se faisait déjà jour dans le concept de la raison spéculative autonome. À revers d'une longue tradition réaliste, Kant fait de la connaissance issue de la médiation un produit immanent à la subjectivité transcendantale. La médiation matière-forme s'opère par l'entremise du sujet, ce dernier pâtissant

---

<sup>38</sup> CRP A 51/B 75

<sup>39</sup> *Ibid.* B 1.

<sup>40</sup> *Ibid.* B 1.

et agissant de manière à se substituer à l'ancienne objectivité. L'entendement et la sensibilité deviennent dès lors les deux modalités générales du sujet transcendantal, ainsi que l'exprime Kant dans l'Introduction à la Logique transcendantale :

Si nous voulons appeler *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit, telle qu'elle consiste à accueillir des représentations en tant qu'il est affecté de quelque manière, en revanche le pouvoir de produire soi-même des représentations, autrement dit la *spontanéité* de notre connaissance, est l'*entendement*.<sup>41</sup>

Alors que l'entendement s'emploie *activement* à la liaison du divers de la sensibilité par ses catégories pures – les concepts, nous dit Kant, sont des *actions* de la pensée pure<sup>42</sup> –, rendant ainsi lisible l'objet, la sensibilité se contente quant à elle d'être affectée depuis l'extérieur. Cette fonction réceptive est essentielle, car elle « donne naissance » à la connaissance objective ; elle n'en demeure pas moins passive, signe de la détermination de la pensée par un objet qui lui est extérieur<sup>43</sup>.

L'accoutumance, solution psychologue de Hume au problème de la causalité, refusait d'accorder tant à l'objet qu'au sujet de la connaissance le critère d'invariance de la connaissance certaine. Contre cette issue sceptique, le principal acquis positif du criticisme kantien consiste en la découverte et la description de l'activité constitutive du sujet, qui rend possible la connaissance *a priori*. Le *datum* sensible, nous dit Kant, est donné dans une telle diversité, par des perceptions « dispersées et isolées les unes des autres »<sup>44</sup>, qu'un ordre n'y peut être établi que par l'imposition d'une forme subjective. La constitution de la connaissance ne se limite donc pas, chez Kant, à la métaphore : l'objet de connaissance devient, à la faveur du tournant transcendantal, le corrélat direct du sujet, alors source des qualités objectives. Les médiations subjectives pénètrent profondément dans la matière de la sensibilité, jusqu'à imprimer à l'objet lui-même la condition de son intelligibilité dans la représentation, à savoir la forme de son unité. L'activité du sujet en est une de synthèse, c'est-à-dire d'agencement des impressions, qui a pour principe l'unité même de la conscience. Cette unité originaire, l'*aperception transcendantale*, est une notion cardinale de l'idéalisme kantien puisqu'elle donne au système l'idée de l'unité pure à l'origine du pouvoir synthétique du sujet. L'objet est donné à la conscience à travers une série de représentations que

---

<sup>41</sup> CRP B 1.

<sup>42</sup> *Ibid.* A 57/ B 81.

<sup>43</sup> *Ibid.* A 19/ B 33.

<sup>44</sup> *Ibid.* A 120.



cette conscience reconnaît comme siennes. Chacune de ces représentations est marquée d'une trace subjective, le « Je pense » kantien, qui témoigne à la fois de l'identité de la conscience à elle-même, mais aussi de celle de l'objet que l'unité subjective conditionne<sup>45</sup>. Il n'y a, chez Kant, pas d'élément antérieur à l'unité originaire de l'aperception transcendantale dans l'ordre des conditions *a priori* de la connaissance. La spontanéité du sujet n'est rien d'autre que l'activité d'unification par laquelle sont constituées les représentations – *je* ne puis parler d'un donné, et donc d'un objet de connaissance, sans invoquer le postulat d'un sujet qui, par son acte spontané, le pense.

### 2.3 Critique de la pureté transcendantale

Il va sans dire qu'une telle séparation entre le contenu et la forme de la connaissance n'a, pour Kant, de validité qu'en tant que recours méthodologique de l'enquête transcendantale<sup>46</sup>. La connaissance empirique, effective des choses présente des objets dont les représentations sont déjà le fruit de la médiation des sources de la connaissance<sup>47</sup>. Une pure matière, en attente de forme, ne peut être ni conçue, ni appréhendée par le sujet de connaissance. La validité de cette séparation, même méthodologique, retient cependant pour Adorno une part du caractère dogmatique de l'ancienne métaphysique précritique<sup>48</sup>. La tendance rationaliste dont hérite Kant à asseoir la certitude sur l'invariance temporelle soustrait les idéalités à l'examen critique du pouvoir humain de connaître. En y regardant de plus près pourtant, la possibilité théorique de la pureté de la forme — ou, de manière réciproque, la possibilité d'un contenu sensible dépourvu de traces d'une synthèse conceptuelle — apparaît plus difficile à démontrer que ne veut bien l'admettre Kant. La sentence kantienne de l'Introduction à la Logique transcendantale, qui énonce les fonctions respectives des facultés de connaissance, élude certaines médiations constitutives du modèle forme-matière en présentant la relation entre les termes de cette dernière de manière unilatérale. Aussi faudrait-il, d'après Adorno, rajouter qu'en plus d'être vide, une pensée sans contenu est aveugle, tandis qu'une intuition sans concept est à la fois aveugle *et* vide.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> CRP B 133.

<sup>46</sup> Simon Jarvis. *Adorno: A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 156.

<sup>47</sup> CRP A 51/B 75.

<sup>48</sup> Simon Jarvis. *Adorno: A Critical Introduction*, p. 156.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 158-159.

Comment justifier un tel renversement ? Intéressons-nous d'abord au détail de la première de ces deux assertions. L'attribution d'une cécité aux catégories pures de l'entendement soulève la question des conditions de validité des formes intellectuelles de la connaissance. La *Critique de la raison pure* tient pour distinctes les notions de validité et d'intelligibilité des catégories pures. Un concept pur considéré seul, c'est-à-dire indépendamment d'un contenu sensible, n'a pas d'usage synthétique et ne peut donc fournir de connaissance empirique. Il peut en revanche faire l'objet d'une enquête transcendantale, puisque sa validité lui est conférée par son statut de structure primitive de la subjectivité<sup>50</sup>. La philosophie transcendantale a alors pour critère heuristique, dans son enquête, le principe logique de non-contradiction<sup>51</sup>. C'est l'avis d'Adorno, au contraire, que la cohérence interne d'un concept, c'est-à-dire l'absence de contradictions dans la pensée de celui-ci, n'est pas un critère suffisant mais seulement nécessaire de la validité transcendantale — et non pas simplement logique — dudit concept. Il faut encore qu'une référence claire soit établie entre le contenu expérientiel et le concept pour que celui-ci puisse être conçu<sup>52</sup>. Dans la XIII<sup>e</sup> leçon de son cours consacré à la *Critique de la raison pure*, Adorno fournit à titre d'exemple de cette dépendance le cas de la notion d'*universalité*, qui est prêtée par Kant comme caractéristique aux formes pures de la subjectivité transcendantale. L'universalité de cette subjectivité est un corrélat du tournant transcendantal qui puise sa source dans le sujet lui-même<sup>53</sup>. Elle assure, comme nous l'avons évoqué plus haut, la validité de la connaissance pour l'ensemble des expériences passées et futures. Une telle universalité ne peut cependant valoir indépendamment de l'expérience empirique qu'elle est censée constituer. L'universalité *a priori* contient, selon Adorno, une référence implicite au consensus de la communauté des sujets, pour qui l'universalité des formes subjectives est une condition effective de la connaissance<sup>54</sup>. En un mot, il faut que les individus empiriques partagent une manière de penser, que celle-ci conditionne leur rapport au monde pour qu'elle jouisse d'une universalité réelle.

Cet argument opposé à la pureté de l'universalité kantienne contrevient bien entendu aux principes établis par le cadre transcendantal kantien. Elle renverse les termes de la relation de connaissance en faisant du *constitutum*, l'objet qui doit être constitué par la sphère transcendantale, un *constituens*, c'est-à-dire cela même qui structure cette sphère. Ce n'est pas la masse des sujets

---

<sup>50</sup> CRP A 56/B 80.

<sup>51</sup> *Ibid.* B xxviii.

<sup>52</sup> DN, p. 167.

<sup>53</sup> KCPR, p. 143.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 144.

empiriques qui, selon Kant, rend possible le sujet transcendantal, mais bien ce dernier qui conditionne la communauté. Cette exception à la légalité de la sphère transcendantale relève d'une divergence de vues majeure entre Adorno et Kant au sujet de la nature même de l'enquête critique. À la différence de Kant, Adorno établit un rapport nécessaire entre la validité transcendantale du concept pur et sa genèse, relation que rejette catégoriquement la *Critique de la raison pure*<sup>55</sup>. La source des catégories pures, la manière donc qu'a la conscience de découvrir ces formes qui structurent son activité synthétique empirique demeurerait pour Kant contingente, et en cela inférieure au statut accordé à la table des catégories de l'entendement produite par la Dédution transcendantale. À en croire Adorno pourtant, la Dédution présuppose l'objet même qu'elle entend fonder, ou plutôt le contenu qui fournit aux concepts purs leur condition d'intelligibilité.

Un même type de démonstration peut être appliquée à l'unité originare de l'aperception, dont nous avons rappelé l'importance pour la philosophie théorique kantienne. C'est ce qu'Adorno entreprend de faire à nouveau dans son cours de l'été 1959. Cette fois, il prend à témoin le texte kantien lui-même, qui par son langage rend ardue la définition du moi transcendantal. L'usage que fait Kant des pronoms personnels dans les sections de la Dédution transcendantale spécifiquement consacrée au traitement de l'idée d'une unité synthétique originare traduit une difficulté à affranchir ces discussions de leur dette à l'égard du monde empirique. Deux pronoms sont privilégiés par Kant : le « nous » (*wir*) est employé dans les sections qui requièrent un degré supérieur d'universalité, sections qui composent l'essentiel du texte ; le « je » (*ich*) sert quant à lui en des situations précises, où la mobilisation de références à une existence concrète doit élever le lecteur à la compréhension des notions plus abstraites<sup>56</sup>. Le *nous* discursif revendique ainsi, par contraste avec la conscience individuelle du « je », un caractère universel et nécessaire. Il s'identifie, en cela, à la substance pensante, à la conscience transcendantale qui découvre dans la *Critique de la raison pure* les conditions de sa possibilité. Mais, de la même manière que la notion d'universalité renvoie à une communauté réelle de sujets, le pluriel du « nous » contient implicitement la synthèse d'une pluralité de consciences empiriques, dont l'individualité fournit le modèle à l'activité synthétique du sujet transcendantal. L'identité entre le « nous » et la conscience transcendantale repose sur la validité que l'abstraction du pluriel offre à la synthèse du pur « je pense » et, partant, sur la reconnaissance du lien indissoluble de ce dernier à l'activité du

---

<sup>55</sup> CRP A 56/B 80.

<sup>56</sup> KCPR, p. 150.

sujet vivant<sup>57</sup>. La synthèse transcendantale reçoit son sens, c'est-à-dire son intelligibilité, de l'analogie qui la lie à la synthèse du sujet individuel, ce dont témoignent d'ailleurs les références répétées et inévitables de la Dédution à l'« aperception empirique »<sup>58</sup>. Si les éléments dégagés dans l'Analytique transcendantale doivent effectivement fonder la logique appliquée que la philosophie plaçait autrefois au commencement de la connaissance, il faut que le pur « je pense » transcendantal soit investi d'une faculté active de constitution de l'objectivité, faculté qui est refusée au simple sujet logique. La substance de l'unité originare est ainsi elle-même tirée du contenu empirique, délivré dans le *constitutum* de l'expérience.

Qu'en est-il dès lors de ce qui doit être mis en forme par la subjectivité, autrement dit de l'intuition à l'origine de la matière de la connaissance ? L'analyse adornienne de la pureté prêtée aux facteurs transcendantsaux remet en cause l'univocité de la relation de constitution de l'objectivité. Le pôle autonome et, à ce titre, constitutif de la connaissance est fermement rattaché à ce qui, dans cette relation, est contingent et secondaire, élément sans lequel la validité de la catégorie pure ne peut être conçue. Selon Adorno pourtant, le *constitutum*, terme sensible de la connaissance, ne doit pas prendre le pas sur le *constituens*, substituant une certaine pensée du commencement à une autre. La critique dialectique de la connaissance est dirigée contre toute tendance fondationnaliste de l'épistémologie, que celle-ci place en son origine un élément empirique ou intelligible. En retraçant les médiations qui, d'un côté comme de l'autre, déterminent les éléments distincts composant ensemble les représentations, Adorno s'attache à la critique de la notion même d'idéalité absolue que la « pureté » des sources de la connaissance reconduit au cœur de la philosophie théorique kantienne. La philosophie ne peut se reposer sur le primat de la sensibilité et doit donc également appliquer à la faculté d'intuition sensible la même analyse critique que celle déployée contre la pureté du concept. Une telle méthode poussera Adorno, nous le verrons, à affirmer que le matériau sensible de la connaissance est toujours préformé par le travail catégorial de l'entendement<sup>59</sup>.

La stratégie argumentative d'Adorno consiste à montrer, comme dans le cas de la proposition réciproque, que l'appréhension par la faculté d'intuition d'une matière sensible dépourvue de médiation conceptuelle est incompatible avec la caractérisation que donne la *Critique de la raison*

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>58</sup> CRP B 132, entre autres.

<sup>59</sup> Theodor W. Adorno. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance : Études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie* (trad. C. David et A. Richter), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2011, p. 177. Ouvrage ci-après désigné « MTC ».

*pure* de cette même faculté. L'Introduction à la Logique transcendantale insiste sur l'indépendance de la faculté réceptive du pouvoir de connaître, afin de préserver l'immédiateté du donné de l'intuition. Cette indépendance caractérise naturellement le donné lui-même, la matière sensible, mais également les formes pures de l'intuition qui, en dépit de leur origine subjective, n'ont pas de fonction synthétique. L'espace et le temps, respectivement formes pures du sens extérieur et du sens intérieur, sont à l'instar des catégories *a priori* de l'entendement des principes transcendants de la connaissance. Elles ne partagent pas en revanche l'essence conceptuelle de ces dernières<sup>60</sup>. Car si les formes pures de l'intuition étaient elles-mêmes des catégories, la matière sensible se trouverait, dès son appréhension dans la faculté réceptive, traversée de déterminations conceptuelles, entraînant de ce fait la pensée kantienne dans l'égarement dogmatique de la métaphysique rationaliste. Pour autant, la *Critique de la raison pure* ne peut prêter une origine strictement empirique aux formes pures de l'intuition sans risquer de compromettre la possibilité même de la connaissance. L'universalité et la nécessité des représentations du temps et de l'espace sont des structures essentielles de l'expérience que des qualités empiriques ne sauraient garantir<sup>61</sup>.

Ni sensibles, ni intellectuelles, les formes pures de l'intuition occupent ainsi un statut intermédiaire et, de ce fait, ambigu entre les deux sources de la connaissance. Cette équivocité, que traduit l'expression antithétique de « pure intuition » à laquelle Kant a recours pour désigner les formes de l'espace et du temps, est selon Adorno symptomatique de l'émergence d'une contradiction dans la *Critique de la raison pure*<sup>62</sup>. La caractérisation des formes pures, telle que présentée dans l'Esthétique transcendantale, est intenable ; ou bien le temps et l'espace reconnaissent l'origine conceptuelle de leur caractère universel et nécessaire, ou bien ils se rangent du côté de l'immédiateté sensible, révoquant du même coup leur validité transcendantale. Dans sa *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, Adorno affirme que la *Critique de la raison pure* affiche, contre l'intention manifeste de Kant, une préférence discrète pour l'interprétation conceptuelle des formes pures de la sensibilité. Bien que ces deux grandeurs soient — à la différence des catégories pures de l'entendement — composées suivant un processus additif<sup>63</sup>, leur fonction de subsumption du donné les assimile à une essence catégoriale<sup>64</sup>. Les formes pures sont, nous dit Adorno, apprêtées par l'Esthétique transcendantale comme

<sup>60</sup> Voir par exemple CRP A 24/B 39 ou encore A 30/B 46.

<sup>61</sup> CRP A 30 – A 34/B 45 – B 51.

<sup>62</sup> Simon Jarvis. *Adorno: A Critical Introduction*, p. 161.

<sup>63</sup> KCPR, p. 229.

<sup>64</sup> MTC, p. 177.

« représentations d'une représentation », c'est-à-dire comme les catégories plus générales qui structurent les représentations d'objet<sup>65</sup>. Cette ligne interprétative proposée par Adorno a pour conséquence la dissolution de la possibilité d'un donné indépendant du concept dans la *Critique de la raison pure*. L'idée critique selon laquelle la matière ne devrait pas être séparée de sa forme est vraie, mais en un sens différent de celui que lui donnait Kant : la médiation de la forme atteint désormais jusqu'à l'immédiateté du donné, à la notion d'une réceptivité pure de la subjectivité transcendante.

Il faut voir l'analyse dialectique exercée par Adorno sur la *Critique de la raison pure* comme une radicalisation du geste critique kantien<sup>66</sup>. Kant, en effet, n'a pas soumis les facultés pures de l'intuition et de l'entendement au même regard perçant que celui tourné vers la raison. La poursuite de l'analyse contribue à rendre fluides les oppositions pourtant fondatrices de la théorie de la connaissance critique de Kant. Plus encore, c'est la notion kantienne même de subjectivité constitutive qui se trouve, par un tel processus, remise en cause. La mise en lumière de la médiation du *constituens* par le *constitutum* établit un lien de dépendance de la sphère transcendante à l'égard du monde empirique, de telle sorte qu'on ne saurait accorder de primauté ni à l'un, ni à l'autre des deux termes. Comment donc concevoir cette médiation, dont la forme canonique est contestée par Adorno ? Car si le traitement méthodologique distinct des facultés nous apparaît maintenant contradictoire, le sujet et l'objet constituent toujours les deux moments essentiels de la connaissance. Comment entrent-ils en contact et que signifie leur médiation réciproque ?

### 3. L'objectivité de la connaissance, ou la métaphysique du blocage

Comme le suggère le parti interprétatif pris par Adorno dans le second versant de la proposition examinée en section 2.2, il s'opère dans la *Critique de la raison pure* une dévaluation progressive de la source sensible de la connaissance au profit de l'activité synthétique du sujet. La tendance déjà décelée dans l'Esthétique transcendante, où des traits conceptuels sont assignés aux intuitions pures, se confirme dans la Logique transcendante qui achève de réduire l'apport de la sensibilité à un seuil minimal. L'issue paradoxale de la première *Critique*, caractérisée par un double mouvement d'expulsion de la différence et de repli sur soi, excède ainsi le domaine de

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Simon Jarvis. *Adorno: A Critical Introduction*, p. 159.

la théorie de la connaissance et ouvre, selon Adorno, la philosophie à la considération des liens à ses conditions sociales d'expression.

### 3.1 *La loi comme objet de la connaissance*

La notion d'objet subit, dans le déplacement de l'assise de la connaissance, une transformation telle qu'elle en perd, selon Adorno, jusqu'à son caractère d'évidence. De la solution subjective proposée par Kant au problème général de la certitude de la connaissance, ce n'est pas la découverte du rôle actif du sujet qui est disputée par Adorno tant que la modalité constituante que lui accorde la première *Critique*. Il y a lieu, aux yeux d'Adorno, de s'interroger sur la capacité qu'a un sujet, qui impose la forme même de l'objectivité à son corrélat, à connaître autre chose que lui-même.

La critique du caractère dogmatique de la dichotomie concept-intuition nous a déjà pourvu de deux premiers éléments de réponse à cette question. D'abord, notre examen de la fonction transcendantale d'unité originaire accordée à l'aperception a situé le principe de l'unité de l'objet dans la structure transcendantale du sujet. La liaison de la diversité du donné, condition de l'intelligibilité de l'objet, ne trouve pas son origine dans ce dernier et ne peut donc être appréhendée comme telle dans la perception<sup>67</sup>. Le facteur d'unité de la connaissance — et, de ce fait, de la possibilité de l'objet lui-même — dérive uniquement, est-il indiqué dans la Dédution transcendantale, de l'unité subjective préalable<sup>68</sup>. Puis, l'identification du sens conceptuel des formes pures de l'intuition prive la sensibilité de ses qualités propres, déjà entamées par l'aperception transcendantale. L'imposition de formes pures à la faculté d'intuition est l'indice d'une « désensibilisation de la sensibilité »<sup>69</sup>, par laquelle la différence qualitative entre l'intelligible et le sensible est durablement gommée. La matière intelligible n'échappe jamais, pour le sujet de connaissance du moins, à sa mise en forme par la synthèse catégoriale.

Difficile, dès lors, de distinguer ce qui dans la sensibilité est encore susceptible d'offrir à la composition des représentations d'objet un matériau substantiel. L'objet porte toutes les traces de l'activité constitutive du sujet, mais perd la consistance que lui confère son origine sensible

---

<sup>67</sup> CRP B 134.

<sup>68</sup> *Ibid.* B 164.

<sup>69</sup> MTC, p. 176.

transcendante. Ainsi, selon Adorno, la matière de la connaissance est caractérisée chez Kant avant tout par son amorphisme<sup>70</sup>. L'absence de difficultés, de zones d'ombre ou de contradictions manifestes dans le procès de détermination de la matière sensible suggère, à son tour, une incapacité pour celle-ci d'opposer une résistance à sa mise en forme. Le divers de l'intuition est plastique, il sert de support à l'activité de l'entendement qui y pratique ses synthèses. La métaphore cartésienne de la mise en forme de la matière, qui accompagne la *Critique de la raison pure* depuis ses premières pages, est ici poussée à l'extrême ; à une matière subtile, informe parce qu'infiniment manipulable est appliquée une activité d'une vigueur telle qu'elle apparaît capable de tout — ou presque : la force de création de la matière elle-même, nous l'avons déjà évoqué, lui est refusée.

Nous touchons enfin le sens premier de la doctrine kantienne de la subjectivité constitutive. À la suite du rabattement du pôle objectif sur le pôle subjectif observé dans la première *Critique*, l'objectivité cesse de prétendre à l'indépendance : ne pouvant tirer du monde empirique aucune certitude, elle acquiert de la subjectivité qui la traverse son caractère de subsistance. Il serait ainsi incorrect d'associer l'objet kantien à un étant subsistant par lui-même, car, comme le veut Kant dans l'Amphibologie des concepts de la réflexion, « à partir du moment où je fais abstraction de ces rapports, je n'[ai] plus rien qui soit encore à penser [...] »<sup>71</sup>. De ces rapports, Adorno indique que la *Critique de la raison pure* en distingue deux types, qui suivent le double usage que Kant fait du terme « apparence » (*Erscheinung*)<sup>72</sup>. Dans une première acception, la notion d'*Erscheinung* désigne le résultat immédiat et momentané du processus de perception, c'est-à-dire la diversité sensible qui compose la « matière » de l'objectivité. Premier rapport des choses en général à l'intuition, ce sens constitue, pour Adorno, l'acception stricte, littérale du terme. En un second sens cependant, *Erscheinung* peut également référer à l'objet de connaissance lui-même, cette fois pleinement constitué en unité par la synthèse de l'entendement<sup>73</sup>. Bien que seule cette dernière « apparence » soit effectivement connaissable, on voit à une telle articulation du mécanisme de composition des représentations d'objets que ces rapports constitutifs interviennent dès le stade de l'intuition sensible. Naguère terme fixe et stable de la théorie de la connaissance, l'objet est défini dans la philosophie spéculative kantienne comme « consistant intégralement en

---

<sup>70</sup> KCPR, p. 98

<sup>71</sup> CRP A 285/B 341.

<sup>72</sup> KCPR, p. 104. Notons que la traduction Renaut de la *Critique de la raison pure* donne plus volontiers, pour l'allemand « *Erscheinung* », le mot « phénomène ». Nous reprenons ici la traduction littérale de l'anglais par souci de cohérence avec le texte-source.

<sup>73</sup> KCPR, p. 106.



des rapports »<sup>74</sup>. Or, l'objet et la loi constitutive de son unité, c'est-à-dire l'ensemble des rapports conceptuels qui le traversent, en viennent à coïncider de telle sorte qu'ils se confondent désormais, poussant ainsi Adorno à affirmer que « la chose est la loi de ses apparences (*Erscheinung*) possibles »<sup>75</sup>. Le résultat de la liaison de la diversité des représentations et des apparences ponctuelles saisies dans la perception, c'est-à-dire l'objet conçu comme tout cohérent, exhiberait ainsi essentiellement selon Adorno ce qui y a été placé par le sujet.

De là sourd, chez Kant, le dédoublement de la notion de chose en phénomène et chose-en-soi, non-objet de la *Critique de la raison pure*. L'impossibilité transcendantale de se prononcer sur la nature interne, c'est-à-dire propre aux choses telles qu'elles sont ou pourraient être en-dehors du cadre imposé par les conditions subjectives de l'expérience possible, est instaurée très tôt dans la *Critique*, dès le § 8 de l'Esthétique transcendantale. Notre constitution subjective s'interpose nécessairement entre nous et le monde, de telle sorte que « dès que nous écartons par la pensée notre constitution subjective, l'objet représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible, ne se rencontre plus, ni ne peut se rencontrer nulle part [...] »<sup>76</sup>. Le changement de perspective provoqué par la Révolution copernicienne entraîne l'introjection de la structure de la nature phénoménale dans le sujet, qui se découvre ce faisant comme puissance légiférante<sup>77</sup>. Mais le kantisme ne peut éliminer de son versant théorique la référence qui lie inévitablement cette puissance à un ordre situé au-delà de la conscience immanente d'objet. Résidu de la dette contractée à l'égard de la science moderne, la chose-en-soi demeure la cause non-sensible, donc absolument indéterminée, des représentations appréhendées dans l'intuition<sup>78</sup>. Elle affecte le sujet, en vertu d'un mécanisme pourtant inconnu à ce dernier, et maintient ainsi vivante dans la conscience l'idée que quelque chose excède le monde tel qu'il est constitué par l'activité subjective.

D'un point de vue épistémologique pourtant, la fonction systématique de la chose-en-soi, qui ne peut guère être comprise autrement que *négativement*, laisse subsister un écart incommode. Car elle implique, malgré l'autorité légiférante du sujet transcendantal, qu'une part du donné, aussi infime soit-elle, est soustraite à l'unité de la synthèse. L'acte subjectif de subsomption – la loi

---

<sup>74</sup> CRP A 285/B 341.

<sup>75</sup> KCPR, p. 94.

<sup>76</sup> CRP A 44/B 62.

<sup>77</sup> DN, p. 299.

<sup>78</sup> CRP A 494/B 522.

même dont nous disions à l'instant qu'elle correspond à l'objet de connaissance – impose depuis l'extérieur un ordre à la diversité des perceptions, mais ne dit rien quant à la connexion « réelle » – ou interne – entre les éléments qui constituent cette diversité. Cette mise en doute de la portée des jugements de connaissance, accusation d'« externalisme » dirigée contre Kant, est pour Adorno la marque de l'indifférence de la connaissance pour les objets qui la sous-tendent. La synthèse d'objet est l'enveloppe qui, tout en rendant les objets intelligibles pour la conscience, condamne l'accès à leur intériorité<sup>79</sup>. L'ancrage subjectif de l'objectivité introduit de ce fait, au cœur de cela même que le système kantien voulait préserver de la contingence, une part d'arbitraire. Le lien entre le concept constituant et la chose est relâché, et il entraîne avec lui la certitude de la connaissance. Le sujet ne pouvant ainsi prêter à son rapport à l'objet le caractère de nécessité requis, c'est la légitimité de la connaissance produite par l'activité subjective de constitution qui fait dès lors problème.

### 3.2 *Ontologie et théorie de la connaissance*

C'est ainsi bien malgré lui que Kant se retrouve aux prises avec un problème aux accents ontologiques aussi prononcés. Il s'agit, pour revenir au thème central qui nous occupait plus haut<sup>80</sup>, de la trace la plus évidente du conflit historique entre science et métaphysique que contient le texte kantien. La théorie de la connaissance de Kant souffre alors de ne pas avoir consommé son virage subjectif et d'avoir donc laissé subsister le modèle – pré-transcendantal – de vérité-adéquation.

La réponse de la première *Critique* au problème de la nécessité de la connaissance survient dans la section de la Dialectique transcendantale consacrée à la critique du quatrième paralogisme de la psychologie. Kant y déploie pour la première fois la signification de son idéalisme transcendantal, posture philosophique qui doit entériner le dépassement de l'opposition entre dogmatiques et sceptiques. Kant cherche à distinguer sa position de l'idéalisme précritique — celui de George Berkeley notamment —, dont le doute entretenu à l'égard de l'existence des choses extérieures constitue une conclusion inadmissible aux yeux de la science moderne. L'idéalisme transcendantal kantien refuse, on le sait, au sujet l'accès cognitif immédiat aux objets extérieurs des sens, sans pourtant nier leur existence<sup>81</sup>. En retour, il lui faut donc admettre la réalité, bien

---

<sup>79</sup> DN, p. 300.

<sup>80</sup> Cf. *supra.*, p. 6.

<sup>81</sup> CRP A 368-369.

qu'inconnaissable en soi, de la matière. À cet égard, le sujet n'a guère besoin d'une preuve autre que le témoignage de la conscience, dont la perception immédiate de ses propres représentations fait nécessairement signe vers des choses extérieures, causes indéterminées de ces représentations. La matière, comme d'ailleurs les choses qui composent les représentations, n'a pourtant jamais qu'une valeur de phénomène, puisqu'elle est le produit de la mise en forme subjective. L'idéaliste transcendantal, nous dit donc Kant, « est un réaliste empirique »<sup>82</sup>, qui reconnaît au sujet transcendantal le pouvoir de constituer la réalité elle-même, telle qu'elle se présente à nous.

Le croisement des perspectives *idéaliste* — le sujet est l'auteur de la réalité — et *réaliste* — la réalité est ainsi que je la perçois et pas autrement — dans cette solution au quatrième paralogisme témoigne de la difficulté grandissante, signalée par la question soulevée à l'issue de la section 3.1, qu'éprouve Kant à réunir ce qu'il tenait éloigné pour des raisons méthodologiques. Deux courants contraires s'entrechoquent dans la doctrine idéaliste kantienne ; la conscience initiale d'une *différence irréductible*, qui prend tantôt la forme d'un partage des domaines de légitimité entre les facultés de connaissance, tantôt celle d'un dédoublement de la choséité, contredit la *concordance* entre ses éléments constitutifs que requiert la connaissance concrète d'objets. La puissance légiférante du sujet ne peut s'exercer sans des choses auxquelles prescrire ses lois. Mais dire cela, c'est déjà s'engager, d'un point de vue adornien, dans un discours aux implications ontologiques irrépressibles<sup>83</sup>. L'examen des conditions de l'application des lois émergeant de la subjectivité aux apparences sensibles correspondrait à l'attribution, aux choses du monde, de certaines qualités ou caractéristiques qui rendent un tel accord possible.

Kant traite l'un des exemples de cette médiation, conçue comme application, dans le difficile chapitre consacré au schématisme des concepts purs de l'entendement. Il pose le problème en ces termes :

Or, les concepts purs de l'entendement, si on les compare aux intuitions empiriques (ou même, de façon générale, sensibles), leur sont totalement *hétérogènes* et ne peuvent jamais se trouver dans une quelconque intuition. Comment, dans ces conditions, la *subsomption* des intuitions sous les concepts, par conséquent l'*application* de la catégorie à des phénomènes, est-elle possible [...] <sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> CRP A 471

<sup>83</sup> Simon Jarvis. *Adorno: A Critical Introduction*, p. 180.

<sup>84</sup> CRP A 137-A 138/B 176-B 177.

En d'autres mots, l'idée d'une hétérogénéité « totale » des concepts purs et des intuitions ne peut être maintenue. Il faut que puisse être identifié un élément de ressemblance entre le phénomène et le concept, ou bien encore la preuve de leur participation commune à un milieu homogène<sup>85</sup>. Seulement, les conclusions corollaires aux développements précédents — notamment le postulat de l'autonomie de la raison théorique — rattrapent Kant sur cette question : il serait désormais incohérent d'admettre une forme d'homogénéité entre le concept et l'intuitions, puisque la validité de la démarche entreprise dans la Dédution tient à la pureté des catégories produites en fin d'analyse. La distinction stricte entre les deux modalités de l'attitude théorique du sujet, la réceptivité et la spontanéité, établit entre la forme et la matière de la connaissance une différence de natures, χωρισμός que la *Critique* n'a pas les moyens de surmonter. La source de l'homogénéité *a priori* ne saurait surgir du donné de la sensibilité et doit donc émerger de la seule forme de la connaissance, d'origine subjective.

L'opacité de la doctrine kantienne du schématisme est bien connue. Kant tente de surmonter la difficulté en accordant à la forme pure du temps, forme commune au sens interne comme externe du sujet, le rôle d'intermédiaire entre les sources de la connaissance<sup>86</sup>. La catégorie pure de l'entendement, pour se lier au donné de l'intuition sensible, détermine *a priori* le sens interne de la faculté de l'intuition pure en lui fournissant le modèle du *schème transcendantal*, méthode d'application du concept dans la sensibilité<sup>87</sup>. La *Critique de la raison pure* a ainsi recours à un « troisième terme », le schème en question, qui partage les caractéristiques des deux facultés de connaître et rend possible, de fait, le transfert des qualités des catégories pures de l'entendement aux objets de l'expérience. Cette doctrine, pour originale qu'elle soit, soulève pourtant des problèmes tout aussi importants que ceux auxquels il devrait apporter une clôture. Pour Adorno en particulier, la mobilisation de l'imagination transcendantale, faculté productrice des schèmes transcendants, n'éclaire à vrai dire guère plus le processus d'homogénéisation des catégories pures que ne le faisait jusqu'alors la *Critique de la raison pure*. Kant, en introduisant un troisième terme, se contente de déplacer le lieu du problème ; la notion de *schème transcendantal* demeure tout aussi problématique que l'est l'idée d'homogénéité immédiate de la sensibilité et de l'entendement. L'introduction de l'unité du concept dans la diversité temporelle de l'intuition pure redouble la difficulté du passage, en ajoutant au problème général de

---

<sup>85</sup> *Ibid.* A 138-B 177.

<sup>86</sup> CRP, A 142/B 182.

<sup>87</sup> *Ibid.* A 142/B 181.

l'homogénéité des facultés celui, plus précis, du mécanisme transcendantal de production des schèmes. La *Critique de la raison pure* n'offre pas d'issue définitive à ces interrogations, Kant reconnaissant que « [ce] schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes [...] »<sup>88</sup>.

Le maintien de cette difficulté, qui a tous les airs d'une résignation de Kant face à la connaissance positive d'objets, constitue paradoxalement, aux yeux d'Adorno, l'une des grandes richesses du texte kantien. Contre la tendance dominante dans la *Critique de la raison pure* à éliminer les traces de l'altérité, le chapitre du Schématisme cède à l'objet qu'il soumet à l'analyse<sup>89</sup>. L'aporie qui y est exprimée est celle de l'objet lui-même, dont les plaies ne peuvent être abstraitement pansées par la théorie malgré les solutions proposées en ce sens. Le kantisme porte à la conscience philosophique le conflit entre une objectivité trouble et une nécessité logique qui s'efforce de soumettre cette dernière. Il n'est pas innocent à cet égard que les différences entre les deux questions que nous avons décidé plus tôt de laisser en suspens semblent quelque peu s'estomper. Le problème de la possibilité, après l'abandon du modèle kantien, d'une médiation entre les deux facultés de connaissance, soulevé en section 2.3, ainsi que celui de la teneur de nécessité du rapport de connaissance entre le concept et la chose, identifiée en section 3.1, présentent deux versants dudit conflit. L'homogénéité de l'intuition et du concept est, dans l'idéalisme transcendantal, l'un des noms donnés à l'identification progressive de la faculté passive, qui relaie la détermination objective de la connaissance dans le sujet, à la faculté spontanée de celui-ci. La justesse de cette interprétation dépend cependant encore de la possibilité d'étendre la portée à un sens ontologique – dans l'acception très précise que donne Adorno de ce terme – de cette identification, pas que la lecture particulière adoptée par Adorno nous permet désormais de faire.

### 3.3 L'apriorité du travail

Le passage à l'interprétation objective-ontologique s'appuie sur la reconnaissance de la fonction sociale que porte l'activité constitutive du sujet transcendantal. Ce dernier est, pour

---

<sup>88</sup> *Ibid.* A 141/B 180.

<sup>89</sup> KCPR, p. 134.

reprendre le mot d'Adorno, « plus effectif (*wirklicher*) [...] que ne le sont ces individus psychologiques dont on a isolé la part transcendante et qui n'ont guère la parole en ce monde [...] »<sup>90</sup>. Le sujet transcendantal tire son caractère d'universalité de ce que tous les sujets empiriques, individuels tiennent cette structure des conditions de l'expérience possible en partage. Son identification, puis son élévation au rang d'*idéalité* de la connaissance sont le résultat d'un processus d'abstraction des qualités distinguant, au sein de l'agrégat, les individus les uns des autres. Le sujet transcendantal n'en a pas moins une efficacité réelle puisque son activité constitutive s'exerce par l'entremise de l'action concrète des sujets individuels, activité constitutive qui est la condition de possibilité même de cette action. L'homogénéité des concepts purs de l'entendement et des phénomènes, homogénéité alléguée par le schématisme, n'est ainsi pas un artifice de la théorie kantienne, mais – comme nous venons de l'affirmer – la conséquence de la préformation du contenu de l'expérience par une structure universelle *a priori* de la subjectivité.

Aussi Kant, lorsqu'il affirmait que l'idéalisme transcendantal est un dualisme, avait-il plus raison encore qu'il ne le pût croire. Selon Adorno, la philosophie kantienne, au premier chef la doctrine du sujet transcendantal, offre dans le domaine théorique l'image de l'antécédence des relations rationnelles sur l'individu<sup>91</sup>. Le sujet individuel appartient en effet à la sphère empirique et est, à ce titre, lui-même constitué par la synthèse du *constituens*. C'est là pourtant une restriction apportée au postulat de l'autonomie de l'individu rationnel, que la philosophie critique inscrivaient au fronton de son édifice théorique. La mutation de la notion d'autonomie en subjectivité constitutive opérée par la *Critique de la raison pure* marque, avec le rapprochement des sciences naturelles et de la philosophie, la volonté grandissante de la raison à asseoir sa domination sur son autre, la nature. L'hypostase de sa fibre rationnelle contraint l'individu, du moins ce qui en lui échappe d'emblée au cercle décrit par l'identité souveraine de la raison, au mutisme, à n'être qu'un rouage dans le mécanisme de rationalisation du monde. C'est pour cette raison, disions-nous plus haut, que le procès de détermination de la matière sensible ne rencontre pratiquement aucune résistance. Le compromis concédé par le kantisme au scepticisme de Hume est, depuis le début, grevé par l'attachement de Kant à la forme rationaliste de la connaissance. La distinction entre les

---

<sup>90</sup> Theodor W. Adorno. « Sujet et objet » dans *Modèles critiques : Interventions – répliques* (trad. M. Jimenez et E. Kaufholz), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984, p. 264. Traduction amendée. Texte ci-après désigné « SO ».

<sup>91</sup> SO, p. 264.

facultés de connaissance se renverse, dans la première *Critique*, en son contraire, c'est-à-dire le triomphe de la forme sur la matière, reflet de la domination réelle de l'individu par la totalité.

Cette asymétrie constituait déjà le cœur de notre interprétation de la notion d'autonomie mobilisée par le texte « *Was ist Aufklärung ?* », présentée en ouverture du présent chapitre (Section 1). Nous l'avons vu, l'idéal d'autonomie promu par Kant trouve refuge, face à l'irréversible immaturité de l'individu, dans une certaine conception de la chose publique, qui s'affranchit de l'existence individuelle concrète. La liberté fait alors l'objet d'une antinomie manifeste : elle s'accomplit par la soumission du sujet privé à l'ordre rationnel du monde. Le texte de 1784, en refusant de faire coïncider les perspectives d'émancipation universelle et individuelle, recoupe l'utilisation que fait la *Critique* du rapport entre sujet empirique et sujet transcendantal. Au-delà de leurs différences avérées, l'usage public et l'usage privé des facultés rationnelles du citoyen exercent sur ce dernier la contrainte de la loi supra-individuelle de la raison. Qu'il soit ainsi savant — figure du sujet théorique universel — ou bien citoyen particulier, l'individu reçoit sa fonction, c'est-à-dire sa détermination essentielle, de l'organisation sociale dont il n'est, en dernière analyse, qu'un appendice. Dans les deux cas, l'activité propre du sujet empirique est réduite à peau de chagrin ; l'attribut principal de la subjectivité — l'autonomie entendue comme activité — est subtilisé à l'individu, dont l'action licencieuse est considérée comme étant contraire à l'exhortation à la liberté lancée par Kant, pour être accordée à l'instance universelle. L'arrachement à la paresse qui caractérise l'hétéronomie de l'être humain replonge, en cela contre l'esprit des Lumières, l'individu dans un état de tutelle, cette fois imposé par le principe de l'intérêt rationnel de la communauté. Le mot kantien, selon lequel « un certain mécanisme est nécessaire au moyen duquel quelques membres de la communauté doivent se comporter de manière purement passive afin d'être dirigés »<sup>92</sup>, se révèle être la règle générale de l'existence sociale. Le sujet privé, l'individu qui se soustrait momentanément à sa fonction sociale, ne rencontre, dans le monde qu'il reçoit passivement, guère de figure familière. Il se plie à l'empire de l'universel comme à une loi qui lui serait donnée depuis l'extérieur.

Faut-il donc, comme nous l'avancions également plus haut au sujet de l'autonomie pratique et politique du citoyen, faire remonter l'origine de l'antériorité du sujet transcendantal à l'institution historique d'un régime de division du labeur ? Selon Adorno, le modèle de rationalité

---

<sup>92</sup> WA, p 45 ; Ak VIII, 37.

mis en œuvre par la philosophie n'est pas étranger aux processus concrets qui régissent les autres secteurs de l'activité humaine. Du fait de son imbrication dans l'organisation sociale générale, la philosophie découvre en son principe, lorsqu'elle se réfléchit elle-même, un concept de rationalité qui correspond à celui du processus social du travail.<sup>93</sup> Comme la comparaison des notions d'autonomie et de constitution l'a suggéré, le caractère déterminant de la subjectivité kantienne, c'est-à-dire la dichotomie spontanéité-réceptivité, retient du processus social du travail l'opposition essentielle entre deux pôles, l'un passif et l'autre actif<sup>94</sup>. Nous reconnaissons, dans l'adoption d'une position semblable, l'influence décisive de la tradition hégéliano-marxiste sur la pensée d'Adorno, influence dont nous aurons d'ailleurs l'occasion de discuter davantage dans les prochains chapitres. Adorno tient effectivement de Hegel et Marx l'idée selon laquelle le travail engage l'être humain dans une médiation essentielle avec son autre, la *nature*. Le concept de travail, en son sens le plus restrictif, désigne précisément l'activité humaine de transformation de la nature en vue de la satisfaction des besoins de la communauté.<sup>95</sup> Une diversité de tâches et de processus anthropologiques tombe sous le coup d'une telle définition, mais ces activités humaines se caractérisent toutes par l'effort de se rendre familière une nature qui autrement résiste à son assimilation. On décèle ainsi dans le schéma du travail, entendu de cette manière, une tendance à la domination de la différence ; la puissance créatrice humaine – le travail lui-même – agit et transforme une matière naturelle qui, en réceptacle de l'effort, *pâtit* de l'activité qui lui est imposée. Le développement historique des moyens techniques a accru la puissance transformatrice de l'être humain et, avec elle, la domination du travail sur la nature. Celle-ci apparaît au gré du temps de plus en plus modelée à l'image de l'activité exercée sur elle.

La thèse adornienne, selon laquelle « [le sujet transcendantal] est véritablement le *λόγος* de la société »<sup>96</sup>, trouve dans cette notion hégéliano-marxiste de travail sinon une confirmation, du moins quelques arguments. Le formalisme kantien trace entre le sujet de connaissance et l'objet, ou encore entre la forme subjective et la matière sensible, une frontière semblable à celle que le travail instaure entre l'être humain et son environnement. Pourtant, cette frontière, qui dans un cas comme dans l'autre doit prévenir la confusion des termes opposés, est chaque fois outrepassée ; comme le travail humain, qui en brisant la résistance de son matériau, rend la nature

---

<sup>93</sup> KCPR, p. 172.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Emmanuel Renault. « Hegel et le paradigme du travail » dans *Revue internationale de philosophie*, 2016/4, no. 278, p. 472.

<sup>96</sup> KCPR, p. 173. Traduction libre.



conforme à ses fins, l'activité synthétique du sujet transcendantal produit quant à elle l'objectivité qu'elle appréhende dans la connaissance. La duplication kantienne de la chose devient, pour Adorno, le symbole de la dissolution du monde dans la spontanéité du sujet<sup>97</sup>. Le processus d'abstraction des qualités par lequel le sujet transcendantal est isolé érige entre l'objectivité, calquée sur l'identité subjective originaire, et le non-identique un mur impénétrable, qui condamne l'accès à celui-ci. Le sujet ne connaît ainsi de l'objet que ce qu'il y met lui-même et renonce à pénétrer l'obscurité qui se laisse deviner derrière la médiation subjective universelle.

Avec la mise en évidence de la proximité conceptuelle du schéma bourgeois du travail et de la dichotomie des facultés de connaissance, Adorno identifie une deuxième forme de médiation du sujet transcendantal, cette fois par la société. La découverte de l'origine sociale de la forme subjective de la connaissance oppose, après l'identification de la genèse individuelle de l'activité constitutive du sujet transcendantal, un second démenti à la thèse kantienne de l'autonomie du *constituens*. La détermination — c'est-à-dire la passivité — du sujet transcendantal, que Kant ne parvient pas à écarter définitivement, entraîne dans le système de la première *Critique* son lot de difficultés, dont nous n'avons ici relevé qu'un maigre échantillon. C'est notre avis cependant que ces difficultés, leur compréhension juste comme leur dépassement, offrent un point de vue pénétrant sur la critique adornienne de l'idéalisme en philosophie.

Nous ne disposons cependant pas encore, à ce stade de l'étude, des éléments nécessaires à l'élucidation des rapports entre processus social du travail et philosophie, vers laquelle nous mène l'interprétation adornienne du problème de la passivité dans la *Critique* de Kant. Une première énigme réside dans la réticence qu'Adorno manifeste dans ses leçons de 1959 face à l'identification de la société et du sujet transcendantal<sup>98</sup>. Bien que l'idée lui soit séduisante, le caractère abstrait de la construction théorique l'empêche de procéder à l'association des deux termes. Puis il nous faut aussi interroger la validité du recours au schéma du travail social comme modèle d'analyse philosophique. Sa mobilisation par Adorno dans le cours d'une interprétation de l'œuvre kantienne est tributaire non seulement, comme indiqué précédemment, d'un héritage hégéliano-marxiste, mais également d'une intelligence toute particulière du rapport des idées à la

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>98</sup> KCPR, p. 172, entre autres.

société. La clarification de ces questions s'impose comme la tâche la plus urgente de cette étude, vers laquelle nous nous tournons maintenant.

## II. Travail et négation de l'abstraction

« *Das hör ich sechzig  
Jahre wiederholen,  
Ich fluche drauf, aber  
verstohlen;  
Sage mir tausend  
tausend Male:  
"Alles gibt sie reichlich  
und gern;  
Natur hat weder Kern  
Noch Schale,  
Alles ist sie mit einem  
Male.  
Dich prüfe du nur  
allermeist,  
Ob du Kern oder Schale  
seist!"* »

- Johann Wolfgang von Goethe, « *Allerdings : Dem Physiker* » (1820)

### 1. Une critique hégélienne de la constitution

Il y a quelque chose d'artificiel à isoler, comme nous l'avons fait au dernier chapitre, la figure unique d'un auteur au sein d'une pensée dialectique comme celle d'Adorno. On admet aujourd'hui volontiers que l'œuvre d'Adorno est le résultat, entre autres choses, d'une série d'influences dont il est possible de retrouver les traces au sein du corpus. Or, la manière qu'a Adorno de manier, en particulier dans le cycle de leçons intitulé « *Constituens et constitutum* »<sup>99</sup>, la notion de médiation signale qu'il se situe déjà, en un certain sens, *au-delà* de Kant. Voici d'ailleurs comment Adorno résume, près de deux ans avant les cours sur la *Critique de la raison pure*, sa critique dialectique de la philosophie spéculative kantienne :

De même qu'au sens kantien aucun constitué (*Konstitutum*) n'est possible sans les conditions subjectives de la raison, du constituant (*Konstituens*), de même – c'est l'ajout qu'apporte chez Hegel la réflexion sur soi de l'idéalisme – aucun constituant, aucune condition productrice de l'esprit ne sont pas non plus

<sup>99</sup> Leçons des 2, 7 et 9 juillet 1959. Dans KPCR, p. 138-169.

possibles qui ne soient abstraits des sujets effectifs et par là même finalement de ce qui n'est pas simplement subjectif, du « monde ».<sup>100</sup>

Il faut dès lors reconnaître que la critique présentée au chapitre précédent était déjà empreinte d'un certain hégélianisme. L'influence des pensées de Hegel et de Kant, ou plus exactement des critiques que ces deux pensées s'adressent implicitement, sur la construction adornienne du rapport sujet-objet est une chose maintes fois avérée<sup>101</sup>. Mais il n'est pas uniquement question ici de critique réciproque : s'il apparaît essentiel, aux yeux d'Adorno, de corriger la constitution kantienne par la médiation dialectique hégélienne, c'est que Hegel représente, à certains égards, « un Kant parvenu à son accomplissement »<sup>102</sup>. Cette affirmation, défendue par Adorno dans ses *Trois études sur Hegel*, appelle naturellement des nuances que nous soulèverons au moment opportun. Elle exprime néanmoins, dans toute son hyperbole, la centralité de l'idée hégélienne tenue contre Kant que le sujet est, lui aussi, déterminé par l'objet.

Hegel fut, des héritiers immédiats de l'idéalisme kantien, certainement l'un des critiques les plus sévères de la contradiction entre l'activité constitutive du sujet et son autonomie. C'est lui qui éclaire, dans une démonstration qui fera une forte impression sur Adorno, de la manière la plus convaincante la tautologie formaliste dans laquelle le criticisme et son idéal de pureté s'enferment<sup>103</sup>. Hegel écrit, par exemple, dans l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* que la critique de la connaissance est « une crainte de tomber dans l'erreur » qui présuppose, entre autres, « une différence entre nous-mêmes et cette connaissance ; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolue, est pourtant quelque chose de réel. »<sup>104</sup> Dans la conscience de l'écart qui bée entre la sujet et l'objet, la pensée éprouve la peur de ne pouvoir, par ses moyens propres, réduire la distance qu'un savoir véritable ne saurait souffrir. Pour Hegel cependant, cette crainte de l'erreur, symptôme plutôt que cause, cache un mal plus essentiel encore, qui tient à la manière qu'a la pensée kantienne d'entendement de concevoir son activité. Intervenant depuis l'extérieur de la chose, la pensée cultive une méfiance à l'égard de l'instrument qui lui permet de

<sup>100</sup> TH, p. 17. La première des trois études est publiée seule en 1957, à Francfort, sous le titre « Aspekte der Hegelschen Philosophie ».

<sup>101</sup> Cf. par exemple, Emmanuel Renault. « Sujet-objet : Le dispositif Hegel-Kant » dans *Cahiers philosophiques*, 2018/3, no. 154, p. 10.

<sup>102</sup> TH, p. 14.

<sup>103</sup> KCPR, p. 70.

<sup>104</sup> G. W. F. Hegel. *La phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier-Montaigne, 1941, t. I, p. 66-67. Ouvrage ci-après désigné « *Phéno.* ».

rejoindre l'élément de la connaissance. L'examen dudit instrument, c'est-à-dire l'épreuve de ses conditions d'utilisation, s'impose alors tout naturellement comme la première tâche de la pensée.

Un examen de la fiabilité de l'outil de la connaissance, c'est là d'ailleurs souvent le premier sens que l'on donne de l'entreprise critique de Kant. La Révolution copernicienne accorde, selon Hegel, un privilège indu à la représentation instrumentaliste de l'acte de la pensée<sup>105</sup>. Le questionnement critique se double nécessairement d'une discipline de l'usage, par laquelle est assignée à l'opération de l'outil de la connaissance un domaine de légitimité<sup>106</sup>. Si une part importante de la première *Critique* est consacrée au partage des éléments composant les représentations ainsi qu'à l'identification de l'origine de ces éléments, c'est cependant la *destination* du discours transcendantal et de ses objets qui occupe le cœur des préoccupations kantienne<sup>107</sup>. En fait foi l'importance qu'accorde en rétrospective Kant aux schèmes de l'imagination transcendantale dans le chapitre de la *Critique* correspondant :

Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et uniques conditions permettant de procurer à ceux-ci une relation à des objets, par conséquent une *signification*, et les catégories n'ont ainsi, finalement, pas d'autre usage que leur possible usage empirique [...]<sup>108</sup>

La Déduction transcendantale a certes exhibé les conditions intelligibles *a priori* de la connaissance ; celles-ci n'ont en revanche leur sanction définitive qu'une fois rapportées à la possibilité de leur application à des objets empiriques, possibilité que le Schématisme est censé fonder. La rubrique du « commencement de la connaissance »<sup>109</sup>, sur laquelle insiste l'Introduction à la *Critique de la raison pure*, n'est ainsi pas une simple concession faite à l'empirisme, mais la réaffirmation du statut paradigmatique du modèle de vérité comme rapport d'adéquation<sup>110</sup>. La réalité objective de la connaissance, critère chez Kant de la vérité des catégories pures de l'entendement, situe dans l'objet l'indice de l'usage droit des formes de la pensée. Non seulement ces formes pures reçoivent ainsi leur vérité d'une instance étrangère, mais une telle fascination

<sup>105</sup> Gérard Lebrun. « L'antinomie et son contenu » dans *Lectures de Hegel* (dir. O. Tinland), Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 360.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>107</sup> Claude Piché. *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel.*, Paris, Librairie philosophique Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1995, p. 97.

<sup>108</sup> CRP A 145-146/B 185.

<sup>109</sup> Cf. CRP B 1.

<sup>110</sup> Claude Piché. *Kant et ses épigones*, p. 97.

pour l'objet empirique empêche également la question de leur validité *en dehors de cette application* de surgir à la conscience transcendantale<sup>111</sup>.

On s'étonne d'ailleurs de ne rencontrer dans la première *Critique* aucune tentative sérieuse d'éprouver la validité de la logique formelle. Une fois abstraites des formes générales du jugement, les catégories pures de l'entendement ne subissent plus d'examen et reçoivent, du fait de l'origine subjective que leur reconnaît Kant, une valeur *a priori*. Cette retenue, relent de dogmatisme qui soustrait une part de l'appareil épistémologique kantien à l'examen critique, est récusée par Hegel. En effet, Kant laisse sans réponse la question de la nécessité des catégories en omettant de dériver spéculativement le contenu du concept de la structure sujet-objet. Le sujet de connaissance, qui ne peut alors concevoir la relation de connaissance que comme l'attribution d'un prédicat à la chose, manie une grammaire logique qu'il trouve à l'extérieur de lui-même<sup>112</sup>. On découvre ainsi un second sens à l'externalisme de la philosophie transcendantale : sont, certes, extérieurs au sujet les objets, mais aussi les catégories de l'entendement qui constituent ces derniers. Le Soi, substance à laquelle l'« accident » de la connaissance se rattache, porte ces concepts comme des outils qu'il emprunte à un discours déjà constitué<sup>113</sup>. Lorsque Kant soumet, dans l'Analytique transcendantale, le jugement au regard perçant de l'entendement, il soumet en vérité la pensée à la sentence de la tradition métaphysique, qui n'avait pour l'essentiel pas elle-même éprouvé la vérité de ses concepts logiques fondamentaux. En abdiquant son droit à la critique du langage d'énonciation – éminemment logique – de son propre discours, la philosophie transcendantale adopte donc une attitude passive à l'égard de la connaissance.

Ce que nous qualifions au chapitre précédent d'« indifférence kantienne », source du dédoublement de l'objet, est en dernière analyse tributaire d'un engagement métaphysique qui demeure, dans la *Critique de la raison pure*, largement inconscient. En dépit de sa critique de l'empirisme, Kant ne se défait guère, selon Hegel, du cadre épistémique posé par ses prédécesseurs. De Hume à Kant, c'est une même position de la pensée relativement à l'objectivité (*Stellung des Gedankes zur Objektivität*) qui est maintenue, celle qui pose l'*expérience* comme l'unique sol stable de la connaissance mais écarte du même coup le savoir de l'absolu<sup>114</sup>. Or,

<sup>111</sup> G. W. F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques* (trad. B. Bourgeois), t. I – La Science de la Logique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, § 24 *add.*. Ouvrage ci-après désigné « ESL ».

<sup>112</sup> Olivier Tinland. *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 58-59.

<sup>113</sup> *Phéno*, t. I, p. 52.

<sup>114</sup> ESL § 40.

comme le remarque un commentateur, « il y a [chez Hegel] une *présence du sens* qui rend aberrante l'idée même de pénombre »<sup>115</sup>. La limitation du discours transcendantal se traduit, dans la première *Critique*, par une réduction équivalente du champ de l'expérience à ce qui est donné ou appréhendé sur le mode de la sensibilité. La philosophie hégélienne, au contraire, ne se satisfait pas d'une connaissance limitée : tout jugement unilatéral vise, ultimement, son dépassement dans la totalité du savoir<sup>116</sup>. Contre l'externalisme de la pensée kantienne, la dialectique hégélienne se veut l'élément de la « révélation de la profondeur » (*die Offenbarung der Tiefe*), révélation qu'il faut ici entendre au sens de suppression<sup>117</sup> : Hegel cherche, par sa critique de Kant, à dégager un sens plus vaste de l'expérience, qui cette fois s'autoriserait de la mobilité du sujet pour porter la vérité des catégories au questionnement philosophique.

Il suffit, pour cela, d'admettre que la relation sujet-objet peut être renversée. Aux yeux d'Adorno, la pensée spéculative kantienne est déjà secrètement mue par l'idée, intolérable même pour le logicien Kant, d'une scission entre le sujet et l'objet ; c'est pourtant Hegel qui soumet explicitement cette scission à l'examen de la conscience en reconnaissant que l'appréhension du caractère subjectif d'une limite est déjà le dépassement de celle-ci<sup>118</sup>. La dialectique hégélienne n'entend pas faire violence au geste critique kantien : elle s'inscrit au contraire, selon Adorno, dans le sillage de celui-ci. Hegel, en étendant la critique aux catégories, ne brave ainsi jamais les limites de la connaissance possible. En soulevant les contradictions du formalisme kantien, en visant – pour reprendre le mot heureux d'Adorno – ce qu'il y a « à l'intérieur de la parenthèse subjective »<sup>119</sup>, Hegel entreprend malgré tout de rompre l'immanence de la subjectivité transcendantale. La mise en évidence de la tautologie kantienne nous fournit un exemple de critique de cet ordre : la conformité empirique de l'usage de la raison spéculative constitue déjà en effet une détermination objective substantielle du sujet de connaissance. Le sujet limité, c'est-à-dire déterminé par la position de l'objet, est contraint à employer un ensemble préétabli de catégories duquel il ne peut déroger. Contrairement à l'idée commune voulant que la subjectivité des catégories kantienne soit responsable du dédoublement de l'objet, Hegel montre plutôt que la

---

<sup>115</sup> Gérard Lebrun. *La patience du concept : Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972, p. 88.

<sup>116</sup> TH, p. 14.

<sup>117</sup> *Phéno.*, t. II, p. 312.

<sup>118</sup> TH, p. 14.

<sup>119</sup> SO, p. 268.

finitude du savoir découle d'une conception trop passive – parce que réceptive – de l'activité du sujet<sup>120</sup>.

La pensée dialectique est ainsi celle qui, consciente de l'unilatéralité de la limite, refuse de s'y laisser choir. Pour Hegel – et Adorno après lui –, la profondeur d'une pensée qui bute contre les obstacles objectifs à son déploiement n'est qu'un moment de la dialectique et non pas une qualité inhérente aux choses<sup>121</sup>. Avec la phénoménologie hégélienne naît l'idée que le sujet n'est pas une entité fixe, qu'« il se meut lui aussi, en vertu de la relation qui l'unit à un objet essentiellement en mouvement [...] »<sup>122</sup> L'activité subjective que commande la notion hégélienne de médiation s'engage sur un mode distinct de celui de la constitution kantienne : celui de la contention (*Anstrengung*)<sup>123</sup>. C'est d'abord, il est vrai, par un effort d'auto-réflexion sur les conditions de sa finitude que le sujet met en doute la fixité qui lui rend l'objet inaccessible. Cet acte, pourtant, en est un de négation, qui entame la finitude à partir des limites que définit l'objet. La résistance opposée par l'objet au travail catégoriel du sujet autonome de la *Critique* est en effet, chez Hegel, le bouleversement qui fait émerger ce sujet de son repos pour pénétrer le contenu des catégories. En contraste, la pureté des distinctions kantienne est, à bien des égards, trop prude : elle masque la relation intime (*Verwandtschaft*) entre la chose et la pensée qui rend possible la réflexion transgressive de la limite, réflexion qui est le contenu essentiel du système hégélien selon Adorno<sup>124</sup>.

### *1.1 Une exception à la médiation*

Adorno s'efforce, pour ainsi dire, de prendre Hegel à la lettre là même où ce dernier résorbe la radicalité de ses intuitions. L'objet cesse en effet, chez Hegel, de présenter le caractère étranger qui suscite l'effort du concept. Le dualisme du sujet et de l'objet, que Kant avait laissé largement impensé, est intégré par Hegel comme principe à la pensée elle-même. La thèse centrale de l'identité de la réalité et du concept, au principe de l'idéalisme hégélien, fait des notions abstraites d'objet et de sujet des produits de la pensée<sup>125</sup>. L'œuvre hégélienne regorge, dans cet esprit, de

---

<sup>120</sup> Jean Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, t. I, p. 140.

<sup>121</sup> DN, p. 28.

<sup>122</sup> TH, p. 110.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>125</sup> DN, p. 214.



passages qui exorcisent l'objet de son altérité ; cela est particulièrement évident, signale Adorno, dans la *Logique de l'Encyclopédie*, où il est dit que « [...] l'objet est en soi le concept, et en tant que ce dernier, comme but, est réalisé en celui-là, il n'y a là que la manifestation de son propre intérieur. L'objectivité est ainsi en quelque sorte seulement une enveloppe sous laquelle le concept se tient caché. »<sup>126</sup> L'homogénéité ainsi postulée constitue une entorse à la médiation réciproque du sujet et de l'objet, qui sont, dans la *Phénoménologie*, encore présentés comme des moments nécessairement partiels de la connaissance. Mais la dialectique idéaliste progresse vers le système au mépris des analyses particulières qui protestent, par leur caractère concret, contre l'identification de l'objet à la substance spirituelle. Pour Adorno, la grande difficulté du texte hégélien repose ainsi, au moins en partie, sur la tâche complexe qui incombe au lecteur de distinguer les moments où le mouvement dialectique s'éprouve dans son effectuation de ceux où il tourne, tel un mécanisme automatique, à vide<sup>127</sup>. Le primat abstrait de la totalité, c'est-à-dire de l'identité parfaite de la relation sujet-objet, s'instaure au moyen de « coups de force » qui jugulent le développement critique de la dialectique<sup>128</sup>. Partout où le mouvement semble excéder les limites imposées de l'idéalisme et se retourner contre l'identité interviennent des considérations autoritaires qui, brisant l'élan général, rétablissent le joug de la totalité.

Si Hegel a raison, selon Adorno, d'affirmer qu'il n'y a rien au monde qui ne soit médiatisé, on ne saurait pour autant réduire la différence qualitative qui sépare l'objet particulier du concept. La pensée, en intégrant l'opposition sujet-objet au nombre des déterminations spirituelles, néglige de maintenir distingués le particulier du concept qui le détermine. La masse de choses particulières qui reçoivent par leur médiation une détermination commune est encore différente de l'unité sans failles de l'universel qui s'y substitue en pensée<sup>129</sup>. La *prépondérance de l'objet*, rubrique par laquelle on résume souvent la pensée d'Adorno, exprime de manière polémique la nécessité qu'éprouve la médiation de se rapporter à son opposé, le moment de l'immédiateté<sup>130</sup>. L'idéalisme hégélien, qui veut pouvoir dissoudre le particulier dans une notion de particularité forcément homogène au sujet, crie ainsi trop rapidement victoire. L'impulsion dialectique de la pensée, celle-là même qui est à l'origine du mouvement de codétermination de l'objet et du sujet, émane de la différence qualitative qui subsiste en-deçà du concept. Le matérialisme critique a raison contre

<sup>126</sup> ESL § 212 *add.* ; reproduit par Adorno dans TH, p. 105.

<sup>127</sup> TH, p. 105.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>129</sup> DN, p. 212.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 210-211 ; p. 224.

cette abstraction lorsqu'il invoque, comme le fait à de nombreuses reprises Adorno, le souvenir du nominalisme qui, dès le Moyen Âge déjà, ne voyait dans le concept qu'un signe dépourvu de substance<sup>131</sup>.

Le criticisme kantien, en dépit de sa rigidité, conserve un avantage décisif sur l'idéalisme absolu de Hegel. Il retient, dans la doctrine de la chose-en-soi, quelque chose du caractère non-identique de l'objet et de la tension réelle déployée à appréhender celui-ci. La notion même d'objet, son caractère d'étrangeté, porte selon Adorno les traces des processus concrets qui ont entrepris de dominer et de s'approprier ce qui résistait à la médiation<sup>132</sup>. Il est vrai que cet écart est d'abord celui que projette sur les choses le sujet de connaissance, dont les catégories appréhendent *a priori* la matière du donné ; le sujet ne saurait pourtant appréhender autrement son objet, lui qui, nous l'avons déjà soulevé, hérite d'un ensemble déterminé de catégories. Or, c'est cet usage insuffisamment réfléchi des catégories, à commencer par celle qui oppose le sujet à l'objet, qui témoigne de la médiation objective la plus fondamentale du sujet. Le mouvement subjectif de médiation reproduit le traitement que l'objectivité réserve au non-identique. La critique de la connaissance, entamée par Kant, demeure insuffisante tant qu'elle ne se transforme pas également en une critique du réel<sup>133</sup>.

C'est certainement en raison de cet oubli qu'Adorno écrit, dans la première de ses *Trois études sur Hegel*, que Hegel se limite à « serr[er] de très près le mystère que recèle l'aperception synthétique et qui élève celle-ci au-dessus de la pure et simple hypostase arbitraire du concept »<sup>134</sup>. « [H]éritage de la raison pratique kantienne »<sup>135</sup>, l'activité de l'esprit est poussée par Hegel à l'hyperbole, de telle sorte qu'elle élimine la résistance de l'objet : l'esprit n'est plus seulement constitutif, mais se conçoit comme le producteur de son objet, c'est-à-dire de la réalité elle-même. L'emprise du primat du Tout sur le système et l'enflament du sujet qui en résulte occupent ainsi ensemble une fonction idéologique d'occultation des indices qui permettent d'entrevoir les médiations objectives du mouvement de la pensée. Pour Adorno cependant, l'attribution à l'Esprit d'un pouvoir d'engendrer une réalité à son image correspond paradoxalement à la promotion de la notion de *travail social* – véritable mystère de l'activité spirituelle<sup>136</sup> – au rang de paradigme du

<sup>131</sup> Theodor W. Adorno. *An Introduction to Dialectics* (trad. N. Walker), Cambridge/Malden, Polity, 2017, p. 205.

<sup>132</sup> DN, p. 215.

<sup>133</sup> TH, p. 88.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 26.

système. De l'activité spéculative jusqu'à la dissolution idéologique du dispositif sujet-objet dans la pensée, le mouvement dialectique reproduit dans la sphère de l'esprit le processus concret général de génération des formes sociales. Le « travail du négatif », expression célèbre de la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, ne serait donc pas une simple métaphore, mais décrirait le contenu effectif, l'effort qui sous-tend l'esprit.

Comment imprimer cette analyse critique à la médiation héritée de Hegel ? Car, à s'en tenir à la lettre du texte hégélien, « rien [...] ne permet de conclure que Hegel accorderait une centralité psychique, éthique, sociale ou politique au travail, si du moins on entend l'idée de centralité du travail en un sens rigoureux [...] »<sup>137</sup>. Si Hegel peut, à juste titre, être considéré comme le premier philosophe du travail<sup>138</sup>, c'est-à-dire le premier à reconnaître dans le travail une modalité essentielle du rapport entre l'humain et son monde, le rôle paradigmatique de cette notion ne saurait, pour les raisons que nous venons de voir, être étendu à l'ensemble du système. La preuve d'un rapport plus essentiel que la contingence de l'analogie entre travail et philosophie reste donc à faire. Il faut, pour la produire, faire un pas au-delà de Hegel et jeter un regard vers l'arrière pour contempler le chemin parcouru.

## 2. L'inflexion matérialiste de la médiation

### 2.1 *Le concept de travail*

Selon Adorno, c'est Marx qui décèle le premier le caractère central du concept de travail chez Hegel. Il cite, dans ses *Trois études sur Hegel*, ce passage des *Manuscrits économique-politiques de 1844* :

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur – consiste [...] en ceci qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif véritable parce que réel comme le résultat de son *propre travail*.<sup>139</sup> »

Outre le caractère processuel commun aux deux notions ici en jeu – l'activité spirituelle ainsi que le travail –, aucun point de contact n'apparaît de prime abord évident à la lecture de ce court extrait.

<sup>137</sup> Emmanuel Renault. « Hegel et le paradigme du travail » dans *Revue internationale de philosophie*, 2016/4, n° 278, p. 487.

<sup>138</sup> Andreas Arndt. *Die Arbeit der Philosophie*, Berlin, Parerga Verlag, 2003, p. 25.

<sup>139</sup> Citation rapportée par Adorno dans TH, p. 26 ; pour une traduction française contemporaine du passage, voir Karl Marx. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Textes et commentaires », 2007, p. 162. Édition citée ci-après « M 1844 »

Il faut, afin de déterminer quelles caractéristiques du travail rendent un tel rapprochement possible, pousser encore la lecture du texte-source indiqué par les *Trois études*. On lit ainsi, dans le segment dont Adorno a choisi de soulager la citation ci-haut, que « Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation<sup>140</sup> ». Pour Marx, lecteur et critique de Hegel, le travail offre le lieu de la rencontre possible entre l'intérieur et l'extérieur, entre la conscience néantisante et son objet, qu'elle perçoit comme un être étranger. Médiation essentielle, il détermine le rapport que l'être humain entretient à soi et à l'objectivation de soi, puis à l'extériorité dans laquelle cette objectivation est accueillie. Car l'humain ne se meut pas sans contraintes dans le monde posé face à lui ; l'activité productrice, en même temps qu'elle détermine l'objectivité, est en retour elle-même limitée mais rendue possible par son opposé. Adorno le souligne d'ailleurs dans les *Trois études* : « [...] le travail se rapporte nécessairement à ce qu'il n'est pas : la nature.<sup>141</sup> » L'effort humain déployé vers l'extérieur que représente le travail cherche à apprivoiser la nature, à l'aménager jusqu'à se l'approprier.

La philosophie hégélienne donne de la notion de travail une définition qui recouvre à vrai dire déjà largement le sens qu'en donne Marx dans ses *Manuscrits de 1844*. Le § 196 des *Principes de la philosophie du droit* décrit, par exemple, le travail comme « la médiation [qui consiste] à disposer et à se procurer les moyens appropriés aux besoins *particularisés*<sup>142</sup> » par le truchement, notamment, de la modification des ressources livrées par la nature. L'analyse du complexe « système des besoins », dans lequel Hegel inscrit l'activité productrice, décrit ainsi un processus de génération et de satisfaction des besoins qui, de son commencement jusqu'à son terme, porte la marque du *faire* humain. L'humain, comme le constate alors Hegel, n'a pas d'accès immédiat au matériau naturel. Son besoin ne trouve pas sa satisfaction à même la nature, mais « se rapporte principalement à des productions *humaines* et [...] ce sont de tels efforts qu'il consomme<sup>143</sup> ».

Comment Hegel parvient-il à réconcilier l'idée d'une séparation initiale, qui appelle la médiation entre l'humain et la nature, avec celle d'une transformation de l'immédiateté naturelle en objectivité humaine ? Le chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, dont la dialectique

---

<sup>140</sup> M 1844, p. 162.

<sup>141</sup> TH, p. 31.

<sup>142</sup> G. W. F. *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1998, § 196. Ouvrage ci-après désigné « PPD »

<sup>143</sup> PPD, § 196.

maîtrise-servitude constitue certainement l'un des passages les plus commentés de l'œuvre hégélienne, fournit sur cette question de précieuses explications. Hegel y noue, dans un même mouvement dialectique, l'expression primitive de la tentative humaine de s'emparer du monde à l'affirmation libératrice de la maîtrise de l'objectivité. La nécessité du travail émerge de l'expérience essentielle de l'inadéquation des besoins humains et du moyen abstrait de leur satisfaction, à savoir la nature vivante. L'être humain prend conscience de l'indépendance de cette vie organique, sans laquelle pourtant il ne peut exister, par la résistance que celle-ci oppose à son élan. Le *désir*, forme générale de la négativité médiatisante du travail, s'affirme dans un premier temps face à cette nature comme le pouvoir de consommer l'objet naturel. Celui-ci se trouve nié par le désir pour assouvir l'appétit et combler les besoins de la conscience humaine. La consommation effrénée du désir n'a pourtant jamais fini de s'approprier son objet : elle se renouvelle et trouve toujours un nouvel objet particulier sur lequel exercer sa puissance négative. Dans ce rapport, la nature se manifeste comme indépendante, capable de surmonter à chaque fois l'épreuve lancée par le désir, alors que ce dernier éprouve douloureusement la nécessité de son rattachement à son autre.

Le travail, en contraste de cet appétit destructeur, « est un désir réfréné, disparition retardée<sup>144</sup> ». Il confère à la négativité du rapport subjectif à l'objet la subsistance que le désir anéantissait invariablement. Plutôt que de consommer la chose, le travail lui imprime sa propre forme et la rend semblable à l'être humain. Au gré du déploiement de son activité vitale, le travailleur apprend à contempler dans l'objectivité extérieure son portrait. Il transforme l'indépendance de la nature, du matériau naturel en support de sa propre forme, qui acquiert par là un sens objectif. Ce « former » (*das Bilden*) du travail réalise ainsi l'abolition de l'altérité de la nature que s'assignait comme tâche le désir, mais procure de surcroît à l'être humain l'assurance que l'objectivité continuera d'œuvrer à sa subsistance. Les objets qui peuplent le monde et grâce auxquels l'être humain satisfait ses besoins ont pour qualité principale d'être le produit du travail conscient. Ils portent les marques d'un savoir-faire propre à l'être humain et attestent de ce que ce dernier s'est élevé au-delà de son état premier de dépendance à l'égard de la nature. À ce premier sens du « former », qui concerne essentiellement l'objectivité, s'ajoute également un second sens qui cette fois touche plutôt la constitution de l'individu. Si c'est d'abord par peur que l'humain

---

<sup>144</sup> Phéno, t. I, p. 165.

s'attache à la modification de la nature, l'institution de cette activité devient en quelque sorte pour lui une *seconde nature*. Le travail est la source de la discipline et de l'habileté technique du travailleur, ainsi que d'une foule d'autres aptitudes pratiques et théoriques favorables à l'édification de l'individu<sup>145</sup>. Par l'activité formatrice du travail, l'être humain se révèle alors être lui-même le matériau de sa propre activité, qui s'engendre elle-même dans ce dispositif réflexif.

## 2.2 Le « *Bilden* » de l'activité de l'esprit

C'est dans la mesure où la pensée hégélienne comprend la philosophie comme un *faire*, une activité de l'esprit qu'elle peut être d'abord, selon le jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, assimilée à une forme de travail<sup>146</sup>. Le point de vue surplombant qu'adopte Hegel sur l'histoire de la philosophie lui permet d'en appréhender l'essence générale et de produire le concept de celle-ci. À partir du matériau disponible, c'est-à-dire de ce que la philosophie se donne pour être à travers ses manifestations historiques, l'œuvre hégélienne effectue le redoublement de la pensée sur elle-même, exhibant alors le mouvement général de celle-ci comme un agir producteur. De même que, nous le présentions à l'instant, l'être humain accomplit par le travail une dimension essentielle de son existence – celle de son devenir comme « autoengendrement » –, la pensée s'extériorise chaque fois qu'elle s'efforce de concevoir nouvellement quelque chose. L'effort théorique du philosophe, ce que ce dernier *fait* effectivement, correspond à la mise en œuvre – le plus souvent inconsciente – d'une position théorique concernant l'être même de la philosophie<sup>147</sup>. La philosophie hégélienne, parce qu'elle exhume l'engagement théorique à l'origine du penser, parvient à raccorder dans un même élan la position initiale de la pensée à sa figure extériorisée où elle s'élabore elle-même. Partant, toute doctrine philosophique est donc, face à la « philosophie de la philosophie » hégélienne, nécessairement partielle. La *Phénoménologie de l'esprit* consigne, telles des scènes d'une pièce de théâtre qui avance vers sa résolution, ces moments de philosophie particulière et les intègre au déploiement du concept absolu. Sa trame se présente, ainsi que Hegel l'annonce dans la Préface, comme un « long chemin » pénible que l'Esprit a à parcourir, depuis une conscience immédiate où la substance spirituelle ne se saisit pas encore comme activité

<sup>145</sup> PPD § 197.

<sup>146</sup> M 1844 p. 163.

<sup>147</sup> Cf. note n°241 du traducteur F. Fischbach dans M 1844, p. 221.

jusqu'au savoir absolu, dans lequel l'Esprit, identique à lui-même, se reconnaît pleinement œuvre de son propre agir<sup>148</sup>.

Le caractère absolu de la science hégélienne, qui aux yeux de Marx n'est pas usurpé, repose en fin de compte sur l'identification d'une pratique de la philosophie ainsi que sur la poursuite de cette œuvre. Le travail fait alors office de modèle méthodologique, car il présente la figure d'une activité qui constitue pour soi-même un *objet*. Adorno suit sur cette question de près l'avis général marxien. Dans ses *Trois études*, il invoque pour preuve supplémentaire de la détermination essentielle de l'activité de l'Esprit comme travail le passage suivant du chapitre VII de la *Phénoménologie* :

« L'esprit se manifeste donc ici comme l'*Artisan*, et son opération par laquelle il se produit soi-même comme objet, sans pourtant avoir encore recueilli la pensée de soi-même, est un genre de travail instinctif, comme celui des abeilles qui fabriquent leurs alvéoles.<sup>149</sup> »

Citation pour le moins surprenante, qui donne du travail spirituel un portrait tout autre que celui que nous avons tenté de brosser dans la section précédente. En insistant sur l'absence de pensée de l'activité ou encore sur son instinctivité, le texte semble s'écarter de la conception hégélienne de l'être de la philosophie comme « science *extériorisée se pensant*<sup>150</sup> ». Marx, dans un passage célèbre du *Capital*, ne dit-il pas après tout que « ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche<sup>151</sup> » ? Il faut cependant chercher l'intérêt du recours à la doctrine de l'Artisan moins dans la qualité du travail qu'elle expose que dans la tâche esquissée par cette irréflexion.

L'Artisan, figure ultime de la section consacrée à la religion naturelle, succède phénoménologiquement aux expressions de la vie religieuse antique qui cherchaient dans des formes naturelles, animale ou végétale, l'objet de leur vénération. Ces divinités naturelles, dont la forme finie tente vainement de contenir l'Absolu, réclament chacune pour elle-même la dignité de divinité unique ; les peuples dispersés, qui portent tous la prétention à l'Absolu de leur propre divinité, se livrent une lutte incessante pour la reconnaissance de leur supériorité. L'émergence de

<sup>148</sup> *Phéno.*, t. I, p. 25.

<sup>149</sup> Citation rapportée par Adorno dans TH, p. 33 ; on trouvera le texte-source dans *Phéno.*, t. II, p. 218.

<sup>150</sup> M 1844, p. 163.

<sup>151</sup> Karl Marx. *Le Capital : Livre I, Sections I à IV* (trad. J. Roy), Paris, Flammarion, coll. « Champs classiques », 1985, p. 204. Ouvrage ci-après désigné « *Capital* ».

l'esprit religieux artisan, au contraire, représente le premier effort de l'esprit de se doter d'un contenu religieux qui soit le produit de son propre travail<sup>152</sup>. Hegel voit dans la construction des pyramides et des obélisques de la religion antique égyptienne l'œuvre positive d'une humanité unifiée dont l'intériorité jaillit pour se mêler aux figures naturelles<sup>153</sup>. L'œuvre en question porte toutes les marques de l'investissement de l'intelligence, laquelle y préfère à la courbe naturelle la droite rigoureuse que lui donne l'entendement<sup>154</sup>. Ce culte, trop inconscient, ne sait pas qu'il érige des monuments à sa propre grandeur. Il en demeure au stade du fétiche, à la cristallisation de l'activité dans l'objet du travail spirituel, qui n'a pas encore été rapporté au Soi de l'Artisan. L'œuvre religieuse se tient ainsi, face à la puissance de l'esprit artisan, comme le « hiéroglyphe » d'une chose plus essentielle, soit de la pensée<sup>155</sup>.

C'est un apprentissage similaire qu'il faut tirer de la dialectique de l'entendement exposée par Hegel dans la *Phénoménologie*. La pensée, à l'issue du chapitre « Force et entendement », s'attribue l'origine du mouvement qu'elle situait auparavant dans son autre, faisant de ce dernier une condition du processus d'appropriation à soi de son identité. Ce renversement s'opère à la faveur de la relève de l'entendement par une « forme supérieure de pensée », à savoir la pensée spéculative de la raison. Ce schéma, qui voit l'objet de l'entendement s'évanouir dans ses oppositions puis être ressaisit par la pensée spéculative, délimite le cercle que décrit le procès dialectique d'affirmation et de constitution de la connaissance *en général*<sup>156</sup>. Le spéculatif, moment final du processus placé sous le signe du positif, correspond à la réinstauration de l'unité en vertu de laquelle l'entendement pratiquait ses distinctions. Cette tâche, la pensée spéculative ne peut pourtant espérer l'effectuer seule : Hegel, refusant de disjoindre aussi sèchement que ne le faisait Kant les facultés d'entendement (*Verstand*) et de raison (*Vernunft*), présente celles-ci comme deux aspects distincts mais nécessaires d'une *même* activité de la pensée<sup>157</sup>.

Or, cette activité théorique de la pensée, dans ses aspects particuliers comme dans sa généralité, peut être décrite en des termes homogènes à la caractérisation du travail que nous

---

<sup>152</sup> TH p. 33.

<sup>153</sup> *Phéno.*, t. II, p. 220.

<sup>154</sup> Alexis Philonenko. *Commentaire de la Phénoménologie de Hegel : De la certitude sensible au savoir absolu*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, p. 259.

<sup>155</sup> *Phéno.*, t. II, p. 220.

<sup>156</sup> ESL § 79.

<sup>157</sup> Stephen Houlgate. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006, p. 63.



donnions plus haut<sup>158</sup>. Du mouvement général, l'addition au § 443 de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* précise par exemple qu'il correspond à « cette activité moyennant laquelle l'objet apparemment étranger reçoit, à la place de la figure de quelque chose de donné, d'isolé en sa singularité et de contingent, la forme de quelque chose de rappelé en soi, de subjectif, de nécessaire, d'universel et de rationnel<sup>159</sup> ». Nous avons, en nous appuyant sur Marx, mis l'accent sur l'autoengendrement qui résulte du dépassement par le travail de l'opposition enlisée entre le sujet du travail et la nature. L'activité de l'esprit poursuit un but tout à fait similaire qui consiste à s'approprier « l'objet apparemment étranger » par l'entremise d'un travail de mise en forme de cet autre.

Notons ici d'ailleurs le rôle tout particulier attribué à cet autre : il retient le sens du matériau, pôle passif du rapport de travail qui sert de véhicule à l'objectivité de la forme subjective. Ce matériau étranger fait, dans le procès de la connaissance, l'objet d'opérations différentes qui contribuent à son intériorisation. Kant avait déjà identifié l'activité synthétique de l'entendement comme une étape cruciale de ce processus. Hegel, dont la critique de l'entendement consiste en une réorientation de celui-ci plutôt qu'en son renvoi définitif, rappelle à son tour dans la Préface à la *Phénoménologie* que « [l']activité de diviser est la force et le travail de l'*entendement*, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue »<sup>160</sup>. L'entendement, dans le sens productif que lui donne Hegel, représente effectivement le stade clé de transformation du contenu empirique en contenu rationnel. C'est à lui qu'incombe la tâche de rompre l'unité immédiate de l'intuition par l'analyse, c'est-à-dire d'assimiler le sensible à l'intelligible, pour ensuite en subsumer le contenu sous des catégories. Une fois ce matériau intelligible constitué, la pensée spéculative s'empare de celui-ci pour en faire une détermination de l'indépendance de l'esprit lui-même. L'activité de spéculation est, dans la *Phénoménologie*, tantôt un « travail du négatif », caractérisé par « le sérieux, la douleur, la patience<sup>161</sup> », tantôt le « dur travail » que le Soi applique à son essence, au « contenu qui lui est étranger de sa conscience<sup>162</sup> ». Elle souffre de la distance qui subsiste entre les pensées figées de l'entendement et elle-même, et tâche de s'immerger dans le mouvement de la contradiction qui les tire de

---

<sup>158</sup> Nous sommes redevables, en ce qui concerne la caractérisation de l'activité de l'esprit théorique comme travail, des remarques pénétrantes qu'offre Emmanuel Renault dans son article « Hegel et le paradigme du travail », p. 477-482.

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques* (trad. B. Bourgeois), t. III – Philosophie de l'esprit, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, § 443 *add.*

<sup>160</sup> *Phéno.*, t. I, p. 29.

<sup>161</sup> *Ibid.*, t. I, p. 18.

<sup>162</sup> *Ibid.*, t. II, p. 306.

l'opposition abstraite. Le travail de la pensée spéculative est acte de se conformer à la science et à ses critères pour en identifier la substance spirituelle et ainsi l'intégrer au savoir, point de vue supérieur de l'esprit sur les choses.

Le rapprochement entre les deux figures, celle de l'Artisan ainsi que celle de l'Entendement, n'est donc pas fortuit. L'ébranlement de la fixité du sujet de la pensée d'entendement ainsi que l'extériorisation inconsciente de l'Esprit artisan dans son ouvrage sont les conséquences de la transcendance du travail – une notion de transcendance qu'il faut bien entendu, compte tenu du cadre depuis lequel nous opérons ici, relativiser. Le processus d'appropriation d'un contenu en apparence étranger, dont l'entendement est l'un des actes phénoménologiques, est reconduite une nouvelle fois au terme du chapitre consacré à la religion naturelle. Dans la doctrine de l'Artisan, c'est la séparation entre l'activité abstraite de l'esprit et son œuvre qui fait figure d'altérité à abolir :

La séparation dont part l'esprit qui travaille, celle de l'*être-en-soi* qui devient le matériau travaillé par lui – et de l'*être-pour-soi* qui constitue *le côté* de la conscience de soi au travail, lui est devenu objective dans son œuvre. Son effort ultérieur doit tendre à supprimer cette séparation de l'âme et du corps, à revêtir cette âme et à lui donner figure en elle-même, mais à animer ce corps<sup>163</sup>.

Le travail de l'artisan est inconscient au même titre que le former (*Bilden*) de la conscience servile : il s'applique aux deux termes opposés de la relation, c'est-à-dire autant à l'œuvre qu'il s'emploie à modeler à l'image de l'esprit qu'à l'artisan, qui élabore par là un contenu religieux qu'il reconnaîtra bientôt comme sien. À la différence toutefois de l'opération concertée de l'entendement et de la spéculation, la suppression de « cette séparation de l'âme et du corps » émerge dans la figure de l'artisan comme produit non plus simplement de l'activité théorique de l'esprit, mais bien du travail effectif humain. Le travail de l'artisan engage ce dernier bien au-delà de l'opération immédiate à laquelle il procède. L'artisan met, pour ainsi dire, la *main à la pâte*, s'efforçant de reproduire dans un matériau légué par l'histoire de l'esprit religieux la figure de l'humanité qui y demeure pourtant lestée des formes étrangères de l'animalité<sup>164</sup>.

Il est significatif pour Adorno que Hegel, dans un passage si rapproché de la résolution du savoir dans l'Absolu, intègre la forme religieuse du travail humain au nombre des déterminations

---

<sup>163</sup> *Phéno.*, t. II, p. 219.

<sup>164</sup> G. W. F. Hegel. *Esthétique* (trad. C. Bénard), Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », t. I, 2017, p. 468.

essentielles de l'esprit absolu<sup>165</sup>. Non pas que la figure de l'artisan soit le point de jonction définitif du travail et de la pensée – la dialectique maîtrise-servitude accompli à cet égard des progrès plus manifestes –, mais elle expose néanmoins avec force la fonction paradigmatique du modèle du travail dans la tension du projet hégélien à l'identité. En un mot, l'activité du travail est la condition de possibilité du retour à soi : c'est parce que le travail spirituel est déjà à l'œuvre depuis les balbutiements de la conscience qu'il est susceptible de faire l'objet d'un acte d'identification par l'esprit. Celui-ci doit ainsi répéter cet acte d'appropriation de manière à supprimer l'impression de profondeur – ou, comme le dit Marx, de manière à achever « la suppression de l'objectivité<sup>166</sup> ».

### 2.3 Une réalisation de soi abstraite

Notre problème demeure, en dépit des observations que nous venons de présenter, sensiblement le même qu'en début de section : les associations que nous avons tissées ne suffisent pas à justifier la fonction centrale qu'Adorno assigne au travail social. L'identification de similitudes entre deux notions – ici : l'activité de l'esprit et le travail vivant – ne permet pas de quitter la sphère de l'analogie, similitudes que du reste l'idéalisme hégélien ne renierait pas. Seulement, nous cherchons par une telle étude le point de basculement où la critique idéaliste de la raison se mue en critique *matérialiste* du réel. C'est ici que le dépassement de l'hégélianisme, dont la nécessité a été posée plus haut, doit prendre son sens. Cet élément polémique est contenu dans les *Manuscrits de 1844*, auxquels nous avons brièvement eu recours pour mettre en relief la notion hégéliano-marxiste de travail. La caractérisation marxienne de l'activité de l'esprit hégélien comme « faire » est solidaire d'une critique de l'irréalité de la pensée idéaliste. Marx, en effet, estime que « le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse est le travail *spirituel abstrait* <sup>167</sup> ». L'élément de l'abstraction est dès lors le liant qui, après coup, vient donner sa vérité à la philosophie hégélienne.

La prégnance du motif de la révélation de la profondeur révélerait selon Marx le vrai « scandale » de la philosophie hégélienne, à savoir le caractère objectif de l'objet lui-même<sup>168</sup>. Le « long chemin » vers l'absolu est une route cahoteuse : il est parsemé d'embûches, de résistances objectives qui gênent l'essence purement active de l'esprit hégélien. Pourtant, la subsistance, au terme de ce déploiement, d'une objectivité irréductible à l'esprit opposerait un démenti certain à

---

<sup>165</sup> TH, p. 33.

<sup>166</sup> M 1844, p. 163.

<sup>167</sup> M 1844, p. 163.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 168.

la transparence sur laquelle repose l'identité du système hégélien. C'est pourquoi, avance Marx, Hegel désamorce d'emblée la charge négative de l'objectivité. La conscience hégélienne présume de l'homogénéité de l'objet à l'élément spirituel. Elle s'imagine immédiatement égale à elle-même dans un élément qu'elle présente comme son autre. Marx affirme ainsi que la conscience hégélienne « sait maintenant la nullité de l'objet, c'est-à-dire le fait que l'objet ne soit pas différent d'elle [...] »<sup>169</sup>. Ce que l'esprit appréhende comme objet n'est que l'apparence de l'extériorité, c'est-à-dire une auto-extériorisation que l'esprit sait par avance identique à lui-même. L'activité de l'esprit, le travail hégélien du concept opère dès lors comme la confirmation de l'identité spirituelle du sujet et de l'objet.

Confirmation de l'identité, ou plutôt de la non-objectivité de l'esprit : celui-ci ne peut, compte tenu de la circularité dont il dépend, revendiquer comme comportement objectif que le seul acte du savoir<sup>170</sup>. Le mouvement décrit par le savoir est celui d'une pensée qui s'oppose à elle-même et, inentravée, se retrouve dans l'identité. Cette restriction de l'objectivité de l'esprit a, en retour, une conséquence sur le pôle opposé, l'objectivité cette fois réelle. Le geste décisif de suppression dialectique, émoussé par son caractère abstrait, se trouve à justifier le monde donné ainsi que toutes les contradictions qu'il recèle. Puisque l'objet de la pensée n'est guère différent de l'identité, la conscience-de-soi, au terme de son processus, sanctionne le monde tel que celui-ci s'est présenté, d'abord sous le masque de l'extériorité, à lui. La vie est effectivement contraire à la conscience-de-soi, qui se retrouve paradoxalement *chez soi* dans ce qui est différent d'elle. Par cette confirmation de la rationalité de l'irrationnel, l'effectivité hégélienne demeure, en un sens, une idéalité. La suppression comme relèvement est toujours uniquement une suppression *en pensée*<sup>171</sup>. Ce qui est supprimé n'est pas l'être réel, celui de la propriété privée par exemple, mais sa figure philosophique, rapportée à son principe d'identité.

La réalisation de soi de l'esprit hégélien, entendue comme activité d'extériorisation et d'appropriation de l'objectivité, est tributaire d'une abstraction qui tire son origine du processus social du travail. Cette thèse, qui n'est que le corollaire du rapport intime qu'Adorno trace dans les *Trois études* entre le « mystère de l'aperception synthétique » et le travail, est le point névralgique de l'argument adornien, car elle qualifie l'entièreté de la pensée hégélienne. Si la

---

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> M 1844, p. 171.

possibilité de l'identification des deux termes en vertu du caractère formateur du travail pouvait encore être limitée à certaines régions circonscrites du système, l'abstraction se présente comme le trait essentiel de toute pensée qui, à l'instar de l'hégélianisme, se veut active, laborieuse mais bute sur une objectivité qu'elle pensait avoir assimilée.

Cette concession d'une pensée qui aurait son modèle dans l'objectivité sociale rencontre des objections notables. Le commentateur J. M. Bernstein résume l'essence du problème ainsi :

Si l'on opte pour la thèse la plus forte, à savoir que le travail est l'archétype ou l'origine de la pensée synthétique, alors elle est fautive. Le travail ne pourrait pas travailler sans concevoir l'objet comme une matière à former ; à l'inverse, la conception des choses est un travail d'abstraction réalisé par l'activité conceptuelle<sup>172</sup>.

La question générale posée dans ces lignes est celle de la nature du rapport entre la pensée et la société dans laquelle celle-ci évolue. Nous avons désormais de bonnes raisons de croire que la réponse hégélienne, dans la droite ligne du problème de constitution de l'objectivité énoncé par Kant, compterait l'esprit au nombre des constituants transcendants. C'est ainsi l'esprit qui, en dernière analyse, fournit ses conditions de possibilité à l'objet empirique que représente la société<sup>173</sup>. Adorno prend quant à lui le contrepied de Hegel en renversant les termes : non seulement l'esprit – ou encore l'aperception synthétique – est le reflet spirituel d'un processus social de travail, mais « [il] revient précisément à la société ce que Hegel réserve à l'esprit, opposé à tous les moments isolés et particuliers de l'empirie »<sup>174</sup>.

Cette dernière affirmation appelle quelques remarques d'ordre historiographique. En dépit de sa forte coloration marxiste, il s'avère difficile de faire remonter l'origine explicite de ce renversement jusqu'à Marx. L'objectif d'Adorno, faut-il le souligner, consiste moins à dégager les orientations d'un programme d'action politique qu'à ménager le pouvoir critique de la faculté individuelle de connaître. Marx n'est, bien sûr, pas tout à fait étranger à cette dernière réflexion : l'important chapitre du *Capital* sur le fétichisme de la marchandise place ces rapports entre formes de conscience et processus sociaux au cœur de ses préoccupations. Toujours est-il qu'on ne trouve, dans les travaux de Marx, ni défense, ni justification de la notion de validité propre à la

---

<sup>172</sup> Jay M. Bernstein « Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel » dans *Cambridge Companion to Adorno* (Éd. Tom Huhn), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 41. Traduction libre.

<sup>173</sup> TH, p. 27.

<sup>174</sup> TH, p. 28.

connaissance. Le rapport unilatéral de détermination qu'établit Marx entre infrastructure et superstructure maintient la connaissance au rang d'« antithèse abstraite de la pratique »<sup>175</sup> et, à ce titre, la prive d'une incidence réelle sur les structures sociales sous-jacentes.

L'indice de cette indépendance réclamée pour la théorie, Adorno la trouve plutôt dans les travaux de l'un de ses propres contemporains, le théoricien marxiste Alfred Sohn-Rethel (1899-1990). Adorno entretenait une grande admiration pour Sohn-Rethel, qui de tous les penseurs marxistes était à son avis celui qui avait poussé le plus loin la formulation matérialiste du problème de la connaissance<sup>176</sup>. Dans un contexte intellectuel marqué par la querelle du psychologisme, la pensée de Sohn-Rethel fait figure, aux yeux d'Adorno, de troisième voie entre l'antipsychologisme virulent de Husserl et le réductionnisme néo-kantien<sup>177</sup>. Sohn-Rethel refuse, entre autres, de dissoudre le problème de la validité (*Geltung*) de la connaissance dans celui de sa genèse (*Genesis*) afin de faire droit à la prétention à la vérité de la théorie. La théorie matérialiste de la connaissance ne peut, selon Sohn-Rethel, espérer desserrer l'emprise exercée par l'idéalisme « que si elle parvient à remplacer la “ déduction ” telle qu'elle est définie dans l'analytique kantienne »<sup>178</sup>. La critique du contenu ne suffit donc pas : il faut de surcroît opposer à l'idéalisme une *forme* alternative de connaissance.

Pour contourner l'écueil du réductionnisme sociologique, Sohn-Rethel introduit la notion d'abstraction réelle (*Realabstraktion*), qu'il déclare tirer de l'œuvre de Marx lui-même<sup>179</sup>. Bien que la notion n'y soit jamais explicitement évoquée, les chapitres du *Capital* consacrés à l'analyse de la marchandise reconnaissent aux processus sociaux une force abstractive concrète. Marx, explique Sohn-Rethel, s'emploie dans ces pages à décrire des objets, c'est-à-dire des phénomènes sensibles, qui manifestent les caractéristiques des substances spirituelles (atemporalité, universalité, invariabilité, etc.) et qui attestent ainsi de la capacité des processus historiques à produire cela même que la théorie traditionnelle met au compte de la seule pensée. C'est le cas, bien entendu, de la marchandise, mais aussi de la monnaie, dont l'apparition au VII<sup>e</sup> siècle avant

<sup>175</sup> Theodor W. Adorno et Alfred Sohn-Rethel. « 2. Sohn-Rethel an Adorno: Paris, 4.11., bis Nottingham, 12.11.1936 » dans *Briefwechsel: 1936-1969* (éd. C. Gödde), München, Edition Text + Kritik, coll. « Dialektische Studien », 1991, p. 32.

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> Agnès Grivaux. « Le débat entre Adorno et Sohn-Rethel : Le rôle de la controverse du psychologisme » dans *Recherches germaniques*, 2020, Hors-série no. 15, p. 36.

<sup>178</sup> Alfred Sohn-Rethel. « Travail intellectuel et travail manuel : Essai d'une théorie matérialiste » dans *La pensée-marchandise* (trad. G. Briche et L. Mercier), Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, coll. « Altérations », 2010, 150 p. 118.

<sup>179</sup> Alfred Sohn-Rethel. « Travail intellectuel et travail manuel : Essai d'une théorie matérialiste », p. 118.

notre ère en Ionie coïnciderait, avance Sohn-Rethel, avec la naissance de la pensée grecque<sup>180</sup>. Dans les deux cas, il semble que ces « abstractions réelles » cristallisent un caractère commun à une classe d'objets, comme si, pour reprendre une formule tardive d'Adorno, il y avait effectivement un concept implicitement à l'œuvre dans la société<sup>181</sup>. Pour Sohn-Rethel, la valeur de la découverte marxienne pour la théorie de la connaissance est cruciale : elle fait converger la validité et l'effectivité de la théorie en montrant que la forme de la connaissance et la structure de l'objet réel à laquelle cette forme se réfère sont, en dernière analyse, constitués par un même rapport d'abstraction d'origine sociale<sup>182</sup>. De l'abstraction réelle jaillit ainsi une abstraction idéelle, faculté de réflexion qui en vertu de son origine matérielle se trouve à même de saisir les processus sociaux qui la déterminent.

Pour autant, le parallélisme des deux types de processus abstraits mis en évidence par Sohn-Rethel et son potentiel théorique, voire pratique demeurent largement inconnus. Les individus sont le plus souvent les instruments inconscients d'une force qui s'exerce à travers eux ; comme l'écrit Sohn-Rethel, « [ils] ne le savent pas ; mais ils le font. Cela se passe derrière leur dos »<sup>183</sup>. C'est cette inconscience qui est à l'origine de la confusion hégélienne qui prête à l'esprit les attributs de la société. Nous l'avons vu, Hegel entretient l'illusion que l'acte d'appropriation conceptuelle de la réalité posé par l'esprit correspond à la production de cette même réalité. Il confond ainsi mouvement des catégories, c'est-à-dire le travail spirituel du concept, et dynamiques socio-historiques, qui façonnent le monde. La difficulté à laquelle Hegel succombe de cette manière tient précisément à ce que Sohn-Rethel, dans une lettre de 1936 adressée à Adorno, identifie comme étant la « dissimulation (*Verdeckung*) » constitutive de la question de la vérité : les conditions sociales d'émergence de la faculté cognitive d'abstraction chez les sujets individuels, et de ce fait du problème historique de l'adéquation entre l'objet et le sujet, sont les mêmes que celles qui nient abstraitement le rôle essentiel du rapport d'exploitation et de la réalité pratique humaine dans le procès de constitution de la connaissance<sup>184</sup>. L'idéalisme prend ainsi pied sur cette séparation claire des sphères matérielle et spirituelle de l'existence pour « transfigurer en en-soi l'activité générale qui absorbe les acteurs singuliers, en faisant abstraction d'eux »<sup>185</sup>.

<sup>180</sup> Theodor W. Adorno et Alfred Sohn-Rethel. « 2. Sohn-Rethel an Adorno : Paris, 4.11., bis Nottingham, 12.11.1936 », p. 24.

<sup>181</sup> Theodor W. Adorno. *Introduction to Sociology* (trad. E. Jephcott), Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 32.

<sup>182</sup> Theodor W. Adorno et Alfred Sohn-Rethel. « 2. Sohn-Rethel an Adorno : Paris, 4.11., bis Nottingham, 12.11.1936 », p. 25.

<sup>183</sup> Alfred Sohn-Rethel. « Travail intellectuel et travail manuel : Essai d'une théorie matérialiste », p. 119.

<sup>184</sup> Theodor W. Adorno et Alfred Sohn-Rethel. « 2. Sohn-Rethel an Adorno : Paris, 4.11., bis Nottingham, 12.11.1936 », p. 25.

<sup>185</sup> DN, p 243.

Qu'est-ce qui, au sein de cette réalité pratique, constitue précisément l'origine de l'abstraction ? Sohn-Rethel, sur cette question, s'écarte de la réponse marxiste traditionnelle qui consiste à faire remonter la forme-marchandise à l'abstraction de l'activité productrice elle-même. Il préfère quant à lui situer cette origine dans l'échange marchand, au moment même où l'objet produit est dérobé à sa valeur originale d'usage et réduit à l'état de marchandise, c'est-à-dire d'équivalence<sup>186</sup>. Cette position marque pourtant une régression par rapport à l'intention initiale de Marx. En exonérant la sphère de la production, Sohn-Rethel se trouve à soustraire l'activité productrice à l'influence des processus sociaux et, partant, à fétichiser le travail. Or, Adorno cherche précisément à se garder de ce genre d'hypostase du principe productif, qui reconduit l'illusion idéaliste de l'activité subjective absolue au sein de ce qui devrait en faire la critique<sup>187</sup>.

Il s'avère d'ailleurs que la notion générale de travail, introduite en économie par l'*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith, est déjà elle-même le fruit du procédé méthodologique d'abstraction, seulement coupé de son rapport à la totalité sociale concrète. Marx présente dans les *Grundrisse*, important travail préparatoire au *Capital* composé en 1857, la fixation d'un concept économique de travail distingué de toute détermination comme un progrès décisif des sciences sociales. Bien qu'il paraisse d'une simplicité désarmante, le travail *en général* est selon Marx l'un des concepts les plus modernes de la discipline économique, qui ne se trouve vérifié pratiquement que dans l'économie nationale la plus développée du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir les États-Unis d'Amérique<sup>188</sup>. Car il faut, pour que la pensée parvienne à la saisie d'un tel concept, que la société se soit complexifiée de sorte que les individus passent d'un travail à l'autre sans accorder d'importance à la particularité des tâches à y accomplir. Comme Hegel le souligne d'après les travaux de Smith au § 198 des *Principes de la philosophie du droit*, « ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail tient à l'*abstraction* que provoque la spécification des moyens et des besoins, que spécifie ainsi tout aussi bien la production et que produit la *division des travaux*<sup>189</sup> ». D'un point de vue théorique, le concept abstrait et universel de travail permet de tenir ensemble, dans un portrait cohérent, des notions aussi disparates que le travail individuel, le capital, les états (*Stände*) ou encore la monnaie. Il représente également la production de richesses comme un processus social, qui sous-tend l'activité vitale de tous les êtres humains. Ainsi Hegel,

<sup>186</sup> Alfred Sohn-Rethel. « Travail intellectuel et travail manuel : Essai d'une théorie matérialiste », p. 121.

<sup>187</sup> DN, p. 218.

<sup>188</sup> Karl Marx. « Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) » dans *Philosophie* (Éd. M. Rubel), Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1994, p. 476. Texte ci-après désigné « *Grund.* ».

<sup>189</sup> PPD § 198.



en concevant le travail comme l'essence de l'esprit humain, fait-il corps avec Smith et les économistes libéraux. Ils érigent ensemble le travail abstrait au rang d'origine des richesses – et donc de l'objectivité qui constitue cette richesse – au détriment de l'activité individuelle particulière qui est destinée, au gré de la division des travaux, à être automatisée<sup>190</sup>.

La division des travaux à la faveur de laquelle Smith distille l'idée d'un travail abstrait n'est pas uniquement le résultat de la synthèse théorique de l'esprit savant. Il est clair pour Marx que « les abstractions les plus générales ne surgissent qu'avec les développements concrets les plus riches où un caractère est commun à beaucoup, à tous »<sup>191</sup>. L'indifférence que manifeste l'économie politique à l'égard du travail singulier de l'individu est l'expression théorique d'une indifférence réelle, socialement générée qui frappe des tâches de plus en plus partielles et ingrates. Le travail abstrait de l'économiste Smith et l'activité spirituelle constitutive du philosophe Hegel ont tous deux pour prémisses l'« activité » de la société, entendue comme l'interaction des tendances et dynamiques sociales qui traversent les éléments particuliers, mais aussi son caractère universel. La société se voit attribuée par Marx la fonction de médiation universelle réservée par le système hégélien au seul esprit. Or, l'abstraction est un trait déterminant de la vie de cette totalité sociale : les activités particulières du travailleur comme celle du penseur reflètent chacune à leur manière les relations sociales dont elles émergent.

En somme, la méconnaissance de soi de la philosophie hégélienne, qui a son expression la plus claire dans le criticisme impuissant qu'elle agite devant l'objectivité, est l'indice d'une vérité objective qu'il aura fallu attendre Marx pour entendre distinctement. Elle s'énonce le mieux en renversant le sens du rapport que l'idéalisme hégélien établit entre le travail et l'esprit : plutôt que de dissoudre le travail en un moment de l'esprit<sup>192</sup>, comme Adorno l'explique de la stratégie de Hegel, il faut au contraire compter l'esprit et son activité au nombre des déterminations de l'agir social. La contrainte que la totalité sociale exerce sur les phénomènes constitués se transmet à la philosophie sous la forme de l'absolu, figure que le travail social revendique pour lui-même<sup>193</sup>. En faisant l'impasse sur le « scandale de l'objectivité », et ainsi sur sa genèse sociale, l'esprit reproduit la tentative effectuée par le principe social du travail lui-même d'éliminer tout élément *matériel*

---

<sup>190</sup> PPD § 198.

<sup>191</sup> *Grund.*, p. 475.

<sup>192</sup> TH, p. 32.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 35.

lui imposant des limites. La philosophie, qui « sait [...] sans avoir le droit de le savoir »<sup>194</sup>, manifeste dans ce schéma un faible potentiel de résistance aux tendances effectives de réduction de la différence à l'unité de l'identité. En elle repose le pouvoir d'évaluer la réalité à l'aune du concept qu'elle donne d'elle-même. Encore faut-il qu'elle fasse elle-même l'épreuve de ce pouvoir.

L'abstraction de l'activité de l'esprit, dont nous avons ici présenté les rudiments d'une démonstration, nous force à reposer une énième fois la question de la profondeur à la philosophie hégélienne. Sa résolution devait inaugurer pour nous la marche de la pensée vers l'absolu. Force est cependant de constater, au regard des lumières critiques que Marx diffuse sur ce problème, que Hegel présume lui-même de l'issue du processus engagé. L'immense confiance accordée à l'activité du principe spirituel se révèle, à son point culminant, producteur d'un effet de profondeur analogue à celui que nous avons découvert au cœur du mécanisme transcendantal kantien. L'analyse matérialiste offerte par Marx, puis relayée par Sohn-Rethel et Adorno, administre en effet au système hégélien la preuve que la tentative de liquidation de l'attitude passive du sujet transcendantal est vaine. Là où le système s'imagine triompher définitivement de la dépendance à l'égard de son autre, il se trouve au contraire à redoubler le voile qui se tend entre lui et la société. L'entreprise théorique vraie, celle dont Adorno affirme qu'elle se transforme en « critique du réel », est peut-être ainsi celle qui, en refusant d'identifier pensée et réalité, se propose de refondre la teneur des rapports entre réceptivité, à laquelle Adorno ne renonce pas, et spontanéité.

---

<sup>194</sup> *Ibid.*

### III. Conscience et construction de la Totalité

« La crainte que la théorie soit impuissante fournit le prétexte pour s'en remettre aux tout-puissants processus de production et pour s'autoriser enfin à admettre pleinement que la théorie soit impuissante. »

- Theodor W. Adorno.  
« Le bébé avec l'eau du bain », *Minima moralia* (1951).

L'apport propre d'Adorno à ce qu'il nomme les « problèmes de constitution » de la connaissance<sup>195</sup> est, comme nous l'avons montré, indissociable du sort historique de la pensée dialectique en Allemagne. L'intime entente des pensées de Hegel et d'Adorno, notamment en ce qui a trait à la définition des catégories centrales de la philosophie que sont l'*expérience* et la *médiation*, suffit à rendre cette relation évidente. Pour autant, Adorno ne peut se contenter de reprendre à son compte la critique hégélienne de la théorie kantienne de la connaissance. Le maintien du rapport unilatéral – et structurant pour Kant – de détermination du *constitutum* par le *constituens* dans l'idéalisme objectif de Hegel provoque, à terme, l'effondrement de celui-ci – c'est du moins ce que le recours, au chapitre précédent, à des figures marquantes de la pensée adornienne telles que Marx et Sohn-Rethel a eu la vertu de montrer. Mais c'est encore une autre raison, d'ordre historique celle-là, qui force le recadrage adornien : la critique hégélienne de la connaissance n'est plus suffisamment actuelle. Car ainsi que la dialectique hégélienne, en vertu même de la notion de critique immanente qu'elle défend, forge ses armes conceptuelles au contact de dispositifs conceptuels qui lui sont contemporains, dispositifs desquels le kantisme n'est pas le moindre, la pensée d'Adorno se définit essentiellement *contre* les tendances philosophiques et

---

<sup>195</sup> Theodor W. Adorno. « Introduction à la *Querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande* » dans *Le conflit des sociologies : Théorie critique et sciences sociales* (trad. P. Arnoux, J.-O. Bégot, J. Christ, G. Felter, F. Nicodème), Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », 2016, p. 240. Texte désigné ci-après « *Intro. Querelle* ».

épistémologiques de son temps<sup>196</sup>. Contre l'ontologie heideggérienne, dont la critique occupe une part substantielle du corpus adornien, mais aussi contre la tentation positiviste qui gagne au XX<sup>e</sup> siècle les sciences sociales.

Les travaux consacrés par Adorno au positivisme brossent un portrait saisissant de l'état de passivité auquel l'abstraction du processus social du travail contraint l'individu. Quoique reprenant le problème de la connaissance dans des termes similaires à ceux de Kant, le positivisme introduit, comme nous le verrons, une conception radicalement passive de la subjectivité, conception symptomatique de sa situation historique particulière. Par la critique du type de conscience historique dont le positivisme se fait sans le savoir représentant, Adorno achève de lier l'un à l'autre la réceptivité exacerbée que le scientisme exige du sujet de connaissance à l'impuissance pratique de l'individu socialisé. Une telle liaison présente la négation déterminée du type de subjectivité constituante portée par la tradition philosophique comme une nécessité, théorique comme pratique, à laquelle la théorie critique doit céder.

## 1. Régression positiviste de la critique

La difficulté inhérente à la tâche de définition de rubriques philosophiques comme celles de « positivisme » tient avant tout à la teneur du rapport qu'entretiennent entre eux non seulement les différents tenants d'un tel soi-disant positivisme, mais également les conceptions que ceux-ci en produisent. Faut-il préférer une définition contre une autre ou bien, au contraire, chercher l'élément commun à toutes les définitions proposées ?

Adorno, comme à son habitude, refuse les termes dans lesquelles cette alternative stérile est présentée. La particularité de la démarche adornienne consiste à prendre à revers le problème : plutôt que de s'en remettre aux définitions – plus ou moins satisfaisantes – déjà existantes, qui par ailleurs manifestent rarement les signes d'une conscience juste de leur condition historique, il prend pour élément médiatisant le contenu expérientiel que ceux-ci ont en partage. Le positivisme, tel que conçu par Adorno, ne se définit donc pas en fonction d'un contenu doctrinal fixe, mais –

---

<sup>196</sup> C'est une telle raison qu'invoque Christophe David, dans sa « Préface » à l'édition française de *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, pour expliquer le rôle formateur joué par l'étude sur Husserl entamée dans les années 1930 dans le parcours intellectuel d'Adorno : « Les théories de la connaissance ont une histoire. À l'époque d'Adorno, la théorie de la connaissance " la plus avancée ", ce n'est plus, comme à l'époque de Hegel, celle de Kant, mais celle de Husserl. Ce qu'il convient désormais de critiquer, ce n'est plus la théorie kantienne de la connaissance mais la critique qu'en a faite Husserl. » (p. 16)

pour reprendre un vocable hégélien – selon sa position particulière par rapport à l’objectivité. Ce renversement présente d’évidents avantages tactiques : il réduit la distance entre des figures centrales du positivisme historique comme Auguste Comte et Rudolf Carnap, figures pourtant tenues à l’écart par les années ; il permet également d’inclure dans cette classification des penseurs qui autrement récusaient l’étiquette positiviste. Adorno rapporte ainsi, non sans un brin d’ironie, la célèbre citation d’Edmund Husserl, qui dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* affirme que « si par “positivisme” on entend l’effort, absolument libre du préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est “positif”, c’est-à-dire susceptible d’être saisi de façon originaire, c’est nous qui sommes les véritables positivistes »<sup>197</sup>. Le type de regard porté par le phénoménologue sur les choses, et qui doit selon Husserl servir de modèle à toute démarche scientifique, est pour Adorno exemplaire de la position positiviste ; Husserl interprète « la pensée non pas comme une action sur les choses mais comme un regard porté sur elles, c’est-à-dire leur faisant face comme on fait face à des tableaux dans un musée »<sup>198</sup>. On peut dès lors, de manière générale, caractériser l’approche positiviste comme une méthode qui, en cela influencée par le développement rapide des sciences naturelles au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, voit dans le caractère de *donnée immédiate* d’une chose la seule source légale de la connaissance<sup>199</sup>.

L’essentiel de la contribution adornienne à la critique du positivisme est cependant concentré dans les interventions théoriques dirigées contre une tendance au positivisme en sociologie, qui a une situation historique davantage circonscrite. La « Querelle du positivisme dans la sociologie allemande » (*Positivismusstreit*), qui s’engage à l’occasion de la conférence de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* tenue à Tübingen en 1961, voit le dialecticien Adorno prendre à partie le rationalisme critique de Karl R. Popper, fait représentant malgré lui du tournant empirico-positiviste de la sociologie allemande. Les deux penseurs s’opposent entre autres sur la question névralgique du rôle de la théorie dans la recherche sociologique, Popper insistant sur l’importance de fonder la démarche dans la chose elle-même, réduisant ainsi la pensée au rang d’hypothèse<sup>200</sup>. Ce dernier chercherait ainsi à limiter les dégâts qu’une théorie trop *spéculative* – est ici visée au premier chef l’École de Francfort – introduirait en sociologie. Il est curieux, ainsi que le fait remarquer Adorno dans son texte introductif à ladite Querelle de 1969, que la notion de spéculation

<sup>197</sup> Citation rapportée par Adorno dans un article de 1940 intitulé « Husserl et le problème de l’idéalisme », reproduit dans MTC, p. 276.

<sup>198</sup> MTC, p. 273.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>200</sup> Theodor W. Adorno. « À propos de la logique des sciences sociales » dans *Le conflit des sociologies*, p. 197. Texte ci-après désigné « *Log. Sc. Soc.* ».

se trouve par de telles critiques renversée en son contraire<sup>201</sup>. Nous l'avons vu au chapitre précédent, le moment spéculatif de la dialectique hégélienne doit permettre à la pensée d'atteindre à une concrétude au demeurant refusée à la pensée d'entendement campée sur ses distinctions. Comme le veut cependant l'usage linguistique populaire, la spéculation en vient plutôt à désigner une activité de pensée relâchée, dénuée d'autocritique et de bon sens. Dans ce contexte, le donné immédiat, sous les guises du *fait social*, doit faire office de garde-fou de la pensée et écarter de la recherche des constructions théoriques n'ayant aucun corrélat empirique.

Le positivisme de Popper poursuit, selon la conscience qu'il a de lui-même, des objectifs similaires à ceux de la critique kantienne<sup>202</sup>. Il constitue une réaction au sévère jugement historique que la tradition philosophique tardive a rendu des progrès de l'idéalisme. La Dialectique transcendantale, rappelons-le, fait œuvre d'*Aufklärung* en dissipant durablement l'illusion qu'entretenait la métaphysique rationaliste en s'efforçant, sur une base strictement rationnelle, de sauvegarder les idées cardinales de la théologie chrétienne<sup>203</sup>. De son côté, le positivisme veut en faire tout autant des arguties théoriques qui n'auraient pas, pour faire écho à l'Introduction à seconde édition de la *Critique de la raison pure*, leur commencement dans l'expérience sensible. L'effondrement du système hégélien, qui emporte dans sa chute l'activité spéculative, force l'idéalisme à se replier sur l'appareil méthodologique de la science moderne, où il est déjà gagné par la critique positiviste qui le juge en vertu de critères qui ne sont pas les siens<sup>204</sup>. L'abstraction de la philosophie idéaliste, il est vrai, escamote la contradiction qui doit jaillir de sa rencontre avec la chose. Pour le positivisme, c'est la trop grande implication du sujet philosophique qui se trouve être à l'origine de cette erreur ; la science voit ainsi son salut dans le processus de purification qui débarrasse l'objectivité des projections subjectives falsifiantes<sup>205</sup>.

Seulement, une différence de taille distingue encore, selon Adorno, les deux types de critique. Kant se tiendrait en effet au seuil historique qui voit apparaître à l'horizon « le potentiel destructeur de l'hétéronomie, c'est-à-dire l'acceptation passive de ce qui est simplement le cas [...] »<sup>206</sup>, mais aussi la conjuration de la domination séculaire de l'humain sur l'humain. Les deux tendances dominantes qui se livrent encore bataille dans le kantisme composent ensemble un

---

<sup>201</sup> *Intro. Querelle*, p. 219.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>203</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 200-201.

<sup>204</sup> *Intro. Querelle*, p. 257.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>206</sup> KCPR, p. 121. Traduction libre.

portrait qui laisse deviner des possibilités inhérentes à l'histoire, possibilités demeurées pourtant inexploitées. Par rapport à ce carrefour, où l'on aperçoit les voies opposées qu'emprunteront l'idéalisme allemand et la science moderne se tracer, la sociologie positiviste prend parti sans ambiguïté pour l'hétéronomie du modèle scientifique, qui abandonne jusqu'à l'image de ces possibilités que la théorie des deux mondes – l'idée de « blocage » dont il était question au premier chapitre (section 3) – renfermait chez Kant. La connaissance positiviste, pour le dire comme Adorno, ne ménage aucun espace au souvenir du type de questionnement que la métaphysique entretenait<sup>207</sup>. Elle décide par avance du sort réservé aux fruits de la réflexion, fût-elle négative comme dans la Dialectique kantienne, en décrétant que de telles questions ne sauraient occuper une pensée véritablement scientifique<sup>208</sup>.

Or, comment le positivisme peut-il juger *a priori* de la validité d'un jugement, lui qui par ailleurs doit représenter un effort « libre de préjugé » tendu vers la connaissance ? Le geste méthodologique décisif du positivisme consiste à extrapoler de la science particulière, c'est-à-dire de l'enquête strictement empirique, les catégories et les règles destinées à la fondation théorique de cette même science. C'est d'ailleurs là peut-être l'une des démesures de la science positiviste, qui se montre pourtant en d'autres matières plus modérée : son intention de puiser dans l'hétérogénéité sensible elle-même les lois de sa connaissance témoigne de la grande confiance qu'elle accorde à sa méthode systématique. Car en effet si, pour demeurer fidèle à la caractérisation générale du positivisme donnée plus haut, le fait doit être considéré comme la source de légalité de la connaissance, la méthode issue des sciences naturelles constitue quant à elle le principe structurant de toute connaissance valide. Bien que la démarche positiviste s'appuie sur un ensemble de faits individuels et disparates, elle n'en aspire pas moins à réunir les énoncés de fait (*statements of fact*) ainsi produits en un continuum logique cohérent, où chaque élément individuel se trouve subsumé sous une catégorie générale<sup>209</sup>. La rupture que le positivisme entend marquer avec une certaine tradition philosophique n'atteint ainsi pas le principe de non-contradiction, qui retrouve après Hegel sa place au centre de l'activité scientifique. L'esprit adjoint sa faculté logique au donné sensible, conservant le pouvoir de trier les théorèmes et d'expulser les moins rigoureux d'entre eux du corpus de connaissances. Cette démarche, dont l'exigence d'adéquation à l'objet

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>208</sup> DN, p. 462.

<sup>209</sup> *Intro. Querelle*, p. 231.

demeure un moment essentiel, est précisément le lieu où s'exerce ce que Popper nomme sa critique – qui, par rapport à la critique kantienne, apparaît bien humble –, mais aussi plus généralement le type de réflexion pratiqué par la démarche positiviste.<sup>210</sup>

Le va-et-vient incessant de la méthode positiviste, celui qu'une démarche de type « essayer-erreur » prescrit à la science, a pour objectif de régler toute connaissance sur la chose elle-même, de soumettre plus généralement la pensée à la sanction objective. Si la sociologie positiviste s'impose cette rigoureuse discipline, elle n'en retire pas, selon Adorno, les conséquences escomptées. En important ce modèle empirique développé et éprouvé par la science expérimentale, les positivistes allemands critiqués par Adorno dénie à la sociologie sa spécificité, la rangeant sans distinctions aux côtés des autres disciplines<sup>211</sup>. La circularité de la méthode d'extrapolation positiviste, qui débute dans l'immédiat uniquement pour y retourner, compromet l'avancée réelle de la connaissance sociologique : à traiter tous les objets de connaissance selon une même méthode, les différentes sciences particulières se rendent progressivement aveugles aux caractéristiques propres au champ de l'objectivité qui leur incombe. Face à un matériau qu'elle appréhende comme étant « non qualifié »<sup>212</sup>, la théorie positiviste se replie sur elle-même, où elle veille à l'infailibilité de son système logique.

Cette tendance lourde à l'autarcie échappe pourtant aux positivistes, qui continuent de critiquer l'indépendance de la pensée là où elle se présente. Comme Adorno le soulève, Popper accuse Marx d'« essentialisme », jugeant que ce dernier accordait une existence trop autonome aux relations intellectuelles (*geistige*) qu'il tirait de l'observation des dynamiques sociales<sup>213</sup>. Afin de se prémunir de tels écarts, typiques selon elle d'une théorie spéculative de la société, la sociologie positiviste adjoint à la rigidité de sa méthode une conception essentiellement réceptive du sujet de connaissance ; le primat de la facticité – et le dédain préalable pour la réflexion théorique qui en est la conséquence – donnait déjà des indices en ce sens. La rénovation positiviste ne s'opère pas tant dans la définition de la réceptivité que dans l'appareil théorique plus général, où la faculté passive se trouve investie d'un rôle crucial. Le positivisme reconnaît, comme la tradition de la théorie de la connaissance avant lui, que « l'immédiat tombe dans le sujet mais

---

<sup>210</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 200.

<sup>211</sup> *Intro. Querelle*, p. 254.

<sup>212</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 191

<sup>213</sup> Theodor W. Adorno. « Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory » dans *Historical Materialism*, 2018, vol. 26, n°1, p. 154-155.



comme ce qui lui est donné ou son affection »<sup>214</sup> ; voyant cependant dans cette immédiateté son modèle épistémologique, il rejette l'ambivalence kantienne et tranche le conflit en faveur de la faculté de réception. Le caractère dernier, inébranlable du fait annonçait déjà un déplacement du centre de gravité de la relation de connaissance, et avec lui un dénuement croissant de la pensée. Ce déplacement se confirme alors que la sociologie positiviste réduit, ainsi que l'illustre la critique amputée déployée par Popper, à un degré minimal l'apport subjectif à la connaissance et attribue à la sensibilité, par l'entremise de l'attitude passive du sujet, la fonction d'étalon de l'objectivité de la connaissance.

C'est, pour le dire plus clairement encore, une constitution paradoxale que propose donc le positivisme en sociologie. D'un côté, en vertu de la fonction tant heuristique que systématique accordée à la méthode empirique de type scientifique, la pensée revendique un pouvoir de formation de la connaissance, qui reprend subrepticement l'activité spontanée du sujet transcendantal kantien<sup>215</sup>. De l'autre, la doctrine de l'immédiateté du donné limite l'apport de cette intervention subjective, surplus qu'elle juge responsable de l'impureté dans la connaissance. Le résidu de spontanéité subjective s'exerce en effet à l'écart de l'expérience, au sein d'une sphère théorique déjà assignée à un rôle instrumental. Dans son effort de dépassement de l'idéalisme, le courant positiviste de la théorie de la connaissance cible avec raison les termes du rapport de constitution rendu canonique dans la première *Critique* de Kant, mais s'empêtre à vouloir les renverser abstraitement. L'importance accordée par le positivisme aux faits donnés, c'est-à-dire à ce qui chez Kant relevait encore du domaine du *constitutum*, contredit la prépondérance transcendantale reconnue au *constituens* de l'unité synthétique de l'aperception, sans pour autant livrer l'entièreté de la sphère constitutive – et ses principes logiques – à une critique plus approfondie.

Adorno fait ainsi porter le cœur de ses reproches sur ce qui, s'il n'avait manifesté une telle hostilité à la théorie, aurait traduit chez les positivistes un manque de radicalité. Le positivisme ne pousse suffisamment loin ni l'examen de l'activité théorique du sujet, ni l'évaluation de la conformité des facultés subjectives à l'objectivité – peut-être la méfiance entretenue par les idéalistes à l'égard de la sensibilité représentait-elle un avantage par rapport aux développements

---

<sup>214</sup> DN, p. 227.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 227-228.

subséquents de la science empirique. Toujours est-il que le positivisme cherche à ménager le principe constitutif, en tenant pourtant le sujet à un devoir strict de réserve. Privé de la prérogative transcendante de critique de l'objectivité, le sujet se trouve à porter seul le poids de la contradiction, de l'erreur dans la connaissance.

Aux yeux d'Adorno, cette solution au problème de la connaissance constitue, en dépit des apparences d'objectivité accrue dont elle s'apprête, une forme de capitulation subjective. Le sujet s'abandonne à l'objectivité, dont il se contente de reproduire les traits. L'hypostase de la réceptivité transforme le sujet producteur de la philosophie classique allemande en une instance de contrôle de la validité scientifique, achevant ainsi de soumettre le sujet à l'objectivité<sup>216</sup>. À vouloir ménager tant la chose que le paradigme constitutif, le positivisme paye sa victoire contre la spéculation « subjective » de l'idéalisme du prix de la spontanéité même du sujet.

## 2. La mélancolie est une passivité

### 2.1 Un concept dialectique de mélancolie

Selon Adorno, le repli dans la sphère subjective, c'est-à-dire le ravalement au rang de « description préscientifique de ce qui est [en apparence] le cas »<sup>217</sup>, est invariablement le sort d'une science qui sacrifie toute notion de spontanéité subjective à une objectivité qu'elle donne pour première et immuable. Le sujet positiviste est contraint à la contemplation béate d'une réalité qu'il a renoncé à transformer. Adorno, quant à lui, prend le contrepied du positivisme en plaidant pour « un plus de sujet »<sup>218</sup>. Ainsi, il va jusqu'à caractériser ce supplément comme une « mélancolie active » :

On pourrait même dire de manière générale que le passage de la philosophie à la critique représente quelque chose comme une sécularisation de la mélancolie. Il s'agit d'une mélancolie devenue active, non d'une mélancolie qui se contente [de sa situation], qui demeure figée dans une conscience malheureuse, étrangère chez soi, mais d'une conscience qui s'extériorise dans une critique des phénomènes existants.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> *Intro. Querelle*, p. 220-221.

<sup>217</sup> Theodor W. Adorno. « Sur l'état actuel de la sociologie allemande » dans *Le conflit des sociologies : Théorie critique et sciences sociales*, p. 110-111.

<sup>218</sup> DN, p. 56.

<sup>219</sup> Theodor W. Adorno. *History and Freedom: Lectures 1964-1965* (trad. R. Livingstone), Cambridge/Malden, Polity, 2006, p. 134. Traduction libre.

L'influence de la pensée de Walter Benjamin, et plus particulièrement de son important ouvrage *L'origine du drame baroque allemand*, sur le développement de ce qui constituera en 1965 l'« attitude philosophique prééminente »<sup>220</sup> d'Adorno est évidente dans ces quelques lignes. La conception adornienne de l'interprétation philosophique manifeste, dès la Leçon inaugurale de 1931, les traces de la plus grande affinité avec les principaux thèmes du *Drame baroque*. Bien que la Querelle du positivisme soit postérieure de plus de trente ans à la publication de l'essai de Benjamin, le dispositif théorique de ce dernier éclaire encore, nous le verrons, la notion de critique qu'Adorno oppose aux sociologues positivistes.

Le travail minutieux d'analyse déployé par Benjamin se distingue de l'effort interprétatif de la tradition par la volonté d'affranchir le drame baroque allemand du rapport de filiation qui le rattachait à la tragédie antique<sup>221</sup>. Les deux modèles dramatiques obéissent en effet selon Benjamin à des principes constructifs bien distincts. On touche certainement le cœur de cette différence cruciale par la comparaison du sort réservé aux héros respectifs des deux types de récits. La mort, que le héros rencontre inexorablement comme sa fin, signale dans la tragédie antique l'exécution d'une entente conclue entre les mortels et les dieux. Dans ce sacrifice se noue l'affinité (*Verwandtschaft*) entre la tragédie et le procès, entre le jugement et la mort<sup>222</sup>. Celle-ci revêt à vrai dire selon Benjamin une double signification : ébranlement de la loi divine, la chute du héros est également le point de rupture de la trame narrative, qui donne naissance à une race nouvelle d'êtres humains. Un procès, donc, mais qui s'élève de la douleur humaine pour réclamer aux dieux la possibilité, exemplifiée par le jugement indéterminé (*non liquet*) porté à la fin de la pièce, d'une transformation du monde qu'il reste encore à accomplir<sup>223</sup>. L'horizon du drame baroque allemand est quant à lui bien plus sinistre, la rédemption tragique lui étant tout à fait étrangère. Le théâtre baroque, dans le passage historique qu'il marque entre le Moyen Âge et la Renaissance, substitue à l'influence de la *Poétique* d'Aristote une soumission absolue au christianisme<sup>224</sup>. L'insistance, au début de la section consacrée à la mélancolie, sur la situation historique d'émergence du drame baroque allemand est à cet égard éloquente : l'Église protestante, à peine naissante, luttait alors ardemment contre le dogme catholique des bonnes œuvres, s'efforçant de préserver la sphère

<sup>220</sup> Theodor W. Adorno. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, p. 134.

<sup>221</sup> Walter Benjamin. *Origine du drame baroque allemand* (trad. S. Müller), Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1985, p. 77. Ouvrage ci-après cité « *Drame bar. all.* ».

<sup>222</sup> *Drame bar. all.*, p. 158.

<sup>223</sup> Iain Macdonald. *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019, p. 63.

<sup>224</sup> *Drame bar. all.*, p. 103.

spirituelle d'une profanation par des considérations trop terrestres<sup>225</sup>. Or, les principaux dramaturges baroques allemands étaient, nous le rappelle Benjamin, tous luthériens et ils transposèrent dans leurs pièces la dévaluation de la vie que la doctrine d'une foi exaltée provoquait. Pour Benjamin, par un luthéranisme consciencieux « [on] ôtait toute valeur aux activités humaines. Il en résultait quelque chose de nouveau : un monde vide. »<sup>226</sup> Le *Trauerspiel* est une pièce désespérée, destinée à l'*ens creatum* qui y contemple la misère de sa propre condition.

La mélancolie, élément central de ce que Benjamin nomme le « contenu concret » (*Sachgehalt*) du drame baroque allemand, est la forme de désespoir privilégiée par le *Trauerspiel*, forme qui échoit dans ce dernier en propre à la figure du prince. Certes, la dignité royale du prince confère à ce dernier une position privilégiée dans le récit, qui le distingue des autres mortels : dépositaire de la Grâce divine, de la toute-puissance, il est créature souveraine parmi les créatures. Mais il n'en éprouve que plus brutalement la futilité de son pouvoir, lui qui se sait assujéti à des forces qui le dépassent. Depuis Aristote, affirme Benjamin, la théorie de la mélancolie associe ainsi intimement le caractère du génie à la folie de la créature<sup>227</sup>. Au Moyen Âge encore, les savants astronomes faisaient de l'astre Saturne, inspirateur céleste de la mélancolie, le patron à la fois des individus au prosaïsme le plus froid et des *religiosi contemplativi*, claustrés dans l'adoration des formes divines<sup>228</sup>. Dans le drame baroque allemand, le prince est cette fois érigé en paradigme du caractère mélancolique<sup>229</sup>. Par le biais du soliloque par exemple, ressort dramatique dont le personnage baroque de prince est familier, se manifeste sur scène l'accablement moral croissant du souverain, mais aussi la grande lucidité qui est la sienne dans l'évaluation de sa condition. Pour Benjamin, c'est donc l'histoire entière de la mélancolie qui se concentre dans la tension entre ces deux moments, entre une faculté d'intelligence vive et une inertie désespérée de l'âme<sup>230</sup>. En ce sens, le drame baroque allemand constitue aux yeux de Benjamin un extraordinaire vivier de cas de mélancolie, puisqu'il réserve au prince impotent – le plus souvent au détriment d'une autre importante figure de la littérature baroque, le *courtisan*<sup>231</sup> – une place centrale.

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>227</sup> *Drame bar. all.*, p. 201.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>231</sup> Howard Caygill. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 59.

## 2.2 Moments objectifs

La détermination de cette structure double du caractère mélancolique représente pour notre réflexion le premier pas de la négation déterminée de la position positiviste. En insufflant à la notion de mélancolie l'amplitude du concept dialectique, Benjamin force l'analyse du drame baroque allemand à sortir d'elle-même pour poursuivre le travail de médiation qui y est déjà à l'œuvre. Il nous apparaît qu'un tel travail de la figure du positivisme est également possible. Les deux moments de la contradiction positiviste dépendent l'une de l'autre et portent ensemble un mouvement dialectique qui partage avec la mélancolie des traits essentiels. La caractérisation rigoureuse de ces deux moments, mise en rapport avec l'« espace intentionnel » que recouvre la mélancolie, doit nous permettre de nous en assurer.

Premièrement, la contemplation à laquelle l'activité scientifique du positivisme se réduit constitue la réponse d'une créature intelligente à un état objectif d'enfermement. Contrairement à ce que l'on serait porté à croire, la servilité du prince n'est pas tant la conséquence d'une interdiction de savoir que de l'enfoncement dans une pensée vaine. La profondeur du monde, des choses exerce sur le mélancolique une fascination qui pousse ce dernier à s'aventurer toujours plus loin dans les méandres de la Terre. La sagesse du souverain n'est donc pas feinte : elle s'acquiert « en se plongeant dans la vie des choses créées », où le prince se révélera « sourd à tout révélation »<sup>232</sup>. Pourtant, c'est bien cette révélation que pleure le mélancolique. Dans le drame baroque allemand, comme d'ailleurs dans les productions étrangères de la même époque, le prince se cloître dans des songes profonds, où il révèle à l'auditoire l'objet de son désarroi<sup>233</sup>. Ces profondes réflexions, qui à chaque instant menacent de perdre le mélancolique, satisfont cependant rarement la curiosité du public. On y observe le prince contempler la vanité de son pouvoir, l'absence d'issues qui s'offrent à lui ; le monde nous y apparaît alors inerte, impropre à accueillir l'existence de la créature. Le songe, qui jadis aurait porté le prince aux nues de la sainteté, doit se contenter de l'« élever » dans les profondeurs de la Terre.

La pesanteur du monde n'est cependant pas que le fruit d'un artifice dramatique. Les auteurs baroques, par le recours au songe, transposaient avec justesse le « ciel nuageux » de l'immanence<sup>234</sup> qui, dans l'esprit du temps, recouvrait les espoirs des individus. Le drame baroque

---

<sup>232</sup> *Drame bar. all.*, p. 208.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 103.

exhibe la *ratio*, le principe explicatif d'une Modernité qui, poussée dans le gouffre de l'autonomie, ne parvient plus à enchanter le monde. Paradoxalement, la servilité qu'inspirait le sentiment de la transcendance au monde des Anciens garantissant l'univocité du sens ; l'*aplanissement* abrupt du monde, au contraire, vide les objets de leur poids ontologique et des mystères que ceux-ci recelaient. La lamentation du prince offre une réponse subjective à cette perte de repères.

Il faut, à ce sujet, prévenir tout malentendu : le problème ne réside pas précisément dans le nouveau caractère fuyant du sens, mais dans la volonté du prince de décréter un sens éternel<sup>235</sup>. L'attachement du prince à l'ordre ancien, couplé à la sagacité dont il est capable, lui rendent intolérable l'idée que l'âme des choses puisse ainsi périr. « La tristesse (*Trauer*), souligne Benjamin, est la disposition d'esprit dans laquelle le sentiment donne une vie nouvelle, comme un masque, au monde déserté, afin de jouir à sa vue d'un plaisir mystérieux »<sup>236</sup> ; faute de ce plaisir, le prince s'efforce, dans son songe, de recueillir les objets exsangue et de les réanimer de la vie que la perspective d'un au-delà leur insufflait.

À l'autre extrême du spectre mélancolique baroque, l'inconstance inhérente au personnage du courtisan présente une autre facette de la fascination baroque pour les choses. L'infidélité du courtisan envers les humains, serfs comme souverains, n'est pas le signe d'un mépris emphatique, jubilatoire pour la race des créatures, mais trahit par la négative son allégeance véritable ; le courtisan ne se sent de loyauté que pour le royaume des choses, dont le prince n'est au mieux que le représentant temporaire<sup>237</sup>. C'est que ce royaume des choses, ou plus exactement l'acte par lequel le monde des affaires humaines est réduit à la choséité, qui est à l'origine de l'emprise que le courtisan s'arroge sur les créatures qui fréquentent la cour. Ses manœuvres, par lesquels il retourne les uns contre les autres les personnages, appréhendent ces derniers comme autant de mécanismes passionnels qu'il suffirait de comprendre pour s'en assurer la maîtrise<sup>238</sup>. Mais le courtisan est, comme un autre, un instrument de la nécessité céleste et l'illusion de liberté dont il jouit dans le choix d'alliances qu'il noue puis qu'il rompt traduit en vérité une soumission totale à l'objectivité. « La mélancolie trahit le monde pour l'amour du savoir. »<sup>239</sup>

<sup>235</sup> Howard Caygill. *Walter Benjamin: The colour of experience*, p. 59.

<sup>236</sup> *Drame bar. all.*, p. 191.

<sup>237</sup> *Drame bar. all.*, p. 213.

<sup>238</sup> Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann, et Theodor W. Adorno Archiv. « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels » dans *Frankfurter Adorno Blätter*, München, vol. IV Edition Text + Kritik, 1995, p. 55.

<sup>239</sup> *Drame bar. all.*, p. 213-214.

Au-delà de leur opposition manifeste, le subjectivisme du positivisme ainsi que le primat que ce dernier reconnaît au donné s'accordent eux aussi sur l'inatteignabilité de la chose – et surtout sur la nécessité épistémologique qu'il en soit toujours ainsi. Le positivisme, en s'imaginant chasser l'erreur de la connaissance par un exercice unilatéral du principe de non-contradiction, fait à sa manière vœu de fixer le sens des objets. L'inversion positiviste du rapport de constitution de la connaissance, par laquelle la faculté passive prend le pas sur la spontanéité, induit la science en erreur en lui assignant un sol prétendument plus sûr que celui fournit par l'activité formatrice du sujet. Après la faillite de l'idéalisme, la perspective d'un sens définitif retrouvé dans l'évidence du donné immédiat apporte certainement au sujet positiviste une quiétude bienfaisante. La contradiction pourtant demeure et le positivisme se trouve à enjamber ce qu'ailleurs Adorno, à propos du portrait benjaminien de la mélancolie baroque, identifiait comme la rupture (*Bruch*) entre l'intention (*Intention*) et l'objet (*Gegenstand*)<sup>240</sup>. Bien que puisant dans un vocabulaire différent, cette remarque d'Adorno anticipe les développements décisifs que ce dernier consacra au rapport entre réification et subjectivisation dans la *Critique de la raison pure* : nous l'avons vu, la subjectivisation de la connaissance, processus par lequel l'activité du sujet dissout et absorbe le monde, creuse l'écart entre les deux pôles de connaissance et rigidifie la chose<sup>241</sup>. Or, en accordant la priorité à l'objectivité réifiée, le positivisme accentue cet écart et livre un sujet soumis à l'empire des choses. Le souverain mélancolique et le positivisme se rejoignent ainsi dans le tourment que l'épaisseur décuplée du monde provoque en eux. L'effort sans cesse répété de fixer la connaissance, ou bien plus généralement encore le sens cristallise les potentialités du présent et du futur dans une image nostalgique du passé. Les mélancolies baroque et positiviste doivent se contenter d'une reconstruction après coup de ce qui a déjà été et qui, pour cette raison, recouvre le monde d'un voile idéologique.

Deuxièmement, la circularité de la méthode positiviste, caractéristique d'une raison qui n'est employée qu'à des fins instrumentales, inspire au sujet contemporain une torpeur pratique qui a son modèle dans l'irrésolution nihiliste du prince. Nous touchons ici peut-être le visage le plus tragique de la mélancolie baroque telle qu'elle est caractérisée par Benjamin dans le *Drame baroque allemand*. Le caractère mélancolique prend, dans ses implications morales les plus extrêmes, la forme sinistre de l'*acedia*, la paresse du cœur qui poussait tyrans et astrologues à la

---

<sup>240</sup> Theodor W. Adorno. « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels », p. 54.

<sup>241</sup> KCPR, p. 114-115.

déraison. Benjamin rapporte ainsi dans son ouvrage un passage éclairant d'un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, qui assimile l'*acedia* à un péché capital : « C'est quand je me détourne d'une bonne œuvre pénible et difficile pour me livrer à l'oisiveté. Quand je me détourne de la bonne œuvre si elle m'est difficile, c'est de là que naît l'amertume du cœur. »<sup>242</sup> Il est curieux que l'*acedia*, en dépit de son caractère éminemment pathique, soit décrite comme une faute – et parmi ces fautes l'un de celles qui entraînent toutes les autres. L'individu pêche par manque de conviction, en délaissant le service de Dieu qui, seul, est susceptible d'affermir l'âme vacillante. Comme la référence à la qualité de création de l'humain nous en éveillait déjà la conscience, la mélancolie, en particulier sous sa forme acédique, est le mal qui afflige la position intermédiaire, celle de l'humain qui est coupé par son propre relâchement moral du potentiel de sa nature d'être spirituel. Le drame baroque allemand collige plusieurs manifestations de cette affliction, de la folie bestiale à la trahison du courtisan. Si cependant c'est l'irrésolution du prince qui trouve dans le *Drame baroque* la faveur de Benjamin, c'est qu'elle signale les limites d'un pouvoir séculaire. L'*acedia* y est le signe de l'incapacité subjective de s'opposer aux forces célestes qui dictent le cours du monde, incapacité par ailleurs taraboussée par la conscience diffuse que quelque chose devrait cependant être fait pour mettre fin à l'état de servitude.

Adorno évoque, dans une perspective similaire, le « puritanisme de la connaissance » dont la sociologie positiviste veut faire sa vertu cardinale<sup>243</sup>. Depuis Max Weber, affirme-t-il, la discipline sociologique présente à des degrés divers la tendance à s'exonérer de la responsabilité de s'occuper de questions de praxis<sup>244</sup>. On plaide alors le plus souvent en faveur d'une sociologie pure, politiquement et axiologiquement neutre. Adorno, en bon dialecticien, récuse vigoureusement cette distinction de la science, qui consiste à vider les problèmes théoriques de leur dimension pratique<sup>245</sup>. Il faut tenir pour hautement suspecte l'attitude scientifique qui, dans le contexte d'accroissement massif de la puissance de production industrielle et de déploiement fulgurant de l'industrie dite culturelle qui est celui des années 1960, se retranche derrière une apparence commode de neutralité. Le vœu exprimé par la science de n'œuvrer qu'au profit de la seule connaissance repose encore largement sur l'illusion socialement nécessaire d'un sujet

---

<sup>242</sup> *Drame bar. all.*, p. 212.

<sup>243</sup> *Intro. Querelle*, p. 280.

<sup>244</sup> *Intro. Querelle*, p. 284.

<sup>245</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 194.



souverain, trop libre pour se laisser imposer les conditions de son savoir. Cette illusion a, depuis les travaux de Marx sur le fétichisme de la marchandise, la vie dure.

Plus décisif pour le scientifique peut-être, cette séparation arbitraire des champs de compétences émousse la fonction évaluatrice de la science jusqu'à l'amputer complètement<sup>246</sup>. Adorno veut pour preuve de la dépendance du jugement de connaissance à l'égard de systèmes axiologiques déjà en vigueur l'impossibilité de maintenir durablement raison connaissante et raison évaluatrice à l'écart l'une de l'autre. Le moment axiologique, affirme Adorno, est immanent à l'acte de jugement qui est posé par le sujet de connaissance<sup>247</sup>. Cette thèse soulève la question, embarrassante tant pour l'idéalisme que pour l'esprit scientifique, de l'inaliénable genèse de la connaissance, qu'Adorno faisait valoir en 1959 contre l'origine strictement intelligible des formes pures de la connaissance kantienne. Ainsi le positivisme voudrait-il être jugé sur les seules connaissances qu'il enregistre, sans être rapporté – comme Hegel le fit déjà pour Kant – à l'attitude particulière à l'égard de l'objectivité que sa démarche générale implique. Or, le positivisme trouve bien en son principe des motivations axiologiques, desquels l'effort conscient de s'écarter de l'idéalisme, dernier parangon de la pensée métaphysique, n'est pas le moindre. Seulement, à leur tour, ces motivations se muent en une exigence tout aussi dogmatique et arbitraire, qui consiste à refuser de situer les contradictions irréductibles à l'appareil de la pensée dans la chose elle-même.

### *2.3 Sauvetage et recueillement*

Il faut donc, à partir des remarques sur ce dernier point, distinguer résolument le baroque du positiviste. Car la mélancolie conserve encore un avantage sur l'autre forme de « conscience » à laquelle nous l'accolons ici, en ce qu'elle maintient éveillé le souvenir de son intention objective. Pas plus capable de secouer la torpeur qui l'enserme que le positivisme, la mélancolie reconnaît cependant plus aisément son attachement au terme opposé vers lequel elle tend ; « car les sentiments, écrit Benjamin, aussi flous qu'ils puissent sembler à l'introspection, répondent, comme comportement moteur, à une structure objectale du monde »<sup>248</sup>. Nous avons déjà esquissé la morphologie de cette « structure objectale », en évoquant notamment la sortie de l'hétéronomie ancienne ainsi que l'émergence du protestantisme. Cependant, les rapports entre les phénomènes

---

<sup>246</sup> *Intro. Querelle*, p. 286.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Drame bar. all.*, p. 191.

sociaux et les formes de conscience correspondantes – ou encore entre ce que la tradition marxiste en est venue à désigner l'*infrastructure* et la *superstructure* – dépassent en complexité le rapport d'induction immédiate qu'y décèlerait le positivisme ; l'analyse juste, suivant une critique qu'Adorno adresse à Benjamin sur son *Baudelaire*<sup>249</sup>, est celle qui pousse la réflexion jusqu'à la médiation de la mélancolie baroque et du processus général de production du contexte historique d'émergence qui y correspond. L'intérêt théorique que présente pour nous la contemplation mélancolique (*melancholische Versenkung*) est ainsi indissociable du portrait culturel plus large que l'ouvrage de Benjamin entend brosser de la société qui donne naissance au *Trauerspiel*. Le *Drame baroque allemand*, pour le dire succinctement, reconstitue le portrait culturel de la société capitaliste à son stade infantile<sup>250</sup>. L'époque baroque assiste effectivement à la prise rapide d'expansion du capitalisme marchand et, avec lui, à l'universalisation de la forme-marchandise.

Dans ce tableau, la mélancolie démythifiée est la structure de conscience qui présente la convergence des deux moments clés de la pensée abstraite, à savoir la fugacité (*Vergänglichkeit*) des choses et le blocage objectif qui s'oppose à leur appréhension juste<sup>251</sup>. Nous l'affirmions à l'instant, il est caractéristique de la complexion même du positivisme que de résister à sa mise en rapport avec les tendances objectives qui la traversent et l'informent. L'exercice est cependant instructif : il révèle, dans le portrait du positivisme, la trace la plus significative du mode de production capitaliste parvenu à son stade hégémonique ainsi que la réduction, que ce dernier entraîne, à un seuil minimal de la spontanéité individuelle. Certaines traditions philosophiques ont voulu imputer la faute d'un tel développement au seul progrès de la technique, qui aurait selon elles dévoyé l'être humain dans sa quête de sens existentiel. La position d'Adorno quant à cette question est catégorique : la société contemporaine demeure, en ce qui a trait au mode de domination qui la caractérise, essentiellement déterminée par les rapports de production capitalistes<sup>252</sup>. Cette affirmation ne vise pas pour autant à minimiser l'évolution réelle des forces productives, dont la technique constitue un aspect important. Au contraire, Adorno fait de cette

---

<sup>249</sup> « Quand bien même les poèmes de Baudelaire sur le vin trouveraient leur motif dans l'impôt et les barrières, le retour de ces thèmes dans son œuvre ne peut acquiescer de véritable détermination qu'en passant par la tendance générale prévalant à l'époque sur le plan social et économique, c'est-à-dire [...] par l'analyse de la forme marchandise au temps de Baudelaire. » (« Lettre du 10 novembre 1938 : Adorno à Benjamin » dans Theodor W. Adorno et W. Benjamin. *Correspondance 1928-1940* (trad. P. Ivernel et G. Petitdemange), Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006, p. 323)

<sup>250</sup> Howard Caygill. *Walter Benjamin: The colour of experience*, p. 56.

<sup>251</sup> Iain Macdonald. *What Would Be Different: Figures of possibility in Adorno*, p. 62.

<sup>252</sup> Theodor W. Adorno. « Capitalisme tardif ou société industrielle ? » dans *Société : Intégration, Désintégration – Écrits sociologiques* (trad. P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, F. Nicodème), Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », 2011, p. 93. Ouvrage ci-après cité « *Société : Int.-Dés.* ».

évolution l'un des principaux facteurs de l'expansion à l'échelle mondiale du mode de production capitaliste, expansion qui a contribué à donner toute la force de l'évidence à ses rapports de production propres. Ceux-ci se sont trouvés par ailleurs substantiellement changés, s'écartant définitivement de la représentation traditionnelle qui fait s'opposer le prolétariat et la bourgeoisie. L'alourdissement de l'administration étatique ainsi que la prise d'indépendance accrue d'entités industrielles et financières suggèrent effectivement l'atteinte d'un stade encore inédit de domination de la totalité sociale sur le particulier qui la compose. La technique n'en demeure pas moins le bras mécanique du principe de domination de l'universel sur le particulier, chargé de canaliser les forces de production au gré de l'intérêt global pour le profit<sup>253</sup>.

Le processus d'intégration des individus-membres à la totalité sociale ne s'en fait que plus irrésistible. L'important texte « La production industrielle de biens culturels », publié pour la première fois en 1944 et encore dans une version révisée en 1947 comme deuxième chapitre de *La dialectique de la raison*, fait la chronique des divers procédés par laquelle l'industrie culturelle sape par avance les résistances à l'intégration harmonieuse de l'individu jusque dans les tréfonds de la psyché de celui-ci<sup>254</sup>. Bien que les remarques d'Adorno et Horkheimer y concernent principalement les biens de consommation culturelle, elles entraîneront également des répercussions sur la théorie générale des besoins. Dans un texte tardif, Adorno avance dans le même esprit que les besoins individuels « sont devenus pour de bon [...] des fonctions de l'appareil de production ». <sup>255</sup> Ce qui, faut-il le rappeler, comptait selon Hegel au nombre des causes premières de la division du travail<sup>256</sup> succombe ainsi à une tendance engagée depuis longtemps à la soumission du concret par l'abstrait. Face à l'universalité de la valeur d'échange, la valeur d'usage apparaît secondaire, elle qui pourtant sert de fondement à l'échange lui-même. L'individu est, quant à lui, réduit au rôle de support de l'échange de marchandises, position qui atteste de la domination du processus global sur ses éléments particuliers<sup>257</sup>. Pour reprendre un langage qui nous est familier, la sociétisation (*Vergesellschaftung*) par laquelle l'individu est fait fonction du système de production est l'illustration éclatante du primat de l'activité sociale.

---

<sup>253</sup> Theodor W Adorno. « Capitalisme tardif ou société industrielle », p. 95.

<sup>254</sup> DR, p. 129-176 ; en particulier p. 146-153.

<sup>255</sup> Theodor W. Adorno. « Capitalisme tardif ou société industrielle, p. 93.

<sup>256</sup> PPD § 198.

<sup>257</sup> Theodor W. Adorno. « Société I » dans *Société : Int.-Dés.*, p. 28.

Adorno, contre le regard positiviste abîmé dans la contemplation des faits, fait valoir la charge critique qu'un recours rigoureux à la catégorie de « Totalité sociale » peut libérer. Cette notion, que le sociologue positiviste Hans Albert qualifie de « culte dialectique de la raison totale »<sup>258</sup>, constitue l'un des points principaux de dissension sur lequel s'opposent dialecticiens et positivistes dans le cadre du *Positivismusstreit*. Albert, par exemple, refuse d'admettre la Totalité sociale à titre de principe de la sociologie sous prétexte qu'elle ne peut être vérifiée par les sens<sup>259</sup>. Ironiquement, Adorno s'accorde avec les positivistes sur ce dernier élément ; mais ce constat ne qualifie que plus exactement à ses yeux le caractère médiateur de la société. C'est le propre de la totalité sociale, instance de médiation universelle, de ne pas se laisser identifier comme un fait singulier<sup>260</sup>. Elle est traversée de tendances contradictoires, qui en font un agrégat d'éléments rationnels et irrationnels. À ce titre, le Tout social peut être déterminé et, dans une certaine mesure, connu<sup>261</sup>. La croyance positiviste, voulant que les faits se donnent dans une matière sensible immédiate qu'il s'agirait par la suite d'élever à la connaissance rationnelle, comporte une part de naïveté et ignore, à l'instar du prince baroque, que le sens est le fruit d'une médiation sociale et historique.

Le positivisme comme sa critique ont, en dernière analyse, leur critère de vérité dans la société. Élément idéologique, la conscience positiviste est indéniablement pour Adorno un reflet falsifiant de l'objectivité<sup>262</sup>. Le mythe de l'immédiateté usurpée, dont les contours devraient être maintenant suffisamment clairs, participe à l'occultation de la source objective de sa propre abstraction. La difficulté croissante qu'éprouve la sociologie à déterminer les tendances générales de l'objectivité sociale traduit l'existence de rapports de domination opaques à eux-mêmes. En faisant table rase du conflit qui opposa au XIX<sup>e</sup> siècle l'hégélianisme à la pensée scientifique balbutiante – quitte, pour cela, à gommer le caractère advenu de son dispositif gnoséologique –, le positivisme conserve sauf une infime part du pouvoir formateur du sujet tout en décourageant les individus d'en vouloir reconquérir plus. La réification (*Verdinglichung*) du rapport sujet-objet, qui atteint dans la sociologie allemande du XX<sup>e</sup> siècle un stade encore inégalé, est le gage paradoxal

<sup>258</sup> Hans Albert. « Der Mythos der totalen Vernunft ». Citation rapportée par Adorno dans *Intro. Querelle*, p. 291.

<sup>259</sup> *Intro. Querelle*, p. 291.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>261</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 190.

<sup>262</sup> Theodor W. Adorno. « Contribution à la doctrine des idéologies » dans *Société : Int.-Dés.*, p. 139.

concédié par le positivisme à un idéal de liberté individuelle qui ne trouve pas de corrélat dans l'effectivité.

La prétention à la cohérence, et plus encore à la vérité du positivisme confère cependant en retour à ce dernier une forme de nécessité. La critique ne peut disposer de l'idéologie en enjambant de manière cavalière la question de sa fonction eu égard au Tout. « L'idéologie, écrit laconiquement Adorno, est une justification »<sup>263</sup>, c'est-à-dire une culpabilité théorique qui a sa motivation essentielle dans la négativité de la totalité sociale. La société, dans son déploiement contradictoire, édicte un critère de justesse (*das Richtige*) que la théorie de la connaissance ne peut ignorer<sup>264</sup>. En admettant implicitement la nécessité d'aplanir des contradictions sur lesquels elle n'a qu'une prise limitée, le positivisme reconnaît également le bien-fondé de l'examen critique qui le force à se mesurer à l'effectivité sociale<sup>265</sup>. Il se fait donc violence – une violence dont Adorno s'affaire à relever les marques – en insistant dogmatiquement sur la distinction stricte entre démarche scientifique et engagement axiologique.

C'est ainsi que la pensée dialectique s'engage dans la critique du positivisme avec la confiance fragile qu'un élément rationnel puisse en être retenu<sup>266</sup>. Benjamin n'était pas étranger de cet espoir, lui qui faisait dans son *Drame baroque allemand* de la méditation profonde la principale modalité d'accès de la conscience mélancolique aux objets<sup>267</sup>. C'est pourtant une bien maigre consolation, puisque le mélancolique, s'étant détourné de ses semblables, ne peut espérer sauver de la perte de sens que des objets évidés de sens, morts<sup>268</sup>.

Notre tentative de rapprochement entre le positivisme et la mélancolie baroque étant désormais suffisamment avancée, nous nous permettons de tracer un lien direct de la sauvegarde contemplative de l'objectivité moribonde jusqu'à la réification positiviste. Pour en revenir à la genèse du débat opposant positivistes et dialecticiens, nous dirons, avec Adorno, que l'erreur fondamentale de Popper – et avec lui tous les positivistes – consiste à identifier sans examen les données des sciences sociales aux données des sciences naturelles.<sup>269</sup> Le phénomène d'abstraction de l'activité sociale, dont le jeune Marx tentait déjà de rendre compte dans les *Manuscrits de 1844*,

---

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 205.

<sup>265</sup> Theodor W. Adorno. « Contribution à la doctrine des idéologies », p. 141.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>267</sup> *Drame bar. all.*, p. 192.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>269</sup> Theodor W. Adorno. « Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory », p. 156.

s'est prononcé au point de substituer, même dans l'esprit scientifique le plus avancé, la domination de la société à l'évidence naturelle. La sentence d'Adorno, voulant que « Le positivisme le plus récent est taillé sur mesure pour le monde administré »<sup>270</sup>, est plus qu'une pointe polémique : elle présente le positivisme comme l'apparition aveugle – au sens kantien – de la société au sein de la sociologie<sup>271</sup>. Une science positiviste de la société recueille des fragments d'objectivité condamnés à la réification par le tabou prononcé contre l'activité spéculative de l'esprit. Se noue dans le positivisme, tel que nous l'avions affirmé d'entrée de jeu, un rapport tout particulier entre passivités théorique et pratique, qui donne un sens nouveau à la notion de « raison instrumentale » ; raison contrainte à l'évaluation de sa propre conformité, certes, mais affectée de surcroît à la répression des élans critiques de l'individu.

### 3. Activité, passivité et anticipation

Nous retournons à la citation d'Adorno. Comment une mélancolie devient-elle active ? Il est impossible, dans ce passage du cours de 1964-1965 rapporté précédemment, d'ignorer la référence faite à la figure hégélienne de la *conscience malheureuse*. Il nous suffira, aux fins du présent exposé, d'en rappeler les grandes lignes, que Hegel résume dans la *Phénoménologie* en ces mots :

[La conscience malheureuse] est par là même telle, qu'elle est pour soi la conscience doublée qu'elle a de soi, d'une part, conscience se libérant, immuable, égale à soi-même et, d'autre part, comme conscience s'empêtrant dans sa confusion et se renversant résolument.<sup>272</sup>

Adorno s'efforce donc, par cette association, de donner une première détermination négative à la conscience mélancolique active ; est passive la mélancolie qui, plutôt que de s'extérioriser « dans une critique des phénomènes existants », s'accommode de la contradiction qu'elle trouve chez elle. Il est aisé d'inscrire la position positiviste dans cette attitude complaisante à laquelle se confine la conscience malheureuse : le geste par lequel le socle épistémologique du positivisme se constitue, à savoir l'abandon sans réserve à l'objectivité régnante, plonge irrémédiablement la connaissance

---

<sup>270</sup> *Intro. Querelle*, p. 284.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>272</sup> *Phéno.*, t. I, p. 176.

qui en est issu dans la contradiction. La conscience positiviste est ainsi, à l'instar de la conscience malheureuse, une conscience intimement séparée d'elle-même, rompue en son cœur.

Dans une note éditoriale au passage cité, Rolf Tiedemann, assistant personnel d'Adorno et premier éditeur de ses œuvres et écrits posthumes, guide le lecteur vers un passage de *Dialectique négative* qui fournit à la notion de conscience malheureuse un complément d'explication.<sup>273</sup> Adorno y associe par un geste surprenant la conscience malheureuse à la conscience de l'individu, insufflant du même coup à celle-là un sens éminemment critique<sup>274</sup>. La manœuvre consiste moins pour Adorno à réclamer pour soi un certain héritage idéaliste qu'à prendre à revers Hegel, à retourner Hegel contre l'hégélianisme en usant de la conscience malheureuse afin de mettre en évidence les limites du primat accordé par l'idéalisme objectif à l'universel. Hegel, souligne Adorno dans ce paragraphe, traite la catégorie de l'individualité comme l'immédiateté abstraite que le travail du concept abolit au terme de son processus transformateur. Il est typique du matérialisme critique d'Adorno de rapporter, comme nous l'avons déjà vu, les notions de représentation (*Darstellung*) ou de validité, privilégiées par les théories traditionnelles de la connaissance, au problème de la provenance (*Herkunft*) du savoir, dans le but de faire rejaillir leurs rapports réels d'interdépendance. La méthode a porté ses fruits lorsqu'appliquée à la philosophie transcendantale kantienne – et se révèle à nouveau cruciale dans la critique de Hegel : Adorno y entreprend de montrer que l'individu est un moment incompressible de la connaissance et ne saurait, à ce titre, être réduit au statut d'élément contingent et borné que lui réserve Hegel<sup>275</sup>. Ce faisant, Hegel ignore effectivement la position unique de l'individualité dans le procès de connaissance, position dont la particularisation fait de l'individu le lieu de l'expérience et, partant, de la contradiction entre le concept et le particulier<sup>276</sup>.

Adorno insiste une nouvelle fois, au paragraphe « La souffrance est physique » de *Dialectique négative*, sur le motif de l'individualité de la conscience malheureuse, qu'il présente à cette occasion comme « la seule dignité authentique [que l'esprit] reçut dans la séparation d'avec le corps »<sup>277</sup>. Pour Adorno, la thèse de la séparation du corps et de l'esprit, qui depuis Descartes impose à la théorie de la connaissance la plus stricte des partitions des sources du savoir, a une

<sup>273</sup> Rolf Tiedemann dans Theodor W. Adorno. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, p. 302.

<sup>274</sup> « La conscience individuelle est presque toujours et avec raison, la conscience malheureuse. » (DN, p. 62)

<sup>275</sup> DN, p. 62.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> DN, p. 247.

vérité au-delà de la théorie. Le deuxième chapitre l'a déjà montré, l'héritage sohn-réthélien le plus durable de la pensée d'Adorno demeure certainement l'idée que le divorce des attitudes théorique et pratique du sujet a son origine dans un processus d'abstraction réelle qui dissimule l'influence concrète du rapport social d'exploitation sur la forme de la connaissance. Le problème le plus brûlant de la théorie matérialiste de la connaissance n'est d'ailleurs, aux yeux de Sohn-Rethel, pas celui de la réconciliation à venir du sujet et de son objectivité, mais bien celui, *contraire*, de l'identification des raisons pour lesquelles ceux-ci sont aujourd'hui séparés<sup>278</sup>. Néanmoins, l'inadéquation de ces deux sources, qui s'efforcent tant bien que mal de faire le lien entre l'intérieur et l'extérieur du sujet, manifeste le besoin qu'éprouve la pensée inapaisée de ne jamais interrompre son mouvement. La souffrance physique – ou « somatique » – et le souvenir de la visée corporelle de la connaissance qu'elle ravive selon Adorno ne se résorbent pas dans la pensée et son traitement dialectique des contradictions. Elle fait office de correctif, c'est-à-dire de tribut payé par l'esprit à ce qui survit hors de son domaine mais se révèle nécessaire à son activité. On tient là peut-être ainsi un trait distinctif, et pour cette raison déterminant de la spéculation négative d'Adorno, qui à la différence de la dialectique hégélienne retourne inlassablement s'abreuver à l'expérience de la division<sup>279</sup>.

L'esprit doit ainsi témoigner de la souffrance afin de retrouver le chemin de la vérité. De cette tâche, l'individu obtient pour Adorno une dignité particulière : siège de la souffrance, c'est lui qui rend manifeste les médiations nécessaires entre l'esprit et le corps. Le sujet transcendantal ne peut connaître sans le sujet individuel – à travers ce constat se révèle peu à peu la destination pratique de l'activité intellectuelle. Une connaissance qui, comme c'est le cas dans la dialectique adornienne, ne se satisfait pas d'être simplement connaissance exige une transformation profonde de sa notion de subjectivité. Ainsi Adorno écrit-il, dans *Dialectique négative*, que « [le] sujet de l'expérience travaille à disparaître en elle [la non-identité]. La vérité serait la ruine du sujet »<sup>280</sup>. S'il faut entendre « sujet » au sens qu'Adorno lui assigne dans la séquence de cours consacrée à la *Critique de la raison pure*, à savoir une notion abstraite essentiellement déterminée par la dichotomie spontanéité-réceptivité<sup>281</sup>, cette dernière affirmation est tout à fait juste. La critique de cette première dichotomie hypostasiée, puis de celle opposant l'individu et le sujet universel de

<sup>278</sup> Theodor W. Adorno et Alfred Sohn-Rethel. « 2. Sohn-Rethel an Adorno : Paris, 4.11., bis Nottingham, 12.11.1936 », p. 25.

<sup>279</sup> Simon Jarvis. « The "Unhappy Consciousness" and Conscious Happiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno » dans *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 15, n°1/29, Printemps/Été 1994, p. 74.

<sup>280</sup> DN, p. 230.

<sup>281</sup> KCPR, p. 172.



l'idéalisme ébranle durablement le schéma traditionnel *constituens-constitutum*. La connaissance trouve son salut au-delà du rapport de constitution qui s'instaure entre une conscience et son objet.

À l'encontre du positivisme, qui voudrait affirmer sa domination sur le champ entier de l'expérience, la théorie critique de la société doit reconquérir une matière, un donné qui atteste de la résistance du moment somatique à la subsumption sous le concept, sans toutefois plier face aux forces objectives. Il ne peut pourtant, aux yeux d'Adorno, être question de prendre parti pour l'immédiateté contre la médiation. La virulente critique adornienne de ce qui, chez György Lukács, s'apparente à une fétichisation de la catégorie de réification doit nous inciter à reprendre avec une vigueur renouvelée le travail de médiation de l'abstrait<sup>282</sup>. La médiation est, pour Adorno, comme un mur qui s'élève entre le non-identique et la tentation de l'activité subjective à annexer ce dernier<sup>283</sup>. Le paragraphe 100 de *Minima moralia* l'exprime à son tour de manière éclatante,

Ce qui est à craindre pour l'humanité, ce n'est pas une indolence au sein du bien-être, mais une extension sauvage du social sous le masque de la nature universelle, la collectivité devenue déchaînement aveugle de l'activité.<sup>284</sup>

On ne pourra s'étonner donc, en face de l'ombre que projette une telle perspective d'une « activité absolue », de voir Adorno tenter de tempérer les ardeurs de la critique. C'est ce qu'il fait lorsque, au moment de caractériser le travail conceptuel du savant selon Hegel, il évoque une activité qui « a toujours été présentée comme *passive* par Hegel, comme " spectatrice " »<sup>285</sup>. Adorno, dans ce passage, fait certainement référence au « pur acte de voir »<sup>286</sup> (*reines Zusehen*) phénoménologique de Hegel, qu'il cite du reste à de nombreuses reprises dans son œuvre comme modèle de la posture subjective face aux objets intellectuels<sup>287</sup>. Il est cependant difficile, en vertu de la proximité des deux penseurs revendiquée par Adorno, de ne pas voir là une exposition par ce dernier de sa propre méthode philosophique. Cette impression est renforcée plus loin, dans la dernière des *Trois études* consacrées à Hegel, où Adorno recommande à celui ou celle qui s'apprête à se plonger dans l'exploration du corpus hégélien de suivre « les courbes que décrit le mouvement

<sup>282</sup> « Que cependant l'on nie abstraitement le principe ; que l'on proclame comme idéal de n'avoir plus à procéder, et par révérence envers l'irréductiblement qualitatif, selon des équivalents, cela constituerait une excuse pour retourner à l'ancienne injustice. » (DN, p. 181)

<sup>283</sup> DN, p. 233.

<sup>284</sup> Theodor W. Adorno. *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée* (trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral), Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Petit bibliothèque Payot », 2003, p. 211.

<sup>285</sup> TH, p. 30. Nous soulignons.

<sup>286</sup> *Phéno.*, t. I, p. 74.

<sup>287</sup> Shierry Weber Nicholsen et Jeremy J. Shapiro. « Introduction » dans Theodor W. Adorno. *Hegel: Three Studies* (trad. S. W. Nicholsen), Cambridge/Londres, The MIT Press, 1993, p. xxviii.

de l'esprit, en accompagnant, pour ainsi dire le jeu des pensées avec une oreille spéculative, comme si les pensées dessinaient une partition »<sup>288</sup>.

Curieusement, Adorno a recours, dans l'« Introduction à la Querelle du positivisme », à la notion husserlienne de « réceptivité spontanée » (*spontane Rezeptivität*) afin de désigner l'application sociologique de ce travail passif du « savant »<sup>289</sup>. Il est déterminant pour nous qu'Adorno puise à cette fin dans le fonds conceptuel d'une tradition qu'il a rigoureusement passé au crible de la critique – et qui au surplus retient une catégorisation (réceptivité/spontanéité) jugée par Adorno aussi impropre qu'abstraite. On doit y lire une énième preuve de l'engagement matérialiste catégorique d'Adorno : la pensée ne peut se débarrasser simplement, c'est-à-dire nier abstraitement un appareil conceptuel – c'est ce qu'ont montré les premier et deuxième chapitres de cette étude – qui réclame une effectivité. Plus encore, la juxtaposition des deux caractéristiques fondamentales du sujet kantien entérine le dépassement de l'activité spirituelle, déjà appelé par la critique marxienne de la négation hégélienne. La réceptivité spontanée est, affirme Adorno dans « Skoteinos », un *comportement*<sup>290</sup>, défini sommairement comme la capacité de décrire les phénomènes sans pour autant succomber immédiatement à ce qui, en vertu de la doctrine kantienne du schématisme, préforme les termes de l'expérience. L'exigence matérielle de la connaissance, dont la souffrance est la manifestation privilégiée, commande ainsi une implication subjective précoce mais substantielle, au stade même de l'élaboration de la démarche heuristique qui inaugure la recherche. Le sujet individuel s'emploie par l'éveil de cette vive activité à desserrer l'emprise qu'exerce *a priori* sur lui la méthode de type positiviste.

Adorno, dans sa réplique initiale à Popper de 1961, présente l'« anticipation du Tout » (*Antezipation des Ganzen*) comme le remède à administrer à la sociologie allemande, acquise pour la majeure partie aux thèses positivistes<sup>291</sup>. Il entend réduire, par l'étude des médiations qu'autorise le retour réflexif de la dialectique, la distance entre sujet et objet. C'est précisément cette distance, prise par le positivisme comme principe de la connaissance plutôt que comme résultat d'un travail historique, qui empêche les positivistes de retourner leur « critique » contre l'objet lui-même. Par l'anticipation du Tout, le sujet critique élabore les conditions de l'instauration d'une conscience juste, c'est-à-dire non idéologique de la société. Nous avons, plus au haut, affirmé de la Totalité

---

<sup>288</sup> TH, p. 135.

<sup>289</sup> *Intro. Querelle*, p. 283.

<sup>290</sup> TH, p. 153.

<sup>291</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 191.

qu'elle est partiellement déterminable : en tant que catégorie médiatrice, la société ne se tient effectivement pas à l'écart des individus mais produit ses effets et se reproduit elle-même à travers ces moments individuels<sup>292</sup>. Le fait social de cette coïncidence entre les processus objectifs et l'activité de l'individu demeure pourtant inaccessible à ce dernier. La conscience réifiée, positiviste du sujet contemporain peine en effet à admettre qu'une préformation de l'objectivité puisse intervenir indépendamment de sa volonté. Or, le système que constitue la société administrée n'est pas l'oeuvre d'un esprit absolu, mais bien celle de la subjectivité la plus conditionnée œuvrant contre elle-même<sup>293</sup>. Le sujet transcendantal est la négation du sujet individuel.

Il revient ainsi au « savant », c'est-à-dire au sujet critique individuel de suppléer, par son effort spéculatif, la transparence de l'activité de la société lorsque les mouvements de celle-ci se révèlent trop opaques. Une large part du travail du sociologue doit, selon Adorno, consister en la construction, par l'entremise d'ébauches et de modèles, des moments structuraux qui échappent à la réception du simple donné. Adorno donne, en guise d'exemple de cette activité de construction, ses propres travaux en sociologie de la musique, qui dès le début des années 1930 manifestaient sa méfiance à l'égard des *facts* bruts ; plus proche de notre propos, la figure de la conscience positiviste dont Adorno assemble les pièces livre une leçon tout à fait similaire, cette fois quant à la texture de la connaissance sociologique. Dans les deux cas, Adorno fait intervenir des matériaux, des considérations qui excèdent le champ expérimental des disciplines strictement empiriques. Ces deux portraits tiennent leur source normative de la totalité sociale, ou plus précisément de la contradiction qui se dresse entre l'intention universelle et l'expérience individuelle, physique qui met en évidence l'unilatéralité de cette dernière. La souffrance individuelle, à ce titre, fait figure de contrepartie critique à ce que le deuxième chapitre qualifiait d'effort ou de contention (*Anstrengung*) : appréhendée correctement par le théoricien, elle rompt le charme dont la société s'enveloppe et qui fait passer celle-ci pour une totalité réconciliée.

De la méthode empirique de la sociologie, Adorno ne veut ainsi retenir que les théorèmes qui viennent « éclairer des complexes qui sans [eux] resteraient obscurs »<sup>294</sup> ; sont telles les constructions théoriques capables de soutenir sans réduire les contradictions qui surviennent dans

---

<sup>292</sup> *Log. Sc. Soc.*, p. 192.

<sup>293</sup> DN, p. 20.

<sup>294</sup> *Intro. Querelle*, p. 273.

l'étude d'un phénomène et qui se révèlent constitutives de celui-ci. Dans le cas précis de la conscience positiviste, le travail de construction d'Adorno met en lumière la singulière relation qui s'y noue entre la passivité pratique et la réceptivité théorique – ou, pour le reformuler sur un mode critique, révèle l'impotence de la connaissance. La constitution du modèle positiviste assigne des limites à ce dernier et le circonscrit du même coup à une assiette matérielle déterminée. Non seulement la théorie se découvre alors en mesure de rapporter des phénomènes disparates à leur origine objective, mais elle acquiert également la capacité critique d'en signaler les défaillances. La contradiction entre le formalisme de la sociologie positiviste et son dogme de la donation immédiate – selon notre analyse l'un des points de rupture de la conscience positiviste – appelle l'effort spéculatif de dépassement des faits afin d'en dégager un sens.

Car, à travers ce minutieux travail de construction et d'anticipation, c'est bien toujours la chose elle-même, c'est-à-dire la société et l'expressivité spécifique de ses moments particuliers que la réceptivité spontanée atteint. Cette rencontre de l'esprit et de la chose est rendue possible par l'effectivité des relations intellectuelles (*geistige*) abstraites. C'est là le sens profond de l'inflexion sohn-réthélienne du matérialisme d'Adorno : les concepts, ainsi que le travail de l'esprit dont il a été question au chapitre précédent, mènent une vie relativement indépendante de l'esprit. Les processus sociaux portent en eux des moments conceptuels, reproduisent l'abstraction que nous décelions dans la dialectique hégélienne sans pourtant reposer comme tel sur la réflexion des individus<sup>295</sup>. Adorno, dans une formule polémique, ira même jusqu'à affirmer que la société « veut dire »<sup>296</sup> (*meint*) : ses moments conceptuels portent un sens qui est susceptible d'être appréhendé par l'activité réflexive, et par là elle exprime quelque chose, une possibilité rationnelle qu'il reste encore à déterminer. Le travail du philosophe est ainsi un travail au sens plein, qui effectue la médiation patiente du matériel et du spirituel.

---

<sup>295</sup> Theodor W. Adorno. « Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory », p. 156.

<sup>296</sup> *Intro. Querelle*, p. 88.

## Conclusion

« *Quoi faire ?* » – c'est la question qui, selon Adorno, brûle invariablement les lèvres des *personnes d'action* qui, exposées à un balbutiement de réflexion critique, exigent que leur en soit présentée la conséquence pratique<sup>297</sup>. Bien que nous ayons, nous-même, insisté à de multiples reprises maintenant sur la concrétude du *comportement* théorique que préconise Adorno, il faut reconnaître que cette injonction atteint également les développements de notre étude. Adorno, de son vivant, se refusa toujours à donner une visée pratique explicite à ses travaux ; cela n'empêcha pas certains d'entre eux de trouver un écho au sein des mouvements de contestation des années 1960. La question de la transition, pourtant, s'impose encore : une pensée qui s'est attachée à la critique du primat de l'activité dans la philosophie idéaliste classique peut-elle, à l'époque de sa passivité, produire les conditions de l'émancipation ? La question, posée plus justement, est celle de la possibilité de préserver la théorie transformatrice du schéma constitutif au moment même où celle-ci cherche à se faire détermination de la *praxis*.

Il est difficile de ne pas voir, dans ce genre d'exigence autoritaire lancée à la théorie, l'aveu d'une pratique rongée par sa propre impuissance. Ce qu'Adorno nomme la « pseudo-activité », c'est-à-dire un activisme qui se ferme à la théorie dans l'espoir d'en rescaper le rapport intact à l'objet, est une réaction anxieuse à la disparition progressive des poches d'immédiateté qui survivent encore dans la société capitaliste tardive<sup>298</sup>. Par une intervention dynamique mais limitée à la sphère de l'infime, cette pseudo-activité s'efforce de rapporter à des dimensions humaines une tâche politique qui nous apparaît excessive eu égard à la portée de l'action individuelle. À ce titre, elle n'est pas totalement dénuée de bien-fondé : comme nous l'avons suffisamment vu, la spontanéité est un caractère qui a été accordé par dépit à la subjectivité abstraite. La synthèse constitutive, par trop mécanique, du sujet transcendantal n'entretient que peu de ressemblances avec l'activité consciente à laquelle on associe communément la spontanéité<sup>299</sup>. L'activité politique, telle qu'on la conçoit naïvement, demeure la prérogative d'un auteur individuel libre, dont la société administrée a cependant nié l'existence<sup>300</sup>. Il n'y a, dans la totalité sociale refermée

<sup>297</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique » dans *Modèles critiques*, p. 294.

<sup>298</sup> Theodor W. Adorno. « Resignation » dans *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trad. H. W. Pickford), New York, Columbia University Press, coll. « European Perspectives », 2005, p. 290-291.

<sup>299</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », p. 138.

<sup>300</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », p. 287.

sur elle-même, guère de moment d'immédiateté qui échappe à l'organisation méthodique de l'existence comme il n'y a, en fin de compte, que peu d'actions spontanées susceptibles de déranger l'ordre rationnel de la société.

Adorno, encore une fois fidèle à Sohn-Rethel, situe la naissance de la *praxis* dans le mouvement d'émancipation historique du travail. Une *praxis* transformatrice ne fut rendue possible qu'au moment où les moyens affectés à la subsistance se révélèrent capables d'extirper l'être humain de la simple reproduction de l'existence<sup>301</sup>. Moment de rupture, la *praxis* est une négation du principe de conservation de soi et de l'effort aveugle qui s'y dépense. Mais du fait de son origine matérielle, elle entretient encore avec l'état de non-liberté qui caractérise la conservation un rapport nécessaire qui retourne contre lui-même le potentiel de la *praxis*. Cela n'est nulle part rendu aussi évident que dans la société contemporaine, dont l'industrie du divertissement ravale définitivement la promesse critique de plaisir au rang de condition sociale de la survie du sujet individuel. L'industrie définit, à travers la production d'une masse de biens culturels, une norme idéologique de pensée qui s'impose à l'individu avec la force d'une règle de conduite. La sanction de la dissidence, comme Tocqueville déjà l'analysait avec raison cent ans plus tôt, ne frappe plus le corps mais l'esprit : l'individu doit renoncer à sa spontanéité sous peine d'exclusion sociale<sup>302</sup>. La frénésie stérile de la *praxis* impotente s'exerce de part et d'autre de la ligne de démarcation qui distingue le marginal du sujet socialisé. L'impuissance, toujours collective, est donc ou bien économique, ou bien spirituelle.

La phrase de Marx, tirée de la *Critique du programme de Gotha*, qu'Adorno cite à plusieurs reprises dans son œuvre<sup>303</sup> peut être, moyennant certaines révisions, appliquée au problème de la *praxis*. « Le travail n'est pas la source de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien tout de même la richesse réelle) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme. » ; de même, il faudrait ajouter avec Adorno que le sujet tire l'impulsion à l'action de l'élan que lui insuffle le contact avec l'objectivité. Le rapprochement entre la figure baroque de la mélancolie et la critique adornienne du positivisme a éclairé la teneur du rapport entre la régression de la conscience d'objet et l'indolence pratique. Le sujet pseudo-actif est, quant à lui, l'envers dialectique strict de la

---

<sup>301</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », p. 279.

<sup>302</sup> DR, p. 142.

<sup>303</sup> Cf. en particulier TH, p. 31-32 et DN, p. 217-218.

conscience positiviste. Il refoule son sentiment d'impuissance en embrassant le primat de la sphère de production, quand bien même c'est pour lutter contre celle-ci. Sa conscience, qui le tient séparé de ce qui n'est pas identique à lui, est d'autant plus idéologique qu'elle se laisse bercer de l'illusion que l'avancement de la technique, et donc des forces productives, renversera le rapport de forces en sa faveur. Sujet recueilli en lui-même, « inapte à l'action »<sup>304</sup>, il fétichise le moyen au détriment de la fin, dont il n'a jamais écorché la surface.

Dans de telles conditions générales, la conscience juste ne peut plus se prévaloir de la doctrine de l'unité de la théorie et de la pratique, revendiquée par le marxisme jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Hegel et Marx enseignaient, chacun à leur manière, que le tout pouvait être envisagé à travers la médiation de l'étape suivante, du stade de la dialectique qui donnait la vérité du mouvement antérieur<sup>305</sup>. Une étude rigoureuse des tendances objectives propres à une époque aurait ainsi permis de déduire l'idéal concret auquel la pratique devrait s'astreindre. Cela n'est pourtant pas la tâche qui incombe aujourd'hui à la théorie. La dialectique elle-même s'est transformée : le besoin de l'objet, éclat d'immédiateté que pourchasse le regard critique, est entièrement médiatisé par la totalité sociale, de sorte qu'il reste impénétrable à la pratique qui ne cherche pas de sortie hors du tout. De ce point de vue, l'autonomie relative de la théorie constitue un avantage de taille quant à la représentation de l'autre (*Vorstellung des Anderen*) qui échoit à la pensée comme sa seule issue. La réflexion sur soi de la pensée, c'est-à-dire la négation déterminée des conditions qui ont érigé la *praxis* en fétiche d'elle-même, permet à la théorie de ne pas se fondre en moyen de maintien de la totalité.

La critique de la constitution, moment du mouvement dialectique décrit par la pensée d'Adorno, n'est ni la consécration de la toute-puissance de la théorie, ni une retraite hâtive de la philosophie de la *praxis* dans une posture pessimiste. L'insistance sur le moment de la souffrance n'est pas qu'un caprice théorique ; elle est en même temps l'affirmation résolue de la visée pratique, c'est-à-dire transformatrice, de la pensée adornienne. Adorno écrit qu'« [i]l conviendrait de constituer une conscience de la théorie et de la praxis » qui, sans séparer irrémédiablement les deux termes, ne briserait pas la théorie en la soumettant au primat de la *praxis* efficace<sup>306</sup>. Notre étude a souligné, partout où elle le pouvait, l'incidence pratique des figures théoriques analysées et

<sup>304</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », p. 277.

<sup>305</sup> Theodor W. Adorno dans Theodor W. Adorno et Max Horkheimer. *Vers un nouveau manifeste* (trad. K. Genel et A. Grivaux), Bordeaux, La Tempête, 2020, p. 99.

<sup>306</sup> Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », p. 278.

critiquées par Adorno. La pureté théorique dont ces figures se revêtent est une illusion commode, qu'il a fallu percer afin de restituer au penser son caractère pratique inaliénable. L'état actuel de la conscience a désinvesti le travail théorique d'*Aufklärung* qui avait, jadis, entamé l'épaisseur du mythe qui enveloppait l'existence. La théorie qui, sans égards pour sa réalisation, cherche à saisir son objet peut encore espérer exercer une influence sur une *praxis* sans horizon. C'est là, sans doute, l'ultime aveu d'humilité de la pensée.



## Bibliographie

a. *Sources primaires*

ADORNO, Theodor W. *L'actualité de la philosophie* (trad. P. Arnoux et al.), Paris, Éditions Rue d'Ulm, coll. « Versions françaises », 2018, 113 p.

——— R. TIEDEMANN et Theodor W. Adorno Archiv. « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels », dans *Frankfurter Adorno Blätter*, München, vol. IV, Edition Text + Kritik, 1995, p. 52-77.

———. *An Introduction to Dialectics* (trad. N. Walker), Cambridge/Malden, Polity, 2017, 418 p.

——— et A. SOHN-RETHEL. *Briefwechsel: 1936-1969* (dir. C. Gödde), München, Edition Text + Kritik, 1991, 174 p.

———. *Le conflit des sociologies : Théorie critique et sciences sociales* (trad. P. Arnoux et al.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », 2016, 457 p.

———. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance : Études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie* (trad. C. David et A. Richter), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2011, 294 p.

——— et W. BENJAMIN. *Correspondance : 1928-140* (trad. P. Ivernel et G. Petitemange), Paris, Gallimard, 2006, 412 p.

———. *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trad. H. W. Pickford), New York, Columbia University Press, coll. « European Perspectives », 2005, 410 p.

——— et M. HORKHEIMER. *Dialectique de la raison* (trad. É. Kaufholz), Paris, Gallimard, collection « Tel », 1974, 281 p.

———. *Dialectique négative* (trad. Groupe de traduction du Collège de Philosophie), Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003, 533 p.

- . *Gesammelte Schriften* (éd. R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss et K. Schultz), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 20 vol., 1970-1986.
- . *Hegel: Three Studies* (trad. S. W. Nichol森), Cambridge/London, The MIT Press, 1993, 160 p.
- . *History and Freedom: Lectures 1964-1965* (trad. R. Livingstone), Cambridge/Malden, Polity, 2006, 348 p.
- . *Introduction à la sociologie de la musique : Douze conférences théoriques* (trad. V. Barras et C. Russi), Genève, Éditions Contrechamps, 2009, 220 p.
- . *Introduction to Sociology* (trad. E. Jephcott), Stanford, Stanford University Press, 2000, 198 p.
- . *Kant's Critique of Pure Reason (1959)* (trad. R. Livingstone), Cambridge, Polity, 2001, 300 p.
- . « Marx and the Basic Concepts of Sociology » dans *Historical Materialism*, 2018, vol. 26, n°1, p. 154-165.
- . *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée* (trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral), Paris, Payot & Rivages, coll. « Petit Bibliothèque Payot », 2003, 356 p.
- . *Modèles critiques : Interventions – Répliques* (trad. M. Jimenez et E. Kaufholz), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984, 298 p.
- . *Notes sur la littérature* (trad. S. Muller), Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1984, 438 p.
- . *Philosophie de la nouvelle musique* (trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, 222 p.
- . *Prismes : Critique de la culture et société* (trad. G. et R. Rochlitz), Paris, Payot & Rivages, coll. « Petit Bibliothèque Payot », 2010, 360 p.
- . *Société : Intégration, Désintégration – Écrits sociologiques* (trad. P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, F. Nicodème), Paris, Payot & Rivages, coll. « Critique de la politique », 2011, 400 p.

———. *Théorie esthétique* (trad. M. Jimenez), Paris, Klincksieck, coll. « Collection d'esthétique », 514 p.

———. *Trois études sur Hegel* (trad. Groupe de traduction du Collège de Philosophie), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1979, 173 p.

——— et M. HORKHEIMER. *Vers un nouveau manifeste : Discussion sur la théorie et la pratique* (trad. K. Genel et A. Grivaux), Bordeaux, Éditions La Tempête, 2020, 123 p.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* (éd. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, H. Tiedemann-Bartels et T. Rexroth), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 7 vol., 1972-1989.

———. *Œuvres* (trad. M de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch), Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 3 vol., 2000.

———. *Origine du drame baroque allemand* (trad. S. Muller), Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1985, 336 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques* (trad. B. Bourgeois), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 3 vol., 1986-1988.

———. *Esthétique* (trad. C. Bénard), Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2 vol., 2001.

———. *Foi et savoir : Kant – Jacobi – Fichte* (trad. C. Lecouteux et A. Philonenko), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, 207 p.

———. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 7 vol., 1971-1991.

———. *La Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 2 t., 1941.

———. *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, 798 p.

———. *La Science de la Logique* (trad. B. Bourgeois), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 3 vol., 2015-2016,

———. *Werke* (éd. E. Moldenhauer et K. M. Michel), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 20 vol., 1969-1971.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut), Paris, GF Flammarion, 2006, 749 p.

———. *Critique de la faculté de juger, suivi de : Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de : Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? »* (trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann), Paris, Gallimard, 1985, 561 p.

———. *Prolégomènes à tout métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (trad. L. Guillermit), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993, 185 p.

———. *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? – Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes* (trad. J.-F. Poirier et F. Proust), Paris, GF Flammarion, 1991, 206 p.

LUKÁCS, György. *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (trad. K. Axelos et J. Bois), Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1960, 381 p.

MARCUSE, Herbert. *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale* (trad. R. Castel et P.-H. Gonthier), Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1968, 480 p.

MARX, Karl. *Le Capital, Livre I* (trad. J. Roy), Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1985, 664 p.

———. *Grundrisse* (trad. R. Dangeville), Paris, Éditions Anthropos, coll. « 10/18 », 3 vol., 1968.

———. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Texte & Commentaires », 2007, 236 p.

———. *Philosophie* (éd. M. Rubel), Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1982, 684 p.

SOHN-RETHEL, Alfred. *La pensée-marchandise* (trad. G. Briche et L. Mercier), Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, coll. « Altérations », 2010, 150 p.

b. Monographies

ARDNT, Andreas. *Die Arbeit der Philosophie*, Berlin, Parerga Verlag, 2003, 156 p.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence*, New Haven/London, Yale University Press, 1983, 389 p.

BATES, Jennifer Ann. *Hegel's Theory of Imagination*, Albany, SUNY Press, coll. « Series in Hegelian Studies », 2014, 248 p.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 1977, 335 p.

CAYGILL, Howard. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, London/New York, Routledge, 1998, 184 p.

DEVRIES, Willem A. *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988, 209 p.

HOFFMANN, Piotr. *The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx*, Den Haag/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982, 125 p.

HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006, 456 p.

HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 2 vol., 1946.

JARVIS, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, 283 p.

LEBRUN, Gérard. *La patience du concept : Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972, 421 p.

MACDONALD, Iain. *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019, 232 p.

PHILONENKO, Alexis. *Commentaire de la Phénoménologie de Hegel : De la Certitude sensible au Savoir absolu*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, 290 p.

———. *Lecture de la phénoménologie de Hegel : Préface – Introduction*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 258 p.

PICHÉ, Claude. *Kant et ses épigones : Le jugement critique en appel*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, coll. « Bibliothèques d'histoire de la philosophie », 1995, 248 p.

SEDGWICK, Sally. *Hegel's Critique of Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 208 p.

SEEL, Martin. *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2014, 381 p.

TINLAND, Olivier. *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, 250 p.

### c. Articles

DUMONT, Augustin. « Le monde à l'envers selon Hegel : Réflexion sur la scène de l'entendement dans la *Phénoménologie de l'esprit* » dans *Phantasia*, 2015, vol. 2, p. 1-33.

GRIVAUX, Agnès. « Le débat entre Adorno et Sohn-Rethel : Le rôle de la controverse du psychologisme » dans *Recherches germaniques*, 2020, Hors-série no. 15, p. 35-44.

JAPPE, Anselm. « Sohn-Rethel and the Origin of "Real Abstraction": A critique of Production or a Critique of Circulation? » dans *Historical Materialism*, 2013 no 3, vol. 21, p. 3-14.

JARVIS, Simon. « The "Unhappy Consciousness" and Conscious Happiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno » dans *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 15, n°1/29, Printemps/Été 1994, p. 71-88.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Hegel : le spéculatif, ou la positivité rationnelle » dans *Laval théologique et philosophique*, 1981, vol. 37, no. 3, p. 323-330.

RENAULT, Emmanuel. « Hegel et le paradigme du travail » dans *Revue internationale de philosophie*, 2016/4, no. 278, p. 469-490.

———. « Sujet-objet : Le dispositif Hegel-Kant » dans *Cahiers philosophiques*, 2018/3, no. 154, p. 9-28.

ROCKMORE, Tom. « Force, entendement et monde renversé chez Hegel » dans *Klesis – Revue philosophique*, 2007, no. 4, p. 18-30.

*d. Ouvrages collectifs*

BEISER, Frederick C. (dir.). *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 512 p.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (dir.). *Que reste-t-il de Marx ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2017, 195 p.

GORDON, Peter E., E. Hammer et M. Pensky (dir.). *A Companion to Adorno*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2020, 660 p.

HUHN, Tom (dir.). *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 444 p.

TINLAND, Olivier (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, 506 p.

*e. Ouvrages encyclopédiques*

RAULET, Gérard. *Aufklärung : Les lumières allemandes*, Paris, GF Flammarion, 1995, 503 p.