

Université de Montréal

*Le concept de nature chez Theodor W. Adorno : entre domination et réconciliation*

Par

Dominic Roulx

Département de Philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise  
en Philosophie  
Option recherche

Décembre 2022

Université de Montréal  
Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

***Le concept de nature chez Theodor W. Adorno : entre domination et réconciliation***

*Présenté par*

**Dominic Roulx**

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

**David Piché**

Président-rapporteur

**Iain Macdonald**

Directeur de recherche

**Daniel Dumouchel**

Membre du jury

## Résumé

Ce mémoire est une élucidation des divers usages critiques du concept de nature dans l'œuvre de Theodor W. Adorno. Notre point de départ est le constat d'un manque de clarté conceptuelle au sein du corps de littérature scientifique tentant aujourd'hui de produire une interprétation « environnementaliste » de l'œuvre d'Adorno. Nous abordons dans une première partie le concept séminal de nature-histoire [*Naturgeschichte*]. Nous défendons qu'il fournit le problème, la méthodologie critique et l'objectif de la théorie critique d'Adorno. Dans une deuxième partie, nous déployons la dialectique de l'*Aufklärung* dans les termes d'une dialectique entre la nature et la raison, révélant le procès naturel- historique de domination de la nature [*Naturbeherrschung*] ayant mené au retour du mythe dans la société capitaliste avancée. Nous basant sur l'idée selon laquelle la domination produit les conditions nécessaires à son propre dépassement, nous nous questionnons dans une troisième partie sur l'idée d'une possible réconciliation avec la nature et montrons en quoi le motif de l'autoréflexion critique est une condition nécessaire – mais non suffisante – à sa réalisation.

Mots-clés :

Philosophie, théorie critique, Adorno, nature, nature-histoire, domination, réconciliation.

## Abstract

This master's thesis deals with the various critical uses of the concept of nature in Theodor W. Adorno. Our starting point is the observation that there is a lack of conceptual clarity in the actual scholarly literature that attempts to produce an "environmentalist" interpretation of Adorno's work. In the first section, we discuss the seminal critical concept of nature-history [*Naturgeschichte*]. We argue that it provides the problem, the critical methodology and the aim of Adorno's critical theory. In a second section, we unfold the dialectic of *Aufklärung* as a dialectic between nature and reason. We reveal the natural-historical process of domination of nature [*Naturbeherrschung*] that led to the return of myth in advanced capitalist society. Grounded in the idea that domination produces the necessary conditions for its own overcoming, we question in a third section the idea of a possible reconciliation with nature. We finally indicate how critical self-reflection is a necessary – but not sufficient – condition for its realization.

Keywords:

Philosophy, critical theory, Adorno, nature, nature-history, domination, reconciliation.

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, Iain Macdonald, pour sa supervision équilibrée, ses questions difficiles et sa bienveillance. Merci de m'avoir permis de me mettre à l'école d'Adorno auprès du maître que tu es. Merci pour la disponibilité, pour toutes les opportunités, pour les conseils de vie, pour l'écoute et, tout simplement, pour la gentillesse.

Merci à Olivier Samson, mon interlocuteur de toujours, pour sa rigueur, sa vigilance, son indocilité, son intégrité et sa soif intarissable de connaissance. Oli, je me sens privilégié d'être ami avec un si grand esprit et un si grand cœur, et d'enchevêtrer mon parcours intellectuel avec le tien. Ton indignation des plus fécondes et ton courage intellectuel sont une inspiration quotidienne. Merci d'avoir accéléré la venue de ma *Kehre* critique.

Merci à mes amis marxistes (Anne-Julie, Christophe, Nathan, Pier-Olivier) pour m'avoir montré qu'on pouvait encore être révolutionnaires, pour les nuits berlinoises, pour l'accueil si chaleureux dans votre grande famille rouge. Merci à mes amis adorniens (Delphine, Maxime, Gabriel) pour la communauté de recherche, sans laquelle l'entreprise intellectuelle n'a pas de sens. Un merci particulier à Gabriel, mon deuxième directeur, pour sa patience et pour tous les conseils qu'il m'a si généreusement prodigués.

Je tiens à remercier le CRSH, le FRQSC, le Centre d'études allemandes, le département de philosophie ainsi que Mitacs Globalink pour le support financier, sans lequel les conditions matérielles nécessaires à la réalisation d'un mémoire dont je suis fier auraient été bien plus difficiles à réunir.

Merci à mes parents pour la confiance dont ils m'honorent et qui me donne à mon tour confiance en la vie. Merci à mon grand frère pour m'avoir appris à parler.

Merci, enfin, à Annie-Rose pour m'avoir confronté à mes propres limites et pour m'avoir rappelé sur terre à des moments où je sentais le sol se dérober sous mes pieds. Je n'oublierai jamais la petite équipe.

## Abréviations

### *Œuvres de Theodor W. Adorno*

- GS            *Gesammelte Schriften* (éd. Rolf Tiedemann, Gretel Adorno, Susan Buck-Morss, Klaus Schultz) (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1970-1986).
- AP            « L'Actualité de la philosophie », dans *L'Actualité de la philosophie, et autres essais* (Paris : ENS Rue d'Ulm, 2008), 7-29.
- IHN           « L'Idée d'histoire de la nature », dans *L'Actualité de la philosophie, et autres essais* (Paris : ENS Rue d'Ulm, 2008), 31-55.
- TB            « Thèses sur le besoin », dans *Société : Intégration, Désintégration* (Paris : Payot, 2011), 125-130.
- MM            *Minima Moralia* (Paris : Payot, 2016).
- E             *Esthétique 1958/59* (Paris : Klincksieck, 2021).
- HF            *History and Freedom: Lecture 1964-1965* (Cambridge : Polity, 2006).
- DN            *Dialectique négative* (Paris : Payot, 1978).
- SO            « Sujet et objet », dans *Modèles critiques* (Paris : Payot, 2003), 301-318.
- P             « Le progrès », dans *Modèles critiques* (Paris : Payot, 2003), 177-198.
- EA            « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques* (Paris : Payot, 2003), 234-251.
- TE            *Théorie esthétique* (Paris : Klincksieck, 2020).
- TP            « Notes sur la théorie et la pratique », dans *Modèles critiques* (Paris : Payot, 2003), 319-342.

### *Œuvre de Theodor W. Adorno et Max Horkheimer*

- DR            *Dialectique de la Raison* (Paris : Gallimard, 1983).

## Table des matières

|   |     |
|---|-----|
| Résumé .....  | iii |
| Abstract .....  | iv  |
| Remerciements .....   | v   |
| Abréviations .....  | vi  |
| Table des matières .....  | vii |
| Introduction .....  | 2   |
| PREMIÈRE PARTIE : LA DIALECTIQUE NATURE-HISTOIRE .....                                  | 9   |
| Chapitre 1 : L'idée de nature-histoire .....  | 11  |
| 1.1. Prélude herméneutique : le concept critique de nature-histoire .....               | 11  |
| 1.2. La dialectique de la nature et de l'histoire .....                                 | 12  |
| 1.3. Fondements méthodologiques de la théorie critique adornienne .....                 | 18  |
| 1.4. Les concepts de nature .....   | 20  |
| DEUXIÈME PARTIE : L'AUFKLÄRUNG ET LA DOMINATION DE LA NATURE .....                      | 22  |
| Chapitre 2 : La peur de la nature .....   | 24  |
| 2.1. Autoconservation et raison .....   | 24  |
| 2.2. Première nature et primat de l'objet .....   | 26  |
| Chapitre 3 : Raison et domination de la nature .....                                    | 32  |
| 3.1. Le concept d' <i>Aufklärung</i> .....  | 33  |
| 3.2. La domination de la nature externe .....   | 35  |
| 3.3. La domination de la nature interne .....   | 39  |
| 3.4. <i>Chorismos</i> et réification .....  | 43  |
| Chapitre 4 : Société et blocage .....   | 47  |
| 4.1. La société capitaliste tardive : totalité et contradiction .....                   | 48  |
| 4.2. Besoins et forces de production .....  | 50  |
| 4.3. Bloc et oubli .....  | 53  |
| Chapitre 5 : Les résultats de l'analyse de la dialectique de l' <i>Aufklärung</i> ..... | 57  |
| 5.1. Le concept de domination .....   | 57  |
| 5.2. Misère et grandeur de l' <i>Aufklärung</i> .....                                   | 61  |
| 5.3. Le naturalisme dialectique et critique d'Adorno .....                              | 66  |
| 5.4. Les divers usages critiques du concept de nature .....                             | 70  |
| TROISIÈME PARTIE : LA RÉCONCILIATION AVEC LA NATURE .....                               | 75  |

|   |    |
|---|----|
| Chapitre 6 : Réconciliation et autoréflexion critique .....       | 76 |
| 6.1. Le concept de réconciliation .....                           | 76 |
| 6.2. La négation déterminée de la domination de la nature .....   | 81 |
| 6.3. L'autoréflexion critique et l'émancipation de la nature..... | 86 |
| Conclusion.....   | 90 |
| Bibliographie.....  | 95 |

*À ceux et celles qui n'ont pas le luxe d'écrire un mémoire*

## *La maladie, dialectiquement, est en même temps le remède.*

Lettre d'Adorno à Ernst Krenek, 30 septembre 1932.

### Introduction

Si la réception de l'œuvre d'Adorno a été longtemps dominée par la lecture influente d'Habermas<sup>1</sup>, de nombreux commentateurs ont relevé dans les deux dernières décennies l'actualité de sa critique de la domination de la nature. Une nouvelle réception d'Adorno, informée par le contexte de crise environnementale, tend à se dessiner aujourd'hui en prenant pour point de départ sa critique de la domination de la nature<sup>2</sup>. Soulignant l'avantage que celle-ci confère à la théorie critique adornienne en comparaison aux modèles strictement intersubjectifs d'Habermas et Honneth<sup>3</sup>, ces commentateurs façonnent une « interprétation environmentaliste » de la pensée d'Adorno. Ils la fondent principalement sur une relecture de la *Dialectique de la Raison* et sur certains passages de ses textes semblant exprimer un souci « environmentaliste » pour ce qu'on nomme communément « la nature ».

Par exemple, les passages où Adorno porte un regard sombre sur « le progrès, défiguré par l'utilitarisme, [qui] violente la surface de la terre »<sup>4</sup>, où il dénonce le « leurre anthropocentrique de la nature maîtrisable », où il félicite Beckett d'avoir critiqué un monde où « la nature a été anéantie et après laquelle il ne pousse plus rien<sup>5</sup> », où il décrit la nature en termes de ce qui doit « être sauvé<sup>6</sup> », de ce dont nous devons « percevoir l'intérêt<sup>7</sup> », à laquelle

---

<sup>1</sup>Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1985), p. 366-402; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1990), 106-130.

<sup>2</sup>Voir par exemple Deborah Cook, *Adorno on Nature* (London: Routledge, 2014) ; Andrew Biro, éd., *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises* (Toronto: University of Toronto Press, 2011) ; Jean-Baptiste Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature* (Paris: Amsterdam, 2021) ; Alison Stone, « Adorno and the Disenchantment of Nature », *Philosophy & Social Criticism* 32, n° 2 (mars 2006): 231-53 ; Eric. S. Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School », *Telos* 2011, n° 155 (juin 2011): 105-26. Notons aussi les récentes parution de deux dossiers thématiques consacrés à cette question dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (*Adornos geschichtliche natursbegriff*, 69:6, 2021) et dans *Adorno studies* (*Adorno and the Anthropocene*, 3:1. 2019).

<sup>3</sup>Par exemple, Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 22-26 ; Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment ».

<sup>4</sup>TE 99.

<sup>5</sup>Theodor W. Adorno, « Pour comprendre Fin de Partie », in *Notes sur la littérature* (Paris: Flammarion, 1984), 235.

<sup>6</sup>TE 257.

<sup>7</sup>E 78.

nous devons « servir de voix<sup>8</sup> » ; tous ces passages se prêtent à première vue à une telle interprétation. Similairement, ces passages où Adorno loue l'inclusion des animaux dans la morale de Schopenhauer<sup>9</sup>, où il critique l'exclusion de ceux-ci dans celle de Kant<sup>10</sup>, où il évoque avec dégoût les expérimentations infligées aux animaux par l'industrie<sup>11</sup>, où il écrit en faisant preuve d'une rare sentimentalité sur « le lilas et le rossignol » qui « font croire par leur simple existence que la vie est vivante<sup>12</sup> », où il plaint le sort du tigre au zoo « qui, dans son désarroi, arpenté inlassablement sa cage<sup>13</sup> », où il défend la nécessité pratique d'une « solidarité transparente à elle-même et à tout vivant<sup>14</sup> » ; tous ces passages, similairement, s'exposent à première vue à une interprétation d'Adorno comme un proto-défenseur du droit animal. Certains commentateurs voient en outre dans certains passages de la *Dialectique de la Raison* non seulement la prescience de la crise environnementale, mais aussi du phénomène géologique désigné aujourd'hui par le terme controversé d'« anthropocène<sup>15</sup> ».

En fait, cette « interprétation environnementaliste » n'a rien de nouveau. Dans les années 90, Fredric Jameson et Steven Vogel ont – pour l'un brièvement, pour l'autre extensivement – entamé ce débat herméneutique. Tandis que Jameson soutenait qu'Adorno et l'École de Francfort peuvent être comptés parmi les ancêtres philosophiques du mouvement écologique et du mouvement pour les droits animaux, Vogel défendait qu'Adorno échoue à fonder une conception authentiquement dialectique de l'interaction entre la nature et la société. Reprenant le trope habermassien, ce dernier argumentait qu'Adorno s'échoue dans la fétichisation romantique d'une « nature » conçue de manière bancale – ce qui serait la conséquence nécessaire de la mise en équivalence normativement

---

<sup>8</sup> E 83.

<sup>9</sup> Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, éd. par Thomas Schröder, trad. par Rodney Livingstone (Cambridge: Stanford University Press, 2002), 173.

<sup>10</sup> DN 233.

<sup>11</sup> DR 33, 373.

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno. « L'essai comme forme », dans *Notes sur la littérature* (Paris : Flammarion, 1984), 25.

<sup>13</sup> MM 157.

<sup>14</sup> DN 161. Nous soulignons.

<sup>15</sup> Voir DR 333 et 335. Camilla Flodin et Sven Anders Johansson, « Introduction to Special Issue: Adorno and the Anthropocene », *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019): ii. Aussi, Sabine Wilke, « Enlightenment, Dialectic, and the Anthropocene: Bruised Nature and the Residues of Freedom », *Telos* 2016, n° 177 (21 décembre 2016): 86. Timothy W. Luke. « Reflections from a Damaged Planet: Adorno as Accompaniment to Environmentalism in the Anthropocene », *Telos*, n° 183 (2018) : 9-24.

et critiquement aporétique de la raison et de la domination<sup>16</sup>. Si mettre en parallèle ces deux lectures antagoniques a le bienfait de révéler que les pièces du débat interprétatif étaient déjà placées depuis longtemps, le lecteur doit en outre constater que c'est l'approche de Jameson qui a été depuis quinze ans privilégiée au sein de la littérature scientifique spécifiquement adornienne. C'est ainsi que nous pouvons aujourd'hui retrouver, par exemple chez Jean-Baptiste Vuillerod, une relecture d'Adorno élevant le thème de la domination de la nature – qu'il qualifie « d'écologiste » – au niveau d'une problématique critique englobant celles de la domination classiste, patriarcale, raciste et spéciste<sup>17</sup>.

Au cœur de cette appropriation « environnementaliste » du discours critique adornien se trouve bien sûr le concept de « nature » (*Natur*). Or, ce concept est malencontreusement tenu pour acquis dans la littérature scientifique. Agissant comme fondement conceptuel de la mobilisation « environnementaliste » d'Adorno, le concept de nature tend paradoxalement à être un de ses angles morts. Étant rarement en lui-même l'objet de la recherche<sup>18</sup>, il est souvent mobilisé de manière soit fétichisée, non-dialectique et par suite non-critique<sup>19</sup>, soit d'une manière qui ignore la diversité de ses usages critiques, rendant le discours philosophique quelque peu flottant et même parfois obscur.

Une nuance s'impose toutefois. Cette lacune n'est pas le simple fait de lectures taxables d'imprécision. C'est une ambiguïté à laquelle donne lieu le texte adornien lui-même et qui s'explique premièrement par sa défiance par rapport à toute philosophie qui fonctionne comme inventaire de définitions conceptuelles. Le style dialectique de l'exposition philosophique d'Adorno aborde dynamiquement les concepts : le concept de nature en est – nous le verrons – un exemple éloquent. Ainsi, le « flou » conceptuel entourant

---

<sup>16</sup> Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* (London: Verso, 1990), 96 ; Steven Vogel, *Against Nature, The concept of nature in critical theory* (New York: State University of New York, 1996), 51-99.

<sup>17</sup> Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 11.

<sup>18</sup> Les exceptions notables à la règle sont : Cook, *Adorno on Nature* ; Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment » ; Agnès Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument, Zur Skizze eines minimalen Naturbegriffs bei Adorno », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, n° 6 (2021): 989-1002.

<sup>19</sup> Sabine Wilke, « Enlightenment, Dialectic, and the Anthropocene: Bruised Nature and the Residues of Freedom », *Telos* 2016, n° 177 (décembre 2016): 83-106 ; Alastair Morgan, « Reconciliation with Nature: Adorno on Reason, Nature and Critique », *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019): 20-32; Stone, « Adorno and the Disenchantment of Nature ». Jay M. Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics* (New York : Cambridge University Press, 2001), 180-197.

le concept de nature apparaît comme plus qu'un simple « flou », justement. Il est provoqué en partie volontairement par un style discursif dialectique sciemment revendiqué par Adorno<sup>20</sup>. Deuxièmement, il s'explique par le fait que l'usage de ce concept par Adorno est éparpillé dans l'œuvre et toujours spontané : il ne fait jamais en lui-même l'objet de développements conceptuels extensifs. Troisièmement, selon les contextes d'utilisation de celui-ci, l'aspect mis de l'avant varie considérablement – d'où la nécessité d'un travail d'élucidation conceptuelle permettant de déterminer les divers sens du concept de nature pouvant être mobilisés en fonction des contextes discursifs. Enfin, ce à quoi devrait renvoyer le concept commun de « nature » a d'emblée un caractère problématique, compte tenu du fait « qu'une nature qui n'aurait pas traversée les processus de médiation de la société n'existe pas<sup>21</sup> ». Notre recherche se fonde ainsi sur la perspective méthodologique selon laquelle la tâche de l'interprète, face à un tel corpus, est de rendre le concept le plus limpide possible, mais sans rien perdre de sa dynamique dialectique, de sa polysémie et de son potentiel critique contextuellement différencié.

C'est à cette tâche que le corps de notre mémoire s'attèle. Notre travail se fonde sur la conviction qu'un éclaircissement du concept de nature d'Adorno est appelée non seulement par une littérature secondaire négligente, mais aussi par l'œuvre d'Adorno elle-même qui reste énigmatique à ce sujet. Plus précisément, nous argumenterons que le concept de nature doit être compris comme un concept *critique* supportant divers usages : un usage non dialectique (la nature mythique), un usage dialectique (la nature-histoire) et un usage négatif (la « première nature » génétique, la nature non-identique et la « nature à venir » utopique).

Par le biais d'une lecture croisée de « L'idée de nature-histoire » (1932), de la *Dialectique de la Raison* (1944) et de certains passages clés de la *Dialectique négative* (1966), nous fournirons une explicitation de l'interaction historique et dialectique entre la nature et la raison. Pour ce faire, nous présenterons dans un premier temps la dialectique nature-histoire et défendrons qu'elle expose le problème, l'objectif et la méthode de la théorie critique d'Adorno (chap. 1).

---

<sup>20</sup> Voir à cet effet les premières pages de *Société I*, dans Theodor W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration* (Paris: Payot, 2011), 23. SO 303.

<sup>21</sup> E 119-120. Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, 189.

Dans un deuxième temps, nous déploierons la dialectique de l'*Aufklärung* dans les termes d'une dialectique nature-raison qui nous permettra de révéler le procès naturel-historique, matérialiste et dialectique ayant mené au retour du mythe dans la société capitaliste avancée (chap. 2-4). Nous clarifierons d'abord l'enracinement de la raison dans la pulsion d'autoconservation pour ensuite expliciter le concept problématique de première nature et fournir une interprétation naturaliste de la thèse matérialiste du primat de l'objet (chap. 2.). Nous éluciderons ensuite les mécanismes mis en œuvre par le sujet pour se protéger d'une nature expérimentée comme terrifiante, notamment le développement d'une rationalité formelle dominée par le principe d'identité, la renonciation aux pulsions psychosomatiques et l'instauration d'une séparation sujet-objet (chap. 3). Enfin, nous verrons comment ces mécanismes se sont socialement objectivés dans la société capitaliste avancée qui universalise le principe d'échange et comment cette société est expérimentée comme une totalité menaçante naturelle dont le dépassement historique est immédiatement bloqué (chap. 4). Ces deux premiers chapitres seront non seulement l'occasion de produire une cartographie des divers usages critiques du concept de nature, mais aussi de révéler l'intrication de la domination sociale et de la domination de la nature, portée à son paroxysme dans les sociétés capitalistes avancées. Tout cela nous permettra de relever, d'une part, le caractère auto-contradictoire de l'*Aufklärung* et de la domination de la nature et, d'autre part, le fait que celle-ci produit les conditions nécessaires à son propre dépassement (chap. 5).

Nous nous interrogerons dans un troisième temps sur le sens que pourrait prendre l'idée d'une possible « réconciliation avec la nature » qu'évoque parfois Adorno et dont on pourrait dire qu'elle est « l'élan central » motivant la *Dialectique de la Raison*<sup>22</sup> (chap. 6). Nous défendrons, par le truchement d'une élucidation du concept de « réconciliation », qu'Adorno n'appelle pas de ses vœux un quelconque « retour à la nature ». La réconciliation nous apparaîtra comme désignant une interaction dialectique articulant de manière processuelle et dynamique l'unité différenciée d'un universel et d'un particulier qui se médiatisent réciproquement. Nous verrons que cette structure logique trace les linéaments d'un modèle d'interaction sociale avec la nature qui sache éviter le Charybde du dualisme et le Scylla du réductionnisme de l'humain à la nature ou de la nature à l'humain. Sans évidemment avancer

---

<sup>22</sup> Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction* (New York : Routledge, 1998). Voir par exemple TB 129, TE 97.

que cette réconciliation puisse être ici et maintenant simplement produite ou, pire, immédiatement donnée, nous dégagerons une voie négative et expérientielle par laquelle Adorno suggère que la possibilité d'une telle réconciliation puisse être entrevue. Nous serons menés, en fin de parcours, à relever l'importance capitale du motif théorique et pratique de l'autoréflexion critique [*kritische Selbstreflexion*]<sup>23</sup>. Rejetant l'interprétation selon laquelle la théorie critique d'Adorno mènerait inévitablement à un cul-de-sac normatif et critique, nous montrerons enfin que malgré le « bloc » de l'expérience historique abîmée dans une domination sociale naturalisée de l'humain et de la nature, une voie critique autoréflexive et productive est néanmoins empruntable. Nous ferons valoir enfin qu'elle contient le ferment négatif nécessaire – mais pas suffisant – à une réconciliation *réellement* possible<sup>24</sup> avec la nature.

---

<sup>23</sup> DN 32, 44, 84, 121, 184.

<sup>24</sup> Iain Macdonald, *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno* (Stanford : Stanford University Press, 2019).

*Que la raison soit autre chose que la nature et pourtant un moment de celle-ci, c'est là, devenu détermination interne, sa préhistoire. Comme force psychique déviée pour les fins de l'autoconservation, la raison tient de la nature ; mais une fois scindée de la nature et opposée à elle, elle devient aussi son Autre. En émergeant d'elle de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non-identique à elle, dialectique par définition. Pourtant plus la raison se pose sans scrupule dans cette dialectique comme le contraire absolu de la nature et oublie la nature en elle-même, plus elle régresse, autoconservation retournée à l'état sauvage, jusqu'à redevenir nature ; c'est seulement comme réflexion sur la nature que la raison serait au-delà de la nature.*

*Dialectique négative, 225.*

## PREMIÈRE PARTIE : LA DIALECTIQUE NATURE-HISTOIRE

Le passage mis en exergue justifie notre approche méthodologique selon laquelle une lecture croisée de « L'idée de nature-histoire<sup>25</sup> » et de la *Dialectique de la Raison* est non seulement possible, mais commandée à celui qui veut rendre compte de l'interaction entre la nature et la raison chez Adorno. En soulignant le processus généalogique sédimenté au sein du rapport – lui-même « devenu » – d'identité et de non-identité entre la raison et la nature, ce passage évoque du fait même la dialectique animant la relation entre nature et histoire, telle que présentée dans la conférence de 1932. En effet, nous y voyons être évoqué le renversement de la nature en histoire, et le renversement de l'histoire en nature. Révélant par le fait même que la conséquence d'un tel processus généalogique, tel qu'il est effectivement advenu, est la régression de la raison dans la nature, ce passage révèle en une phrase l'entièreté du processus dialectique exposé dans la *Dialectique de la Raison*.

Une lecture rapide de cette citation nous permet ainsi de constater le fait suivant, qui exige la lecture croisée de ces deux textes : l'idée d'une « dialectique de l'*Aufklärung*<sup>26</sup> » est déjà contenue dans « L'idée de nature-histoire » et le concept de nature-histoire est présumé par la dialectique de l'*Aufklärung* qui en est le déploiement<sup>27</sup>. La démonstration détaillée de cette implication mutuelle ne saura s'accomplir qu'au fil de notre examen de celles-ci.

Il est possible d'argumenter, comme le tente Hullot-Kentor, que le motif dialectique entre l'histoire et la nature était déjà présent en filigrane dans les recherches entreprises sur Freud par le jeune Adorno et d'argumenter, comme le tente Nelson, que celui d'une régression de la raison dans la nature l'était déjà de même dans la thèse d'habilitation sur

---

<sup>25</sup> Nous ne suivons pas la traduction française de *Naturgeschichte* rendue par Jacques-Olivier Bégot (Éditions Rue d'Ulm) par « histoire de la nature », ni celle de l'édition Payot de DN (« histoire naturelle »). Nous suivons plutôt Iain Macdonald qui choisit de traduire le terme littéralement par « nature-histoire ». Cela rend mieux le caractère dialectique du concept de nature-histoire, au sein duquel ni la nature ni l'histoire n'a la préséance, ce qui interdit de faire d'un des deux termes le prédicat de l'autre, comme dans la traduction de Bégot. Macdonald, *What would be different*, 185.

<sup>26</sup> Lorsque nous feront référence au livre *Dialectique de la Raison*, nous utiliserons la traduction du terme « *Aufklärung* » d'Éliane Kaufholz, qui le traduit par « Raison ». Toutefois, lorsque nous feront référence au processus historique comme tel, nous ne traduirons pas « *Aufklärung* ».

<sup>27</sup> Jameson, *Late Marxism*, 99.

Kierkegaard, soutenue en 1931<sup>28</sup>. Néanmoins, la conférence de 1932 peut rigoureusement être considérée comme le premier texte traitant de ces thèmes de manière explicite, thèmes qui allaient former l'armature théorique durable du travail d'Adorno jusque dans les années soixante<sup>29</sup>. Toutefois, cette reconnaissance du statut séminal de ce texte n'empêche pas les commentateurs de remarquer simultanément le défi interprétatif que représente le concept de nature-histoire qui l'occupe<sup>30</sup>. Cette difficulté d'interprétation commande d'emblée de clarifier son statut résolument *critique*<sup>31</sup> et les présupposés méthodologiques desquels il est tributaire. Après avoir exposé ceux-ci (1.1.), nous déplierons la logique dialectique du concept (1.2) pour ensuite souligner le statut séminal de celui-ci pour la théorie critique d'Adorno (1.3). Enfin, nous montrerons les divers usages du concept de nature à l'œuvre dans la conférence de 1932 (1.4).

---

<sup>28</sup> Robert Hullot-Kentor, *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno* (New York Chichester: Columbia University Press, 2008), 251. Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment », 123. Theodor Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 52-3, 104-5.

<sup>29</sup> Macdonald, *What Would Be Different*, 57; Max Pensky, « Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno », *Critical Horizons* 5, n° 1 (2004), 228; Tom Whyman, « Understanding Adorno on 'Natural-History' », *International Journal of Philosophical Studies* 24, n° 4 (août 2016), 452.

<sup>30</sup> Pensky, « Natural History », 227; Whyman, « Understanding Adorno on 'Natural-History' », 452; Hullot-Kentor, *Things Beyond Resemblance*, 238; Susan Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics* (New York: Free Press, 1979), 53.

<sup>31</sup> « Natural history is a critical concept », HF 116.

## Chapitre 1 : L'idée de nature-histoire

### 1.1. Prélude herméneutique : le concept critique de nature-histoire

Un concept critique se distingue d'un concept descriptif dans la mesure où il n'aspire pas à décrire la réalité immédiate, mais à la détruire, à la « faire exploser<sup>32</sup> » – sans pouvoir toutefois immédiatement indiquer comment elle devrait être reconfigurée. Tout concept critique doit être saisi comme un outil méthodologique contribuant à ce qu'Adorno nomme « l'interprétation philosophique<sup>33</sup> ». Comme le concept de nature-histoire le montrera, la tâche de l'interprétation philosophique est de « déchiffrer », au sein même des phénomènes constituant la réalité immédiate, la possibilité et l'appel d'une réalité alternative, sans pourtant déterminer positivement celle-ci. Par suite, elle dénonce la fausseté de la nécessité absolue attribuée à la réalité immédiate<sup>34</sup> – ce qui revient à produire la critique immanente de sa prétention à l'exhaustivité ontologique<sup>35</sup>.

Cette association du travail critique au travail interprétatif visant la désintégration de la réalité immédiate est permise par l'utilisation instructive du terme benjaminien d'« idée » pour qualifier la dialectique nature-histoire<sup>36</sup>. Bien que dans les textes ultérieurs à la conférence de 1932, Adorno ne se réfère plus à l'« idée » de nature-histoire mais bien au « concept » de nature-histoire<sup>37</sup> – ayant entre-temps modifié une partie du vocabulaire hérité de Benjamin – c'est le même but critique qui y est recherché. Dans la *Préface épistémocritique* du *Trauerspielbuch* de Benjamin, la méthode philosophique de présentation par idée consiste principalement dans le fait de percer et de saisir à l'aide de concepts les phénomènes empiriques immédiats qui résistent à l'interprétation. L'objectif de cette présentation est d'en réorganiser « manuellement » les éléments singuliers, ce qui devrait permettre de les

---

<sup>32</sup> AP 27.

<sup>33</sup> AP 18. Il est remarquable que la caractérisation de la philosophie comme « interprétation » ait perduré jusque dans les années 60. Voir HF 126-7.

<sup>34</sup> HF 120-21, 127.

<sup>35</sup> Une telle compréhension de l'interprétation philosophique comme activité critique est redevable du présupposé méthodologique dialectique selon lequel la tâche de la théorie n'est pas de « poser des questions en termes de structures à caractère générique, mais seulement en termes d'interprétation de l'histoire concrète » (IHN 45). C'est cette réalité historique concrète, qui renvoie à la société capitaliste avancée emmurée en elle-même, qui est l'objet de l'interprétation philosophique. Voir Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics*, 54-6.

<sup>36</sup> Étonnamment, Pensky est le seul commentateur à relever et à tirer les conséquences de ce fait. Pensky, « Natural History », 231.

<sup>37</sup> Par exemple, HF 115-131.

« sauver » dans leur particularité<sup>38</sup>. Est ainsi d'abord inhérent à cette présentation en idée des phénomènes le moment de leur sauvetage, ce qui prendra entre autres chez Adorno le sens d'une divulgation de la possibilité au sein de la réalité immédiate.

Cette « présentation par idées » est en outre caractérisée par le moment important du « choc », de l'illumination subite<sup>39</sup> au sein de laquelle une nouvelle perspective sur l'immédiateté s'impose brusquement. Adorno révèle lui-même l'importance du moment du choc pour le concept dialectique de nature-histoire :

Pour que je parvienne à vous donner une représentation de l'idée de la nature-histoire, il vous faudrait d'abord faire l'expérience [*erfahren*] du θαυμάζειν [choc] que signifie cette question. L'histoire de la nature n'est pas une synthèse de méthodes naturelles et de méthodes historiques, mais un changement de perspective<sup>40</sup>.

Comme le montre cette citation, le moment du choc propre à la présentation en idées désigne la manière dont le sujet expérimente le changement de perspective qu'elle implique. Le sujet fait l'expérience, sur le mode du « choc », du fait que la réalité immédiate n'est pas absolument nécessaire, que sa compréhension de celle-ci est défectueuse, et que sa transformation est possible.

## 1.2. La dialectique de la nature et de l'histoire

Afin de mieux comprendre en quoi le concept de nature-histoire correspond à cette dynamique critique de la présentation par idées, nous devons maintenant nous tourner vers la teneur proprement dialectique du concept lui-même qui explique *comment* il produit une nouvelle perspective sur la réalité<sup>41</sup>. L'exposition dialectique du concept de nature-histoire peut se regrouper en deux grands moments. D'abord, Adorno mobilise les concepts de nature et d'histoire tels qu'ils sont donnés historiquement et donc en acceptant « dans un premier temps ces deux structures problématiques et indéterminées dans leur opposition, telles

---

<sup>38</sup> On nous pardonnera cette exposition cavalière d'un concept fort complexe. Pour l'idée du « sauvetage des phénomènes », voir Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (Paris: Flammarion, 2009), 37-41, 55.

<sup>39</sup> Benjamin utilise lui-même par exemple les termes d'« embrasement » et d'« incendie ». Benjamin, *Origine du drame*, 34.

<sup>40</sup> IHN 43. La traduction française de Bégot omet de traduire ici le grec, dissimulant par le fait même l'importance du thème benjaminien du choc dans le texte d'Adorno.

<sup>41</sup> L'utilisation du terme « produit » n'est pas anodin car cette perspective critique n'est pas *donnée*, intuitionnée immédiatement dans les phénomènes : elle est *construite* par le geste théorique réfléchissant les médiations sédimentées dans l'objectivité. Nous voyons ici être présagé le thème dialectique important du « moment spéculatif » nécessaire à toute pensée critique et toute dialectique négative. DN 20-1.

qu'elles apparaissent dans le langage philosophique<sup>42</sup>». Le concept préliminaire de nature désigne « ce qui est là depuis toujours, ce qui, en tant qu'être donné par avance et agencé à la manière d'un destin, supporte l'histoire humaine, apparaît en elle, ce qui, en elle, est substantiel<sup>43</sup> ». Nous retrouvons ainsi ici notre premier concept de nature, non dialectique, qui renvoie à la répétition destinale du même et à l'apparence de nécessité<sup>44</sup>. Le concept préliminaire d'histoire, quant à lui, est décrit par Adorno comme « ce mode de comportement transmis par la tradition, qui se caractérise avant tout par le fait qu'en lui apparaît du nouveau qualitativement parlant<sup>45</sup> », c'est-à-dire des « discontinuités entre [...] ce qui a été, et ce qui émerge dialectiquement de nouveau en elle<sup>46</sup> ».

Ensuite, il procède à « l'abolition » [*aufheben*] de leur antithèse habituelle en les poussant « jusqu'au point où ils s'abolissent dans leur pure désintégration [*Auseinanderfallen*]<sup>47</sup>». Notons au passage que la formulation même du dessein dialectique (abolir la contradiction) récupère ici le langage propre à « l'interprétation philosophique » et à la présentation par idées (désintégrer le réel tel qu'il se présente à nous). Cela révèle déjà que la dialectique est la méthode de l'interprétation philosophique critique<sup>48</sup>. Ainsi, comme le reformulera Adorno en 1966 dans un passage de *Dialectique négative* dans lequel il cite sa propre conférence de 1932 (alors non publiée) – montrant au passage la continuité du thème de la nature-histoire dans sa pensée : « il incombe à la pensée [...] de voir toute nature – et tout ce qui peut en tenir lieu – comme histoire et toute histoire comme nature<sup>49</sup> ». Une telle désintégration des concepts de nature et d'histoire aura pour conséquence de révéler leur non-identité à eux-mêmes. D'un côté, l'histoire, comme production de nouveauté qualitative, devra être révélée comme nature, c'est-à-dire comme

---

<sup>42</sup> IHN 50.

<sup>43</sup> IHN 32.

<sup>44</sup> Macdonald, *What Would Be Different*, 65, 73.

<sup>45</sup> IHN 32.

<sup>46</sup> IHN 49.

<sup>47</sup> IHN 31.

<sup>48</sup> Adorno est à ce sujet explicite : « Ce n'est que si elle est dialectique que l'interprétation philosophique me semble possible. » AP 21.

<sup>49</sup> DN 280.

répétition du même. De l'autre côté, la nature, comme répétition, devra être révélée comme histoire, c'est-à-dire comme possibilité de production de nouveauté qualitative.

Afin de procéder à cette abolition dissolvante des concepts unilatéraux de nature et d'histoire, Adorno mobilise d'abord les travaux du jeune Lukács qui permettent, grâce au concept de « seconde nature », de conceptualiser le devenir-naturel de l'histoire<sup>50</sup>. Désignant, par son utilisation de ce concept<sup>51</sup>, le monde social dominé par la forme objective de la marchandise et par rapport auquel l'individu est aliéné<sup>52</sup>, Lukács réussit selon Adorno à fournir un concept permettant de penser le renversement de l'histoire en nature. L'histoire qui doit, selon son propre concept, être production de nouveauté qualitative, se renverse historiquement (à l'époque du capitalisme tardif qui universalise socialement la forme-marchandise) en son contraire, à savoir en répétition destinale du même, en nature. Ce faisant, quelque chose d'historique (une forme de vie sociale) se fait illusoirement passer pour quelque chose de naturel, cette illusion même étant un produit de l'histoire (de l'émergence du capitalisme tardif).

La seconde nature, comme moment historique naturalisé<sup>53</sup>, contient elle-même deux moments : celui de « l'ossuaire » et celui du « chiffre ». En faisant d'abord de la seconde nature un « ossuaire<sup>54</sup> » [*Schädelstätte*], Lukács réussit à souligner que quelque chose d'historiquement périmé tente de persister en se faisant passer pour naturel – ce quelque chose étant la *Sittlichkeit* bourgeoise elle-même<sup>55</sup>. Anticipant sur la *Dialectique de la Raison*, c'est en vertu de ce caractère d'ossuaire qui lui échoit que la seconde nature se qualifie comme *mythe*. En effet, le mythe sera décrit dans la *Dialectique de la Raison* comme une façon

---

<sup>50</sup> IHN 44.

<sup>51</sup> Le concept de seconde nature n'a pas été forgé par Lukács. On le retrouve non seulement chez Hegel, mais aussi chez Cicéron et Aristote. L'idée que le capitalisme insinue une illusion de naturalité à l'ordre social est évidemment présente chez Marx. Aristote, *Petits Traités d'histoire naturelle* (Paris: GF, 2000), 452a 27-8; Cicero, *De Finibus Bonorum Et Malorum*, trad. Rackham, Loeb Library Edition (London: William Heinemann, 1914), 5.74; G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Gallimard, 1989) §4,151.

<sup>52</sup> IHN 43.

<sup>53</sup> Menke remarque que ce moment où une réalité historique se coagule en seconde nature est nécessaire au procès d'expérience historique, bien qu'il doive (chez Hegel) toujours finir par être dépassé. Christoph Menke. « Hegel's Theory of Seconde Nature : The "Lapse" of Spirit », *Symposium* 17, n° 1 (2013) : 31-49.

<sup>54</sup> IHN 43-4.

<sup>55</sup> La lecture de Lukács par Adorno reprend le motif hégélien selon lequel lorsqu'une *Sittlichkeit* est devenue périmée, « vieille », elle ne saurait être rajeunie. *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Gallimard, 2014), introduction; MM §14. Voir Macdonald, *What would be different*, 60.

historiquement située de porter au langage les nécessités cosmologiques de la nature afin de pouvoir s'en protéger<sup>56</sup>. Or, lorsque le mythe résiste à son propre dépassement, commandé par la venue d'une expérience montrant son insuffisance, il acquiert le caractère de la répétition destinale du même. La seconde nature, comme ossuaire, est ainsi « mythique » dans la mesure où elle persiste malgré son obsolescence historique.

C'est au sein du moment de l'« ossuaire » que celui du « chiffre » [*Chiffre*] émerge. En effet, cette vie éthique qui tente de persister par-delà sa péremption soulève inévitablement l'idée que « tout cela doit bien avoir une signification *qui doit cependant être encore extraite*<sup>57</sup> ». Toutefois, Lukács échoue selon Adorno à fournir un concept productif permettant d'interpréter cette signification mystérieuse qu'il attribue pourtant lui-même à la seconde nature : « Chez Lukács, [l'ossuaire] est simplement quelque chose d'énigmatique<sup>58</sup> », sans plus. L'énigme reste lettre morte.

Le concept de seconde nature de Lukács permet certes de percevoir l'ambiguïté de celle-ci, dans la mesure où, d'un côté, elle s'impose comme naturelle alors qu'elle est d'origine historique et où, de l'autre côté, elle s'expérimente comme recelant une signification énigmatique. Toutefois, l'absence d'un concept permettant d'extraire une signification de l'énigme en laquelle consiste la seconde nature n'est pas sans conséquences. En effet, elle force Lukács à devoir interpréter l'ossuaire qu'est la seconde nature à l'aide de la catégorie de l'« éveil théologique » [*theologischen Wiedererweckung*], simplement concédée par Lukács comme « possibilité métaphysique ». Une telle possibilité métaphysique est à comprendre comme une possibilité abstraite pour nous, tant et aussi longtemps que cette forme de vie périmée persiste objectivement et que l'histoire (conçue par Lukács de manière hégélienne comme autodépassement *nécessaire*) ne l'engloutit pas<sup>59</sup>. D'où le recours, en attendant ce dépassement, à la catégorie de la révélation. Ainsi, Adorno est douteux de la philosophie de l'histoire hégélienne justifiant le recours à une telle catégorie, qu'il juge incapable de penser l'historicisation de la nature – puisqu'elle implique de s'en remettre simplement à la marche de l'Histoire qui « doit » s'autodépasser.

---

<sup>56</sup> DR 30, 40-1.

<sup>57</sup> IHN 43. Nous soulignons.

<sup>58</sup> IHN 48.

<sup>59</sup> IHN 44. Pour une autre interprétation de cette possibilité métaphysique, voir Whyman, *Understanding Adorno on 'Natural History'*, 462.

C'est grâce à la mobilisation de la catégorie de l'« éphémère » [*Vergänglichkeit*]<sup>60</sup>, tiré du *Trauerspielbuch* de Benjamin, qu'Adorno dégage une manière plus productive de penser l'historicisation de la nature. En effet, Adorno rapporte favorablement ces passages où Benjamin traite de la conception de la nature des poètes baroques allemands, qui la conçoivent comme un « éternel périssement<sup>61</sup> ». Or, dans la mesure où le concept d'histoire discontinue implique non seulement le moment de la transition vers le nouveau, mais aussi celui de la *destruction* de ce qui est et qui bloque l'émergence de ce nouveau<sup>62</sup>, le moment du périssement peut être conçu comme un moment historique. Ainsi, Adorno voit dans le « caractère périssable de toutes choses » le « point le plus profond où convergent histoire et nature<sup>63</sup> », dans la mesure où tous les deux engagent un moment de périssement, condition de possibilité de l'émergence de nouveauté qualitative<sup>64</sup>.

En outre, c'est précisément cette détermination de la seconde nature comme potentiel de périssement – certes incertain<sup>65</sup> – qui permet à Adorno d'enrichir le rapport qu'entretenait Lukács au moment du chiffre. Tandis que chez ce dernier, l'énigme de la seconde nature restait largement insignifiante et indéchiffrable, Adorno peut grâce à Benjamin enrichir le moment du déchiffrement de cette énigme en le pensant comme déchiffrement des signes de sa péremption historique. Le déchiffrement de l'énigme qu'est la seconde nature prend ainsi la forme de l'interprétation de *ce* qui, au sein de la réalité immédiate, signale la possibilité et l'appel d'une réalité alternative – exemplairement, la souffrance non socialement nécessaire<sup>66</sup>.

Ainsi, le problème du déchiffrement de l'énigme de la seconde nature rejoint celui de l'interprétation philosophique critique tel que nous l'avons examiné plus haut. Tous les deux visent à produire une perspective sur l'immédiateté par laquelle celle-ci puisse être saisie

---

<sup>60</sup> Dans DN 280-1, Adorno privilégiera plutôt les concepts de « ruine » (*Vergängnis*) et de « déclin » (*Verfall*) pour se référer à ce moment du périssement propre à la nature.

<sup>61</sup> Cité par Adorno, IHN 44-5. Voir aussi DN 280.

<sup>62</sup> Macdonald, *What Would Be Different*, 66.

<sup>63</sup> IHN 45, DN 280.

<sup>64</sup> Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics*, 57. Voir aussi Cook, *Adorno on Nature*, 17.

<sup>65</sup> En effet, comme le signale Adorno ailleurs : « Ce qui a historiquement créé [une] possibilité peut aussi bien la détruire », DN 250.

<sup>66</sup> Pour l'idée selon laquelle la souffrance agit comme impératif négatif d'une réalité sociale alternative qui en soit dépourvue, voir DN 161 : « La douleur dit : passe ». Aussi, Macdonald, *What would be different*, 94-102.

comme *moment* à dépasser d'un processus historique vivant<sup>67</sup>. Sous cet aspect, ce qui au sein de la réalité sociale immédiate apparaît comme une « ruine », comme un signe de dépérissement, peut être interprété comme une indication de potentialités transformatrices. Puisque la ruine signale le dépérissement et donc la possibilité d'une ré-historicisation de la (seconde) nature, elle contient une promesse de transformation sociale radicale. Pastichant un passage de la *Dialectique négative*, nous pouvons ainsi affirmer que la nature-histoire est le « prisme » dialectique qui capte, dans les ruines de la vie éthique bourgeoise périmée et cristallisée en seconde nature, les « couleurs du non-étant<sup>68</sup> », à savoir du possible.

Dans la *Dialectique négative*, la transition entre le thème de l'histoire et celui de la métaphysique (référant ici à la transcendance du possible par rapport à l'immédiat) est assurée par le concept de « ruine »<sup>69</sup>. Toutefois, « L'idée de nature-histoire » se termine sur l'idée que la seconde nature, par sa propre apparence d'emmurement en elle-même, contient dialectiquement un moment non seulement transcendant, mais spécifiquement *utopique* :

Partout où elle vient à notre rencontre, nous ressentons l'apparence comme expression, nous éprouvons qu'elle n'est pas simplement quelque chose d'apparent qu'il s'agit d'éliminer, mais qu'elle exprime quelque chose qui apparaît en elle et qu'il est pourtant impossible de décrire indépendamment d'elle. [...] le motif transcendant décisif du mythe, celui de la réconciliation, est également propre à l'apparence. [...] c'est là où la promesse de réconciliation est donnée de la façon la plus parfaite que le monde est en même temps muré de la manière la plus étanche qui soit<sup>70</sup>.

L'introduction de la catégorie de l'apparence [*Schein*], qu'Adorno attribue à la seconde nature mythique, lui permet ainsi de préciser sa possibilité de se renverser dialectiquement dans un moment historique. En effet, le moment historique de la dialectique nature-histoire était jusqu'ici strictement caractérisé de manière formelle, à savoir comme la production de nouveau. Toutefois, la fin du texte indique (sans expliquer) que ce nouveau historique qui

---

<sup>67</sup> Adorno lui-même sous-entend le lien entre déchiffrement et interprétation lorsqu'il décrit la tâche du concept de nature-histoire comme celui de « connaître ce monde mort, chosal et aliéné, *de l'interpréter* » IHN 43 (nous soulignons).

<sup>68</sup> DN 51. On peut lire dans les dernières phrases précédant la dernière section de la *Dialectique négative* : « Aucune mémoire de la transcendance n'est plus possible, si ce n'est par l'intermédiaire de la Ruine ; l'éternité n'apparaît pas en tant que telle, mais brisée au travers des choses les plus éphémères », DN 281.

<sup>69</sup> DN 280.

<sup>70</sup> IHN 53.

appartient internement, sous le mode de la possibilité réelle<sup>71</sup>, au moment de la nature mythique, correspond au moment de la *réconciliation* [*Versöhnung*]<sup>72</sup>. Ainsi, la seconde nature n'est jamais *simplement* une pure apparence de nécessité. Elle est toujours simultanément – dans la mesure où elle exhibe les stigmates du périment de la *Sittlichkeit* bourgeoise – l'expression<sup>73</sup> de la possibilité d'une autre réalité dénuée de ces stigmates, ultimement *déterminée comme réconciliation sociale*<sup>74</sup>. Notons toutefois que l'idée selon laquelle le mythe contiendrait en lui-même un potentiel moment réconciliateur est seulement *signalée* dans « L'idée d'histoire de la nature », et qu'il faudra attendre la *Dialectique de la Raison* pour avoir une théorie dialectique explicite du renversement potentiel du mythe en réconciliation (*Infra*. 5.2).

En fin de parcours, la dialectique nature-histoire se précise ainsi dans les termes d'une dialectique entre le mythe, comme répétition destinale du même, et la réconciliation. Par suite, elle anticipe sur la dialectique, déployée par la *Dialectique de la Raison*, entre le mythe et l'*Aufklärung* : le mythe qui s'échoue dans la répétition du même est *déjà* rationnel, c'est-à-dire certes domination, mais aussi possibilité d'auto-critique et d'autodépassement. La découverte dans « L'idée de nature-histoire » de ce caractère internement dialectique du mythe jette déjà les bases dialectiques qui permettront à Adorno de formuler ce qu'il nommera trente ans plus tard la « dialectique du progrès », en vertu de laquelle « le mythe démythologise le mythe<sup>75</sup> » – puisqu'il contient un élément rationnel. Comme nous le verrons, la domination mythique est la condition de possibilité dialectique de la réconciliation réelle.

### 1.3. Fondements méthodologiques de la théorie critique adornienne

Cette incursion au sein du rouage dialectique du concept de nature-histoire nous permet ainsi de saisir le statut séminal de « L'idée de nature-histoire » pour la théorie critique

---

<sup>71</sup> Il faudra attendre la *Dialectique de la Raison* pour que ces possibilités réelles acquièrent la détermination d'être « bloquées ». Voir Macdonald, *What would be different*.

<sup>72</sup> Hulot-Kentor, *Things Beyond Resemblance*, 248-9.

<sup>73</sup> Sur le concept crucial d'expression comme apparence négative de la réconciliation, voir DN 22, 129 ; TE 160.

<sup>74</sup> Nous voyons ici être présagé le thème du « sauvetage de l'apparence », qui sera extensivement développé dans la *Théorie Esthétique*, et qui est fondé sur la détermination dialectique de l'apparence (donc, exemplairement, de l'art), comme simultanément idéologie et expression négative de la réconciliation. Voir TE 155-158. Aussi, Lambert Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1993).

<sup>75</sup> P 188.

d'Adorno. Ce texte déploie la dialectique entre l'histoire et la nature dans les termes d'une dialectique entre la production de nouveau qualitatif et la répétition du même. Ce faisant, le concept critique de nature-histoire fournit le fondement problématique et méthodologique de la théorie critique adornienne. En effet, il pose le *problème* auquel fait face la théorie, à savoir celui de la naturalisation idéologique de l'historique. Par suite, il souligne l'*objectif* qui incombe à la théorie, c'est-à-dire d'abord de « faire ressortir ce caractère mythique<sup>76</sup> » propre à la seconde nature. Ensuite, d'en produire l'interprétation critique, par laquelle la possibilité et la nécessité immanente d'une ré-historicisation de celle-ci serait révélée<sup>77</sup> – démarche qui sera éventuellement saisie par la figure hégélienne de la « négation déterminée<sup>78</sup> ». Enfin, la *méthode* de cette interprétation critique est aussi déjà introduite par le biais du moment du « chiffre ». Cette méthode consiste à lire au sein de cette seconde nature les signes de la péremption d'une *Sittlichkeit* donnée (ses contradictions) comme des signes négatifs appelant le dépassement de celle-ci<sup>79</sup>. Adorno reviendra à plusieurs reprises sur l'importance méthodologique du concept de nature-histoire<sup>80</sup>.

En outre, cette élaboration du concept de nature-histoire est l'occasion de révéler la non-identité à eux-mêmes des concepts unilatéraux de nature et d'histoire, dans la mesure où il révèle la possibilité pour toute histoire de se naturaliser et celle pour toute nature de s'historiciser<sup>81</sup>. Cette élaboration est donc déjà l'occasion pour Adorno d'introduire implicitement sa critique de la philosophie de l'histoire d'obédience hégéliano-marxienne, fondée, dans sa version vulgaire, sur une croyance métaphysique en un progrès historique rationnel – critique qui sera poursuivie par la *Dialectique de la Raison*. Effectivement, l'histoire est d'ores et déjà conçue dans « L'idée de nature-histoire » comme un procès discontinu, fonctionnant « par sauts » entre moments naturels et moments authentiquement historiques. Ce faisant, Adorno met l'accent sur ces moments du procès d'expérience

---

<sup>76</sup> IHN 52.

<sup>77</sup> IHN 44.

<sup>78</sup> DR 51, 73, E 120, DN 128.

<sup>79</sup> Whyman, « Understanding Adorno on 'Natural-History' », 470; Pensky, « Natural History », 233.

<sup>80</sup> Voir par exemple Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique* (Cambridge : Polity, 2013), 4 ; Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, éd. par Christoph Ziermann, (Cambridge : Polity, 2017), 115.; DN 280. HF 124, 138.

<sup>81</sup> Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics*, 49.

historique où, selon la terminologie hégélienne, la marche dialectique de l'Esprit s'immobilise dans une « seconde nature », moments que Hegel prenait certes en compte, mais qu'il considérait néanmoins comme inévitablement dépassables, l'expérience dialectique de l'Esprit devant toujours *nécessairement* être reprise<sup>82</sup>. Chez Adorno, ces moments ne sont pas réengloutis par une expérience historique inéluctable : le concept critique de nature-histoire s'enracine dans la conscience aigüe du déraillement non strictement anecdotique de l'expérience historique.

#### 1.4. Les concepts de nature

Enfin, nous pensons pouvoir déjà, dans « L'idée de nature-histoire », retrouver au moins deux des trois usages du concept de nature qui seront utilisés tout au long de l'œuvre d'Adorno. Nous y trouvons d'abord le concept dialectique de nature-histoire, dont nous avons ci-haut dégagé l'importance problématique et méthodologique. Ensuite, nous y trouvons le concept de nature mythique, qui désigne la répétition destinale du toujours-identique [*Immergleiches*]. Nous avons par ailleurs souligné le caractère internement dialectique de ce concept de nature mythique, dont Adorno signale qu'il contient négativement celui de réconciliation. Y a-t-il, enfin, la mobilisation ou la mention du concept négatif de nature que nous avons évoqué en introduction, et plus précisément de « première nature<sup>83</sup> », dans « L'idée de nature-histoire »? Non. Au contraire, Adorno souligne que, « en vérité, c'est la seconde nature qui est la première<sup>84</sup> », soulignant que ce qui est conçu comme une première nature qui serait non-médiatisée par l'activité humaine est en réalité toujours saisie à *travers* celle-ci, de telle sorte qu'elle ne serait pas une « première nature », mais le simple reflet de la seconde<sup>85</sup>. Dans cette courte citation sont ainsi déjà contenues les perspectives critiques selon lesquelles se dissimule toujours de l'historique et donc du possible sous l'apparence de naturalité, et selon laquelle tout appel à une « nature pure » est romantique et idéologique – ce sur quoi nous reviendrons.

---

<sup>82</sup> Macdonald, *What Would Be Different*, 58.

<sup>83</sup> Le concept fera ci-bas l'objet d'un examen critique (*Infra* 2.2.). Soulignons pour l'instant que nous entendons par « première nature » l'idée d'une nature matérielle pure de toute médiation par l'activité humaine.

<sup>84</sup> IHN 53.

<sup>85</sup> Macdonald, *What would be different*, 68; Vogel, *Against Nature*, 51-68.

Il faudra ainsi attendre la problématisation de la dialectique de l'*Aufklärung* pour qu'un concept négatif de nature, celui de « première nature », fasse son entrée dans la théorie adornienne. Par le déploiement généalogique de l'interaction dialectique entre la nature et la raison, la *Dialectique de la Raison* précisera comment l'histoire, comme émergence de nouveau, s'est historiquement renversée en seconde nature mythique – renversement qui fonctionnait comme *point de départ* dans « L'idée de nature-histoire ». Au contraire, ce renversement de l'histoire en nature sera le *point d'arrivée* de la perspective généalogique de la *Dialectique de la Raison* ayant pour point nodal le concept d'*Aufklärung*. En outre, tandis que « L'idée de nature-histoire » concevait de manière non-problématique l'enjeu de la ré-historicisation de la seconde nature, la *Dialectique* va révéler les structures objectives faisant en sorte que celle-ci est pour l'instant socialement bloquée<sup>86</sup>. Ainsi, l'articulation de la dialectique nature-histoire avec la dialectique nature-raison mise en jeu par la dialectique de l'*Aufklärung*, nous permettra de palier aux limites du premier texte. D'une part, à l'absence d'une perspective permettant de saisir le mécanisme historique ayant mené au renversement de l'histoire en nature, et d'autre part, à l'absence de la thématization du « blocage » de l'expérience historique. La section suivante s'affaira entre autres à dégager l'articulation de ces deux dialectiques et démontrera, par suite, le caractère hautement complémentaire de ces deux textes.

---

<sup>86</sup> Macdonald souligne l'étonnant caractère non problématique de la ré-historicisation du moment naturel dans « L'idée de nature-histoire » et l'absence du thème benjaminien du « blocage », auquel Adorno devait pourtant à l'époque être bien introduit. Macdonald, *What Would Be Different*, 61-4.

## DEUXIÈME PARTIE : L'AUFKLÄRUNG ET LA DOMINATION DE LA NATURE

La *Dialectique de la Raison* est une exploration généalogique du processus naturel-historique [*naturgeschichtlich*]<sup>87</sup> ayant mené à la cristallisation de la société capitaliste tardive dans une « seconde nature ». Elle répond à la question suivante : comment a-t-il été possible pour le procès historique de l'*Aufklärung*, qui devait libérer les humains de la peur de la nature, d'aboutir dans la société capitaliste avancée, elle-même expérimentée comme une grande nature terrifiante<sup>88</sup>? Le concept d'« *Aufklärung* » désigne ce processus historique dialectique, toujours-déjà mis en mouvement par l'éclosion au sein de la nature d'une raison s'y opposant. Historiquement animée par la médiation réciproque de la raison et de la nature, la dialectique de l'*Aufklärung* agit d'une part comme une philosophie de l'histoire critique et, d'autre part, comme une « généalogie critique » du sujet<sup>89</sup>, de la domination sociale et de la domination de la nature – tous les trois étant intimement reliés. Ainsi, si « L'idée de nature-histoire » contenait déjà les rudiments d'une critique de l'histoire-progrès, la *Dialectique de la Raison* étaye celle-ci et l'enracine dans un discours généalogique cohérent d'un point de vue critique.

---

<sup>87</sup> L'utilisation du concept de *Naturgeschichte* par Adorno s'explique par deux références distinctes. Il est d'abord, dans le contexte de « L'idée de nature-histoire », le résultat d'un héritage critique de Benjamin et de Lukács. Toutefois, et c'est ce second héritage qui sera ici important, il est aussi une reprise du concept marxien de *Naturgeschichte*, entendu comme la détermination mutuelle ou « l'échange organique » [*Stoffwechsel*] entre l'environnement matériel des humains et leur travail. Si ce second usage du concept est absent de la conférence de 1932, elle devient toutefois explicite dans la *Dialectique négative*, où Adorno cite *L'idéologie allemande* et le *Capital* (DN 277-9 ; HF cours 13-14) et dans *Trois études sur Hegel*, où il cite longuement la *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*. Voir Theodor W. Adorno. « Aspects », dans *Trois études sur Hegel* (Paris : Payot, 1979), 29-34.

<sup>88</sup> Voir DR 13. Aussi Jay M. Bernstein. « Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel », dans *The Cambridge Companion to Adorno*, dir. Tom Huhn, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), 21.

<sup>89</sup> L'enjeu d'une telle « généalogie critique » est d'abord et avant tout d'élucider le devenir historique de la domination afin d'en révéler la teneur contingente, et par suite d'exposer les possibilités historiques réprimées d'émancipation réelle. Joel Whitebook, « The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered », *New German Critique*, n° 81 (2000): 125-41. DN 147. Roger Foster, « Domination and disintegration: Adorno and critical social theory. » (Thesis, University of Ottawa (Canada), 2000), 41. L'erreur fondamentale est d'interpréter la *Dialectique de la Raison* comme une philosophie de l'histoire visant à en révéler la logique immanente nécessaire ou comme une anthropologie philosophique visant à révéler l'essence dominatrice de la rationalité humaine. La *Dialectique de la Raison* doit être lue comme un « correctif critique » de la vision progressiste et bourgeoise de l'histoire. Voir Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics*, 61; Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, 218. Honneth.

Nous déploierons dans la présente section la dialectique de l'*Aufklärung* dans les termes d'une dialectique entre nature [*Natur*] et raison [*Vernunft/Rationalität*]<sup>90</sup>. Celle-ci est jalonnée de trois moments. Un premier moment sera déterminé par la domination de la totalité naturelle sur le sujet archaïque (chap. 2), un deuxième moment par le renversement de ce rapport de domination (chap. 3), et un troisième moment par le retour d'une totalité « naturelle » opprimant le sujet individuel dans la figure de la société capitaliste avancée (chap. 4). Chacun de ces moments sera mis en relation avec la dialectique entre la nature et l'histoire telle que développée dans « L'idée de nature-histoire ». En guise de bilan du présent chapitre, nous éluciderons d'abord la signification du concept de domination, nous révélerons le caractère dialectique de l'*Aufklärung*, nous fournirons une interprétation naturaliste du matérialisme critique d'Adorno et nous reviendrons sur les différents usages du concept critique de nature (chap. 5).

---

<sup>90</sup> Il serait vain de définir préalablement le concept de nature, puisque l'enjeu de la section présente est précisément de montrer l'évolution et le déploiement des divers usages critiques de celui-ci. Une remarque sur le concept de « raison » s'impose toutefois. La « raison » peut renvoyer chez Adorno, selon les contextes d'utilisation, à son usage dominateur (souvent mais pas toujours désigné par *ratio* ou *Rationalität*) ou à sa capacité de s'auto-réfléchir de manière critique (souvent désigné par *Vernunft*) (MM 63, TP 336). Ces deux aspects réfèrent à deux usages distincts d'une seule et même faculté (P 188). Afin d'isoler le développement de celle-ci du point de vue du devenir de la domination de la nature, nous utiliserons le terme (outre mention inverse) dans sa première acception. La seconde sera discutée lorsque nous discuterons de « la misère et de la grandeur » de l'*Aufklärung* (*Infra*. 5.2.).

## Chapitre 2 : La peur de la nature

Ce chapitre exposera dans un premier temps l'enracinement génétique de la raison dans la peur archaïque d'une totalité naturelle omnipotente et dans la pulsion d'autoconservation stimulée par celle-ci (2.1.). Dans un second temps, nous nous questionnerons sur le concept de « première nature » impliqué par un tel schéma génétique et nous défendrons, par le biais d'une interprétation naturaliste de la thèse du primat de l'objet, que le matérialisme adornien nécessite un tel concept – qui doit cependant rester négatif (2.2.).

### 2.1. Autoconservation et raison

Le premier moment de la dialectique de l'*Aufklärung* réfère au stade de développement de la subjectivité où l'humain archaïque, non encore pleinement individué au sein de l'espèce<sup>91</sup> et constatant sa différenciation avec la totalité matérielle qui l'englobe, fait l'expérience de celle-ci sur le mode de la peur<sup>92</sup>. Cette expérience archaïque de la peur est supposée par Adorno et Horkheimer dans le cadre de ce qu'ils nomment une « anthropologie dialectique<sup>93</sup> ». Cette dernière ne tente pas d'isoler les déterminations naturelles de l'être humain. Elle vise plutôt à retracer le développement génétique de la subjectivité du point de vue de son rapport au monde matériel – qui le traverse et auquel il fait face – et ce, afin de fournir un narratif généalogique permettant de critiquer le devenir-universel contemporain de la domination. Elle a en outre comme objectif de corriger l'anthropologie idéaliste implicitement engagée par la philosophie bourgeoise traditionnelle – et au premier chef celle de Hegel.

Le sujet archaïque aurait ainsi été effrayé par une nature s'imposant à lui comme une totalité « surpuissante », « menaçante », « inconnue », « complexe » et marquée par la

---

<sup>91</sup> L'individuation du sujet (impliquant toujours pour Adorno, nous le verrons, capacité de réflexion sur soi) naît avec la division du travail mobilisée pour faire face aux pressions de la nature externe (SO 317-8). Puisque toute « définition du sujet implique ce contre quoi on le définit » (SO 316), la signification du terme « sujet », au fur et à mesure du présent chapitre, sera soumise à plusieurs modifications suivant l'évolution de ses rapports naturels-historiques avec la nature et la société.

<sup>92</sup> DR 39-40. Cook, *Adorno on Nature*, 45. Comme Jameson le note, une telle différenciation est considérée chez Adorno comme étant de l'ordre du « toujours-déjà », Jameson, *Late Marxism*, 99-100. Gilles Moutot. « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la Raison », *Astérion*, n° 7 (30 juin 2010), 203. Voir SO 303 : « L'image d'un état originel, temporel ou extra-temporel, où régnerait une identité harmonieuse du sujet et de l'objet, est romantique ». Aussi, TE 102.

<sup>93</sup> DR 22.

répétition<sup>94</sup>. L'effroi provoqué par l'expérience de ce qu'Adorno appelle la « nature externe<sup>95</sup> » aurait stimulé la « pulsion [*Trieb*] naturelle aveugle » d'autoconservation<sup>96</sup> [*Selbsterhaltung*] de laquelle la rationalité aurait progressivement émergé comme un organe ayant pour office de la garantir<sup>97</sup>. Comme le signale Adorno, « la raison s'est développée génétiquement, à partir de l'énergie pulsionnelle, dont elle est une différenciation » ; elle est « dérivée de l'énergie libidinale de l'homme », de sa « préhistoire » naturelle, de « la vie animale de l'espèce »<sup>98</sup>. La raison ne saurait donc être pensée séparément de cette origine psychosomatique.

En tant qu'elle doit assurer l'autoconservation et la « libération de la peur<sup>99</sup> » de la nature, la raison sert la satisfaction des besoins vitaux : « reason cannot be divorced from self-preservation, from the satisfaction of human needs [*Bedürfnisse*]<sup>100</sup> ». Comme nous le verrons, cette forte association entre l'émergence de la raison et la satisfaction des besoins sera une des pierres de touche qu'Adorno mobilisera dans sa critique immanente de la société capitaliste avancée, qui échoue – alors qu'elle le pourrait – à satisfaire les besoins de tous. En outre, puisque la nécessité vitale de satisfaire les besoins humains est à la racine de la pulsion d'autoconservation dans laquelle s'origine génétiquement la raison, nous pouvons avancer que toute la dialectique nature-raison telle que nous la déploieront dans la présente section est en dernière analyse ancrée dans le problème matériel et vital de satisfaire les besoins humains. Agissant comme point de jonction matérialiste de la nature et de l'histoire, les besoins sont le moteur vital de la médiation de la nature par le travail pratique et théorique et, par suite, le prisme à travers duquel la nature est expérimentée par le sujet historique. Enfin, comme nous le verrons, c'est précisément en vertu de ce caractère naturel-

---

<sup>94</sup> DR 35-7, 39, 42, 47, 58, 61. L'emphase mise par Adorno et Horkheimer sur l'omnipotence de la nature s'explique notamment par l'influence de Freud. Voir Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 16 ; Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture* (Paris : Flammarion, 2010), 90, 139.

<sup>95</sup> DR 267. Adorno souligne que la nature est « en soi et au-dehors » (DR 61), que la nature est à la fois « intérieure » et « extérieure » (DR 83-4), qu'elle est « dans l'homme » et « non humaine » (DR 92), qu'elle est « interne et externe » (P 183). Nous reprendrons les termes de « nature externe » et de « nature interne » pour suivre le vocabulaire employé par Adorno.

<sup>96</sup> HF 124. L'autoconservation est « le principe de l'affirmation irréfléchie de soi » (DN 220).

<sup>97</sup> MM 327. Voir aussi DR 83, 91, 333; SO 303 ; HF 237; TP 335.

<sup>98</sup> DN 181, 148, 147, 25.

<sup>99</sup> DR 23.

<sup>100</sup> Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 94. Aussi, MM 210-1.

historique des besoins qu'il s'avérera impossible de distinguer entre ceux qui seraient entièrement « naturels » et ceux qui seraient entièrement « artificiels ». Chaque besoin est un complexe médiatisé de nature et d'histoire<sup>101</sup>.

La raison peut donc être considérée comme un « morceau de nature » [*ein Stück Natur*], dans la mesure où elle est le produit d'une médiation de la nature interne du sujet archaïque (la pulsion d'autoconservation et ses besoins vitaux) par la nature externe (expérimentée comme effrayante). Comme le résume Adorno : « En émergeant [de la nature] de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non-identique à elle, dialectique par définition<sup>102</sup> ». En effet, la nature produit une raison qui s'y oppose et la médiatise en retour, de telles sortes que la nature médiatise la raison et que la raison médiatise la nature. Plus crument, la raison *est* nature, sans être *seulement* nature, et la nature *est* raison, sans être *seulement* raison<sup>103</sup>. Une analyse détaillée du naturalisme dialectique et critique d'Adorno, déjà impliqué par le stade présent de l'analyse, clora ce chapitre<sup>104</sup>.

## 2.2. Première nature et primat de l'objet

Une question difficile se présente toutefois : quelles sont les déterminations originaires de ces natures internes et externes ? Puisqu'elles semblent être les conditions de possibilité matérielles de l'émergence de la rationalité et, par suite, de leur propre médiatisation par celle-ci, elles semblent à *première vue* devoir être pensées par Adorno comme relevant d'une nature pure ayant été pour le sujet archaïque immédiatement donnée. C'est l'idée éminemment problématique d'une telle nature non socialement médiatisée que le concept de « première nature » désigne et qu'il nous faut dès maintenant clarifier.

Ce concept est d'abord problématique parce qu'Adorno se méfie de tout « fétichisme de la nature<sup>105</sup> », c'est-à-dire de toute perspective tendant à abstraire la nature des médiations sociohistoriques qui la déterminent. Il s'en méfie d'une part pour sa naïveté non-

---

<sup>101</sup> TB 125.

<sup>102</sup> DN 225.

<sup>103</sup> Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 103.

<sup>104</sup> Cook remarque qu'Adorno et Horkheimer semblent parfois réduire l'histoire humaine à la seule pulsion autoconservation, semblant faire de celle-ci un principe naturaliste. Néanmoins, Adorno répète à maintes reprises que toute pulsion, incluant l'autoconservation, est socialement médiatisée et ce, jusqu'à pouvoir être radicalement transformée. HF 236, Cook, *Adorno on Nature*, 19-20.

<sup>105</sup> TE 112.

dialectique, c'est-à-dire pour son incapacité à penser la médiation réciproque entre la nature et la raison ou, en termes marxistes, entre la nature et le travail<sup>106</sup>. En effet, souligne-t-il : « toute expérience de la nature recèle à proprement parler l'ensemble de la société. Non seulement celle-ci développe les schémas de la perception, mais elle établit à l'avance, par contraste et ressemblance, ce qu'on appellera à chaque fois *nature*<sup>107</sup> ». Ce à quoi se référerait le concept de « première nature » semble ainsi n'être aux yeux d'Adorno que la projection de déterminations sociohistoriques, projection qui s'ignore comme telle et que la critique révèle dans sa naïveté. C'est ce que suggère la définition de la première nature que donne ici Adorno : « by primary nature I mean in the first instance no more than the elements, the objective elements that the experiencing consciousness encounters without his experiencing them as things he has himself mediated<sup>108</sup> ». Désignant ce que le sujet croit (faussement) ne pas médiatiser, le concept de première nature est ici utilisé de manière critique afin de dénoncer le fait de prendre pour naturel et immédiat ce qui est en réalité historique et médiatisé.

D'autre part, c'est le potentiel idéologique d'un tel appel à une « première nature » qui inquiète Adorno : « Faire appel à la nature [...] n'est jamais rien d'autre qu'une manière de masquer frustration et domination<sup>109</sup> ». Supposer la possibilité d'une nature qui ne soit pas dominée et qui serait élevée au statut d'une norme ou d'un refuge pacifié permettant d'échapper aux vicissitudes du monde social dissimule toujours pour Adorno la trace pourtant indélébile et l'action retorse de la domination<sup>110</sup>.

Malgré ces méfiances, Adorno utilise parfois le concept de première nature [*erste Natur*] afin de désigner l'idée d'une pure nature non socialement médiatisée<sup>111</sup>. La question que nous devons ainsi nous demander est la suivante : *pourquoi conserver, malgré ces*

---

<sup>106</sup> Adorno mobilise parfois le vocabulaire marxiste qui fait de la catégorie pratique du travail le point de jonction de la médiation réciproque de la nature et de la société. Cela indique qu'Adorno intègre toujours, lorsqu'il parle de médiation de la nature, de sa médiation théorique et *pratique*. Voir Theodor W. Adorno, *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, sous la dir. de Rolf Tiedemann, trad. Rodney Livingstone (Stanford : Stanford University Press, 2002), 172. Theodor W. Adorno. « Aspects », dans *Trois études sur Hegel* (Paris : Payot, 1979), 34.

<sup>107</sup> TE 104. Voir aussi Theodor W. Adorno, *Introduction to Sociology* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 64-5. TB 125, HF 121-2, E 119-20, TE 102, 104.

<sup>108</sup> HF 122.

<sup>109</sup> TB 125.

<sup>110</sup> Voir DR 220, TE 100. Sven Anders Johansson. « Why Art? The Anthropocene, Ecocriticism, and Adorno's concept of natural beauty », *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 68.

<sup>111</sup> GS 8 : 319, GS 13 : 387, 487; IHN 43, DN 279, 283, TE 98, 340, HF 122.

*méfiances, un tel concept de « première nature » ?* Nous défendrons que l'utilisation de ce concept n'est ni idéologique ni non-dialectique dans la mesure où la « première nature » est à comprendre comme un concept *néгатif et critique* nécessaire dans le cadre du matérialisme dialectique d'Adorno.

En effet, bien qu'Adorno conceptualise le devenir génétique du sujet rationnel comme le fait d'une médiation réciproque des pulsions naturelles et de l'activité humaine sociohistorique, ce qui rend leur départage impossible, il n'empêche qu'un donné pulsionnel naturel est supposé négativement par Adorno chez le sujet archaïque comme « ce » qui aurait permis l'émergence en elle de la rationalité. De l'autre côté, bien que l'environnement matériel du sujet soit de même pensé par Adorno comme le produit d'une médiation réciproque entre l'action du sujet et la pression de cet environnement matériel menaçant, il n'empêche encore une fois qu'un donné naturel est supposé par Adorno au fond de cet environnement médiatisé, comme substrat matériel permettant sa médiation.

Ainsi, si pour Adorno le processus historique civilisationnel est simultanément un processus *naturel*, et si le sujet est de même « une partie de l'histoire de la nature<sup>112</sup> », c'est parce que la médiation sociale de la nature n'épuise pas son objectivité matérielle comme telle. Deborah Cook souligne dans le même ordre d'idées que la nature peut être dite « immédiate » dans la stricte mesure où le terme « immédiat » réfère à quelque chose qui, même s'il est médiatisé par l'expérience, subsiste comme condition de possibilité matérielle de celle-ci<sup>113</sup>. Comme le souligne Adorno, toute médiation suppose ultimement un « quelque chose » immédiat et objectif « dont on ne peut pas se débarrasser par son concept<sup>114</sup> ». Similairement, le travail matériel n'est concevable que dans sa relation à une nature qui lui est irréductible et qui en est la « condition »<sup>115</sup>. Ainsi, bien qu'il ne faille tomber dans un « réalisme naïf » qui fétichise la nature, le fait subsiste qu'« on a besoin d'un moment ontologique » qui, s'il doit rester un *moment*, n'est pas pour autant « absorbé » sans reste par sa médiation. C'est l'irréductibilité de ce moment ontologique que nomme le concept de première nature, lequel apparaît alors dans un de ses sens critiques dans la mesure où il

---

<sup>112</sup> p 193.

<sup>113</sup> Cook, *Adorno on Nature*, 40.

<sup>114</sup> DN 138.

<sup>115</sup> Adorno, « Aspects », 31, 34.

permet de concevoir la réalité immédiate comme recelant des possibilités irréductibles à sa médiation actuelle<sup>116</sup>. Ainsi, si la nature n'est jamais simplement *donnée* dans ses déterminations positives dans la mesure où elle est socialement médiatisée, elle n'est pas pour autant simplement *construite* par ces médiations<sup>117</sup>.

De telles réflexions sur la nécessité pour Adorno de conserver un concept négatif et critique de première nature s'éclairent dès qu'on se tourne vers l'idée du « primat de l'objet », par lequel Adorno introduit son matérialisme dialectique<sup>118</sup>. Notre thèse est ici que la *Dialectique de la Raison* présuppose déjà, du point de vue de l'interaction nature-raison, l'idée matérialiste d'un « primat de l'objet » en vertu duquel on ne peut pas « évacuer en pensée l'objet du sujet [...] mais on peut évacuer le sujet de l'objet<sup>119</sup> ». Cela signifie que le sujet ne serait *rien* sans une objectivité matérielle préalable et déterminée, tandis qu'inversement, c'est uniquement dans le cadre d'une réflexion épistémologique sur la détermination de l'objectivité que le sujet est nécessaire pour l'objet<sup>120</sup>.

Cette thèse générale du primat de l'objet possède trois aspects différenciés. D'abord, elle désigne de manière critique le primat de la totalité sociale de la société capitaliste avancée sur l'individu. Ensuite, elle désigne le primat épistémologique de la catégorie de l'objet sur celle du sujet. Enfin, et c'est ce qui nous intéresse ici, elle possède une dimension *génétique* qui réfère au primat de la première nature matérielle, pensée négativement, sur la raison et l'activité humaine<sup>121</sup>. Ce primat génétique de l'objet nous révèle que, pour Adorno, bien que la médiation sociale et historique de celle-ci nous bloque aujourd'hui tout accès à une première nature non-médiatisée, cette médiation de la nature ne saurait pour autant

---

<sup>116</sup> DN 147-8.

<sup>117</sup> Andrew Bowie, *Adorno and the Ends of Philosophy* (Cambridge : Polity, 2013), 87. Jarvis, *Adorno*, 47; Cook, *Adorno on Nature*, 35, 40. Comparer HF 122 et Adorno, *Introduction to Sociology*, 64-5.

<sup>118</sup> DN 146-56, SO 306-8.

<sup>119</sup> DN 146.

<sup>120</sup> DN 146-7.

<sup>121</sup> Adorno pointe vers cet aspect génétique lorsqu'il explique, dans le passage de la *Dialectique négative* portant sur le « primat de l'objet », que « génétiquement, la conscience rendue autonome [...] est dérivée de l'énergie libidinale de l'homme générique » (DN 148). Voir Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung. Band 2* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag), 171-2. Voir aussi Anke Thyen, « Dimensions of the non-identical », in *Theodor Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*, éd. Simon Jarvis, vol. 4 (New York: Routledge, 2007), 207; Cook, *Adorno on Nature*, 13-4, 31, 83.

évacuer la nécessaire préséance génétique d'une « première nature » matérielle, objective, pensée négativement et en tant que telle indéterminée *pour nous*<sup>122</sup>.

C'est aussi pourquoi Adorno s'autorise du terme « nature » malgré le fait qu'elle soit toujours médiatisée. Le supprimer unilatéralement serait incohérent avec son matérialisme dialectique, qui pense l'*Aufklärung* et le travail en général comme dérivant d'un primat génétique de l'objet. Si ce qui est immédiatement premier, la société, n'est pas ce qui est génétiquement premier, la nature<sup>123</sup>, il faut donc conserver la puissance discursive négative du concept de nature afin de rendre compte des médiations sédimentées dans la réalité immédiate. Une pensée authentiquement matérialiste, dialectique et critique nécessite un concept de nature *négatif* qui permet de reconnaître la médiation génétique de la raison par la nature sans toutefois sombrer dans l'illusion de pouvoir accéder à celle-ci dans son état pur.

Bien que nous ayons jusqu'ici relevé la signification négative du concept de première nature, il nous faudra parcourir la dialectique de l'*Aufklärung* avant de pouvoir dégager tous les usages critiques du concept de nature. Pour l'instant, il importe de souligner la présence implicite, dans cette première étape de la dialectique de l'*Aufklärung*, d'un concept génétique, *négatif* et *matérialiste*, de première nature. Ce concept désigne négativement, d'un côté, la première nature du complexe de pulsions duquel aurait émergé la raison et, de l'autre, l'environnement matériel du sujet archaïque qu'il aurait expérimenté sur le mode de la peur. Ainsi, si « la question de savoir ce qu'est la nature comme élément absolument premier [est] trompeuse<sup>124</sup> », il n'empêche qu'Adorno a besoin d'un concept négatif de première nature afin d'élucider génétiquement et d'un point de vue matérialiste l'éveil de la rationalité et sa compulsion à la domination. Ces premières natures, la matérialité du corps et de l'environnement menaçant, sont ainsi négativement déterminées comme condition de possibilité matérialistes et génétiques de la rationalité, de la civilisation et de la domination.

---

<sup>122</sup> Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment », 124; Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 77.

<sup>123</sup> Bernstein, 189-192.

<sup>124</sup> DN 280.

Voyons maintenant comment la médiation de la raison par ces premières natures se renverse en domination de celles-ci par la raison.

### Chapitre 3 : Raison et domination de la nature

Le premier moment de la dialectique de l'*Aufklärung* met ainsi en scène l'émergence de la rationalité chez un sujet archaïque confronté à une nature externe menaçante. Dans les termes de la dialectique nature-histoire, ce premier moment de la *Dialectique de la Raison* est un moment de nature mythique et ce, bien que la conférence de 1932 n'attribue celle-ci qu'à la seconde nature qu'est devenue la société capitaliste tardive. Comme nous l'avons vu, le sujet archaïque expérimente dans ce premier moment la totalité naturelle s'imposant à lui comme une nécessité face à laquelle il est impuissant. Le second moment de la dialectique nature-raison renverse toutefois la médiation : tentant de se soustraire du joug de la nature et du moment de la peur provoqué par celui-ci, le sujet la soumet à un processus théorique et pratique d'historicisation ou de transformation qualitative. Ce second grand moment de la dialectique nature-raison, qui voit se déployer le processus de l'*Aufklärung*, correspond donc au moment historique de la dialectique nature-histoire. Ce qui caractérise plus précisément ce second moment, c'est la médiation de plus en plus *dominatrice* [*beherrschende*<sup>125</sup>] de la nature interne et externe. Inextricablement médiatisée par l'activité rationnelle et historique du sujet, la nature ne peut être saisie discursivement qu'au sein de ces médiations. Il faut donc entendre par « nature » ce qui est toujours plutôt, selon l'expression marxienne qu'Adorno reprend à son compte, « naturel-historique » [*naturgeschichtlich*]<sup>126</sup>.

Dans la section suivante, le terme « nature » ne renverra donc jamais à une quelconque première nature, mais toujours au processus de médiations naturelles-historiques sédimentées dans l'expérience que le sujet fait de soi-même ou de ses objets. Enfin, les questions de ce que signifie exactement la « domination de la nature » et de comment l'*Aufklärung* a eu historiquement partie liée avec elle trouveront dans la présente section leurs réponses. Nous introduirons d'abord le concept d'« *Aufklärung* » (3.1.) pour ensuite exhiber les mécanismes spécifiques de domination des natures externes (3.2.) et

---

<sup>125</sup> Le mot allemand *Beherrschung* peut renvoyer à « contrôle », « maîtrise » et « domination ». Nous utiliserons le terme « domination » pour suivre la traduction d'Éliane Kaufholz.

<sup>126</sup> DN 251, 276-80. DR 333, 335. Buck-Morss, *Origin of Negative Dialectics*, 62; Cook, *Adorno on Nature*, 25-6, 103-6. Sur l'importance du concept du « naturel-historique » chez Marx, voir John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York : Monthly Review Press, 2000), 7, 178-225; Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, 65-8.

internes (3.3.) qu'il engage. Nous concluons sur la séparation et la réification du sujet et de l'objet que la domination de la nature provoque (3.4.).

### 3.1. Le concept d'*Aufklärung*

L'importante innovation proposée par Horkheimer et Adorno est de concevoir l'*Aufklärung* non pas comme un moment historique (le 18<sup>e</sup> siècle européen), mais comme un *mouvement* historique global. Comme nous avons commencé à le voir, ce mouvement est motivé par le besoin vital « d'arracher l'existence à la nature », c'est-à-dire d'échapper à une nature expérimentée comme répétition du même, et donc par la volonté de s'établir comme sujet souverain et autonome, libéré de la peur de celle-ci<sup>127</sup>. Cette nécessité vitale engage la raison dans un processus progressif, supportant des degrés, de domination de la nature externe et interne. Le mécanisme commun des stades pré-animiste, animiste, mythologique, métaphysique et scientifique qui constituent ce processus est de traiter les phénomènes naturels comme des incarnations, des apparences ou des signes d'autres entités dont le contrôle permettrait par extension celui de ces mêmes phénomènes naturels<sup>128</sup>.

Par exemple, le mythe, compris comme une manière historiquement située de comprendre – afin de contrôler – une nature mue par la répétition cosmologique, entre dans un processus d'imitation (*mimésis*) de celle-ci<sup>129</sup>. En effet, le mythe se fait semblable à la nature qui l'effraie, en raison de son caractère répétitif et englobant, en projetant sur celle-ci des qualités anthropomorphes elles-mêmes soumises à une répétition cyclique<sup>130</sup>. Ainsi, si le mythe réussit – momentanément – à se libérer de la peur de la nature, c'est au prix de son imitation et donc d'une reconduction non-réflexive et contradictoire de la répétition destinale. Le mythe embrasse la répétition naturelle d'autant plus qu'il cherche à s'en émanciper. C'est l'attribution d'un tel caractère contradictoire au mythe qui permet à Adorno de faire de celui-ci un synonyme, dans sa mobilisations critique du terme, de « répétition

---

<sup>127</sup> DR 63 ; DR 35-6, 60, 81 ; DR 23.

<sup>128</sup> DR 30, 40-1. Le mana chez les pré-animistes, les esprits et démons chez les animistes, les dieux et demi-dieux chez les mythologues, les qualités occultes de l'être chez les métaphysiciens, puis les mathématiques chez les scientifiques modernes, comptent au nombre de ces entités dont le contrôle assuré à l'être humain « éclairé » la maîtrise de la nature. Stone, « Adorno and the Disenchantment of Nature », 235-6.

<sup>129</sup> DR 275. Il faut ici comprendre par mimésis non pas le fait de reproduire un objet en image, mais plutôt de se faire soi-même semblable à quelque chose, d'adopter son comportement. Voir E 68-70.

<sup>130</sup> Arne Johan Vetlesen. « Critical Theory and the Environment », dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School* (London : Routledge, 2018), 473.

destinale du même », ou de « nature ». Enfin, « le mythe est lui-même déjà *Aufklärung*<sup>131</sup> » non seulement car il est déjà une manière de dominer la nature. Il l'est aussi parce qu'il contient le germe, dans sa mimésis contradictoire de la répétition cyclique et totalisante de la nature, du totalitarisme<sup>132</sup> que l'*Aufklärung* instaure afin de s'affirmer comme souveraine.

Les phénomènes naturels devaient perdre grâce à l'appropriation du mythe leur caractère terrifiant, inconnu, englobant et donc menaçant. Or, le fait qu'il attribue aux phénomènes naturels des qualités occultes anthropomorphes apparaît de plus en plus inadéquat à une raison souhaitant s'émanciper toujours plus d'une nature restant mystérieuse et donc indomptée et menaçante. En venant à rejeter toute « projection de la subjectivité sur la nature » comme étant « à la base de tout mythe<sup>133</sup> », l'*Aufklärung* entre alors dans un mouvement de négation du mythe qui amène la domination de la nature à acquérir un caractère de plus en plus abstrait, systématique et universel. C'est ce mouvement critique qui caractérise d'abord et avant tout l'*Aufklärung*, qui peut par suite se qualifier comme « pensée en progrès<sup>134</sup> » dans la stricte mesure où elle vise toujours la correction des formes précédentes de domination de la nature en fonction de son objectif – l'autoconservation<sup>135</sup>.

Toutefois, ce mouvement critique de l'*Aufklärung* se révèle incomplet. En effet, si elle rompt, depuis les pré-animistes jusqu'à la science moderne, avec les formes inadéquates de domination de la nature qui échouent à s'émanciper de son caractère destinal, mystérieux ou anthropomorphe, elle ne sait cependant, le temps venu, porter son regard critique sur sa propre relation de continuité avec le mythe. Coupable du même manque de réflexivité que le mythe qui reproduit la nature en l'imitant, elle échoue à critiquer sa propre manière de se libérer du mythe – à savoir, comme nous le verrons, par l'instauration du principe d'identité – comme une reconduction de la répétition destinale que celui-ci implique. Comme le souligne Adorno, « si la maîtrise de la nature fut condition et étape de la démythologisation,

---

<sup>131</sup> DR 20.

<sup>132</sup> DR 28.

<sup>133</sup> DR 28.

<sup>134</sup> DR 23.

<sup>135</sup> Ce mouvement d'auto-critique de l'*Aufklärung* rappelle le mouvement du concept hégélien. Adorno associe d'ailleurs l'*Aufklärung* à l'expérience spirituelle hégélienne. Il avance par exemple que « chaque résistance spirituelle [que l'*Aufklärung*] rencontre ne fait qu'accroître son énergie », citant la *Phénoménologie de l'Esprit* (DR 27). Il qualifie plus tard Hegel « d'apothéose du penser en progrès », ce qui renvoie directement à la définition donnée en début du livre de l'*Aufklärung*.

il faudrait maintenant que cette dernière s'étende à cette domination, si elle ne veut pas devenir malgré tout la victime du mythe<sup>136</sup> ». C'est cette réflexivité tronquée, qui n'est pas poussée jusqu'au bout au moment où la domination de la nature s'avère contre-productive en regard de son propre objectif (l'autoconservation), qui fait chuter *l'Aufklärung* dans une seconde nature – comme le mythe et la nature qu'il tente de conjurer. Ainsi, c'est la critique de l'insuffisance de la réflexivité de *l'Aufklärung* qui permet à Adorno et Horkheimer de soutenir, cette fois-ci, la seconde moitié de leur thèse, à savoir que *l'Aufklärung* se renverse en mythologie. Si c'est le cas, comme nous le verrons, c'est parce qu'elle n'est pas assez « éclairée » et qu'elle reconduit cela même que le mythe a lui-même reconduit – la nature. Notons que nous verrons en temps et lieu (*Infra*. 5.2) comment Adorno attribue néanmoins un caractère dialectique à *l'Aufklärung*, dans la mesure où elle possède une capacité d'autocritique recelant le potentiel de la faire rompre avec sa compulsion contradictoire à la domination qui reconduit la nature qu'elle veut conjurer.

### 3.2. La domination de la nature externe

La domination de la nature émergea ainsi comme le moyen dont se dota *l'Aufklärung* afin de garantir l'autoconservation. Or, quels mécanismes spécifiques mobilisa-t-elle afin de dominer la nature spécifiquement *externe* ? Bien qu'Adorno mette l'accent sur les formes théoriques de domination de la nature, il importe de souligner tout d'abord qu'il prend aussi en compte ses aspects pratiques ou matériels. Certes, la domination ne fut historiquement approfondie que grâce à une objectivation croissante de la nature humaine et non-humaine<sup>137</sup> – laquelle supposa à son tour une aliénation de l'humain à la nature<sup>138</sup> –, objectivation qui fut garantie par le développement de la rationalité formelle. Cependant, cette même objectivation théorique s'exprima toujours simultanément dans le processus vital du travail matériel par lequel les humains luttent nécessairement avec la nature pour lui soutirer leurs conditions matérielles d'existence<sup>139</sup>.

Le développement de la rationalité formelle fut donc la pierre de touche qui permit l'objectivation de la nature externe nécessaire à sa domination croissante. Si la *Dialectique de*

---

<sup>136</sup> DN 144.

<sup>137</sup> DR 31.

<sup>138</sup> DR 37, 71.

<sup>139</sup> Adorno, « Aspects », 29, 34. Adorno, *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 172.

*la Raison* a tendance à mettre l'accent sur le formalisme et l'abstraction propres au nombre et au mot, la *Dialectique négative* met plutôt l'accent sur le concept. La structure commune du mot, du nombre et du concept est que tous les trois représentent des formes universelles et statiques, dans la mesure où ils sont hypostasiés comme séparés – et supérieurs – au contenu particulier qu'ils prétendent identifier. En effet, « le prix de leur validité sera leur distance qu'ils prendront par rapport au contenu qui leur sera donné chaque fois<sup>140</sup> ». Le nombre, par exemple, est « le canon de l'*Aufklärung* » parce qu'il lui permet de ne reconnaître « comme existence et occurrence que ce qui peut être réduit à une unité ». Rendant commensurable l'hétérogène en tant qu'il peut être calculé, il néglige les déterminations singulières de celui-ci, ce qui prépare la mise en équivalence universelle qu'opérera le principe d'échange dans la société capitaliste avancée<sup>141</sup>. Similairement, le concept « hypostasie avant tout contenu sa propre forme face aux contenus<sup>142</sup> », il est « semblable à l'outil matériel qui, dans différentes situations, reste le même, séparant ainsi le monde – chaotique, complexe, disparate – de ce qui est connu, un et identique<sup>143</sup> ».

L'abstraction formelle, comme pouvoir de synthèse et de subsumption, peut ainsi être conçue comme l'outil commun du mot, du nombre et du concept. Toutefois, ils doivent payer le contrôle qu'ils acquièrent sur la nature externe au prix de l'établissement d'une distance avec celle-ci, de la liquidation des singularités qui la constitue et donc d'un appauvrissement en détermination : « L'abstraction, instrument de l'*Aufklärung*, se comporte envers son objet comme le destin dont elle supprime le concept : c'est une entreprise de liquidation<sup>144</sup> ». Ce que relatent Adorno et Horkheimer en retraçant de la sorte le devenir génétique de l'abstraction formelle, c'est, dans les termes de la *Dialectique négative*, l'histoire de la naissance de la « pensée identifiante ». Fonctionnant toujours par l'unification synthétique, au sein d'une totalité coercitive, d'un divers composé d'éléments particuliers, la pensée identifiante formelle précède le capitalisme, bien que le principe d'échange qui y règne ait

---

<sup>140</sup> DR 100.

<sup>141</sup> DR 28-9.

<sup>142</sup> DN 125.

<sup>143</sup> DR 72.

<sup>144</sup> DR 37 (traduction modifiée). Voir aussi sur le pouvoir d'abstraction, DR 37, DN 41, 143, 145.

pour effet d'universaliser et de systématiser son emprise sur la nature humaine et non-humaine<sup>145</sup>.

Toutefois, si l'identité est la « forme originaire de l'idéologie » dans la mesure où elle prétend porter le particulier, intact, au concept, feignant ainsi leur réconciliation, elle reste essentielle à toute pensée déterminée. Non seulement l'identification n'est pas une simple « erreur » du penser (car « on ne peut penser sans identification, toute détermination est identification<sup>146</sup> »), mais elle contient en outre un moment de vérité, à savoir « l'exigence qu'il n'y ait pas de contradiction, d'antagonisme<sup>147</sup> ». C'est ainsi que la pensée identifiante qui sert la domination de la nature externe se dialectise et révèle sa secrète aspiration à son propre contraire : « dans le simple jugement identifiant déjà, un élément utopique s'associe à l'élément pragmatique, qui domine la nature<sup>148</sup> ». L'enjeu pour un penser véritablement « éclairé » voulant être à la hauteur de cet élément utopique n'est donc pas de « cesser d'identifier » les objets qu'il rencontre – cela équivaudrait à nier toute pensée comme pensée déterminée –, mais d'autocritiquer sans relâche ses propres identifications afin de montrer leurs insuffisances. Le penser éclairé dépasse la non-vérité de l'identification dominatrice en la niant sans cesse au sein d'un procès d'expérience négatif<sup>149</sup>. Comme le signale Adorno : « L'identité ne disparaît pas du fait de sa critique; elle se transforme qualitativement<sup>150</sup> ».

Le concept est investi par Adorno du même caractère dialectique. Bien que l'impulsion directrice d'une « dialectique négative » soit l'affirmation de l'irréductibilité mutuelle du concept et de la chose, et donc la dénonciation du caractère potentiellement mensonger et idéologique de toute identification conceptuelle, la médiation conceptuelle reste néanmoins essentielle au procès d'expérience de la connaissance. « Without concepts », nous dit Adorno, « factual reality would be entirely vague and undefined: in Hegel's parlance, it would be a nothing<sup>151</sup> ». Plus encore, le concept, en tant que moment subjectif de la connaissance, est

---

<sup>145</sup> DN 26, 143, 247. Voir Cook, *Adorno on Nature*, 92; Morgan, « Reconciliation with Nature », 25.

<sup>146</sup> DN 121.

<sup>147</sup> DN 121.

<sup>148</sup> DN 121-2.

<sup>149</sup> Jarvis, *Adorno*, 197; Cook, *Adorno on Nature*, 39. Voir SO 312 : « Dans son travail, la connaissance est essentiellement destruction de son travail habituel, destruction de la violence qu'elle exerce envers l'objet. L'acte par lequel le sujet déchire le voile dont il enveloppe l'objet se rapproche de sa connaissance ».

<sup>150</sup> DN 122.

<sup>151</sup> Adorno, *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 87.

toujours simultanément un reflet de l'objectivité de laquelle le sujet participe, ce qui lui confère une validité partielle : « Là où la raison subjective perçoit une contingence subjective, pointe le primat de l'objet<sup>152</sup> ». Comme le souligne Adorno, les concepts du sujet sont « un moment de la réalité », de telle sorte qu'ils ne devraient pas être « hypostasié face à elle<sup>153</sup> ». Enfin, comme la pensée identifiante contient un moment utopique, le concept n'est pas seulement « un moyen de se distancer de la nature » et de la dominer. Il est aussi « un instrument de réflexion pour la pensée qui [...] permet de mesurer la distance qui perpétue l'injustice<sup>154</sup> ». Pouvant réfléchir sa propre domination, la critiquer, et par suite pointer au-delà de soi-même, le concept obtient le caractère ambigu de ce qui blesse et de ce qui peut guérir<sup>155</sup>. Encore une fois, l'outil de la domination possède le pouvoir de se retourner contre celle-ci.

L'historicisation spécifiquement *dominatrice*, par la rationalité formelle, de la nature externe, autrefois expérimentée comme mythique et dorénavant radicalement objectivée et spoliée de ses qualités singulières, a permis son ultime unification en une « Nature » homogène, conçue ultimement comme simple « substrat de la domination<sup>156</sup> ». Réduite à une pure matière étrangère à l'humain dont il peut théoriquement et pratiquement disposer, « la nature disqualifiée devient [...] objet d'une simple classification ». Soumise à une telle médiatisation croissante, il devient impossible – nous le répétons – de distinguer dans la nature externe entre ce qui relève d'une « première nature » et ce qui relève de sa médiation historique par le travail et la raison humaine. Le sujet, quant à lui, prend l'aspect d'un « dieu créateur » souverain de l'existence, d'un « dictateur » qui connaît les hommes et les choses « dans la mesure où il peut les manipuler<sup>157</sup> ».

Ainsi, la relation avec la nature externe *apparaît* au sujet comme une relation unilatérale. Se concevant lui-même comme le seul principe actif de celle-ci, il sombre dans un

---

<sup>152</sup> SO 312. C'est ainsi précisément en vertu du « primat de l'objet » que manifeste le concept que nous pouvons trouver en celui-ci un « moment mimétique de la connaissance, celui de l'affinité élective entre connaissant et connu », DN 42.

<sup>153</sup> Theodor W. Adorno, *Métaphysique : concept et problèmes* (Paris : Payot, 2006), 68.

<sup>154</sup> DR 73, MM 170-1.

<sup>155</sup> Iain Macdonald. « "The Wounder Will Heal": Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno », *Philosophy Today*, 2000, Supplement (2000) : 136.

<sup>156</sup> DR 31. Aussi DR 354. Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 83.

<sup>157</sup> DR 31-2; E 69.

oubli du fait que sa médiation de la nature est elle-même le fruit d'une médiation de la raison par la nature. Il oublie que, d'une part, la raison est l'instrument de l'autoconservation, et, d'autre part, que son travail est toujours déterminé par le matériau naturel sur lequel il s'exerce<sup>158</sup>. Le primat de l'objet se renverse *pour lui* en primat du sujet. Il ignore que « l'oppression de la nature à des fins humaines est un pur rapport naturel<sup>159</sup> ». Le penser prend ainsi l'aspect d'une « nature oubliée d'elle-même<sup>160</sup> ». Revendiquant sa domination de la nature externe, le sujet doit « oublier intensément d'où vient sa prétention<sup>161</sup> » et s'aveugler de manière non-réflexive sur le fait que, selon le fameux mot d'Adorno et Horkheimer, « la survivance de la nature dans le sujet » est « la vérité méconnue de toute civilisation<sup>162</sup> ». Notons que cette « survivance » ne doit bien sûr pas être comprise comme survivance d'une « pure nature » dans le sujet, mais plutôt comme la sédimentation de l'expérience naturelle-historique qui le constitue.

Le portrait que nous avons brossé de la domination croissante de la nature externe reste toutefois incomplet. En effet, il nous faut maintenant montrer comment celle-ci dépend de la domination de la nature interne, de la répression des pulsions somatiques, et donc de la production du sujet individuel et unifié qui en découle. Examinons maintenant pourquoi la condition de possibilité du développement de la pensée identifiante formelle, et par suite de la domination de la nature externe, est l'identité à elle-même d'une conscience unifiée fondée sur une domination du sujet sur lui-même<sup>163</sup>.

### 3.3. La domination de la nature interne

Nous avons pu constater dans la section précédente que la nature externe ne peut être envisagée ni comme une « pure nature » non-médiatisée, ni comme le strict résultat d'une médiation unilatérale par le travail et la rationalité humaine. Il convient plutôt de la concevoir comme le produit, sujet au changement, d'un processus génétique, dialectique et donc

---

<sup>158</sup> Adorno, « Aspects », 34.

<sup>159</sup> DN 144.

<sup>160</sup> DR 71. DN 182.

<sup>161</sup> DN 142.

<sup>162</sup> DR 73, SO 313. Moutot, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », 201.

<sup>163</sup> DN 116, Adorno, *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 197.

*naturel-historique*<sup>164</sup> au sein duquel la nature externe et la rationalité humaine (pratique et théorique) ont été historiquement aliénées l'une à l'autre en raison même de leur médiation. Nous verrons ici que, de manière analogue, le sujet est lui-même, comme « moment de la nature<sup>165</sup> » et de la même manière que la nature externe, une « partie de l'histoire de la nature<sup>166</sup> ». Il est le produit d'une médiation réciproque entre la nature interne qui le pousse à l'autoconservation et la rationalité qui réprime en retour – pour la servir – certains aspects de cette nature interne. Comme pour la nature externe, la nature interne deviendra, au sein de ce processus naturel-historique, impossible à distinguer des médiations socio-historiques qui l'ont déterminées, rendant encore une fois tout recours à celle-ci au mieux romantique et au pire idéologique<sup>167</sup>.

Adorno et Horkheimer mobilisent, développent et critiquent la thèse centrale du *Malaise dans la culture* de Freud selon laquelle la civilisation aurait pour raison d'être la « protection des hommes contre la nature », ce qui exigerait d'eux un « renoncement pulsionnel » nécessaire et indépassable<sup>168</sup>. En effet, ils conçoivent la domination de la nature interne comme la condition de possibilité de la domination de la nature externe, nécessaire pour assurer la pérennité de l'existence humaine. Si « l'histoire de la civilisation est [...] l'histoire du renoncement », si le « renoncement [est] la quintessence de toute rationalité civilisatrice », c'est ainsi parce qu'il est la « rançon » que paie le sujet pour affirmer sa « domination sur la nature non humaine et sur les autres hommes<sup>169</sup> ». Le sujet cherchant à s'affirmer comme souverain face à la nature externe tente d'éviter sa propre « dissolution en nature aveugle » qu'engage la tentation pulsionnelle de « s'abandonner à l'instinct<sup>170</sup> » et au

---

<sup>164</sup> DN 251, 276-80. DR 333-5.

<sup>165</sup> DN 225.

<sup>166</sup> P 193. Sherratt, « Adorno's Concept of the Self », 105-10.

<sup>167</sup> TB 125. Joel Whitebook. « Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud Interpretation », dans *The Cambridge Companion to Adorno*, dir. Tom Huhn (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), 63.

<sup>168</sup> Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture* (Paris : Flammarion, 2010), 107 et 117. Si l'homme ressemble à un dieu en regard de sa domination de la nature, il est néanmoins un dieu *malheureux*, nuance Freud, puisque cela exige de lui une renonciation pulsionnelle lui soutirant toute possibilité de profonde satisfaction hédonique, et donc de bonheur (109-110).

<sup>169</sup> DR 92-3. Aussi DR 350.

<sup>170</sup> DR 91, 113.

plaisir qui découle de cet abandon<sup>171</sup>. En effet, la satisfaction des instincts « promet le bonheur » d'un « plaisir irrésistible<sup>172</sup> », mais au prix de l'annihilation de la volonté et de l'autonomie et d'une régression dans l'animalité<sup>173</sup>. En succombant à ses pulsions, le sujet succombe par le fait même à la nature, qui promet un bonheur béat, mais vide, qui est une illusion trompeuse de réconciliation<sup>174</sup>. L'enjeu est donc pour le sujet, en quête d'autonomie face à la nature, d'éviter de « s'oublier » dans celle-ci<sup>175</sup>. Anticipant sur l'impraticabilité, selon Adorno, de tout « retour à la nature », nous constatons ici qu'à « l'oubli de la nature en soi » qu'implique l'institution de la domination de la nature externe et interne ne doit pas répondre un simple « oubli du soi dans la nature », dénoncé comme faux bonheur. Cela aura des conséquences importantes pour la conception d'une possible réconciliation avec la nature qui ne saurait prendre la forme d'un « retour » à celle-ci.

C'est cette répétition de la renonciation aux tentations instinctuelles, cet affrontement répété d'obstacles à son affirmation souveraine de soi, qui permet progressivement au sujet « de se former dans cette opposition même », « [atteignant] l'unité que dans la diversité de ce qui nie toute unité<sup>176</sup> ». La renonciation répétée aux pulsions aura pour effet de transformer le « sacrifice [introverti] en subjectivité<sup>177</sup> », dont le caractère de sujet lui est conféré par son identité et son unité<sup>178</sup>. Dans les termes de la « seconde topique » de Freud qu'Adorno aurait toujours accepté tout en l'amendant<sup>179</sup>, le refoulement des pulsions, dynamique pouvant sembler strictement négative, a produit le Moi comme instance dissociée

---

<sup>171</sup> Pour Adorno comme pour Freud, les pulsions sont régies par le « principe de plaisir » qui pousse l'organisme à rechercher la satisfaction sexuelle immédiate. Le principe de plaisir s'oppose au « principe de réalité » qui exige de cet organisme qu'il s'adapte aux réquisits de la réalité objective afin de se conserver. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 77, 89, 93. Sherratt, « Adorno's Concept of the Self », 103. Voir TP 323.

<sup>172</sup> DR 63-4. Les épisodes odysseïens des Lotophages et des Sirènes sont à cet effet paradigmatiques. Voir Andrew Biro. « Theodor W. Adorno: From Udeis to Utopia », dans *Denaturalizing Ecological Politics, Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond* (Toronto : University of Toronto Press, 2005), 120.

<sup>173</sup> DR 102-3, 113. L'exemple paradigmatique d'une telle rechute dans l'animalité est symbolisé par l'épisode de Circé, où les compagnons d'Ulysse se voient transformés en porcs à la suite de l'acceptation d'un breuvage magique, tandis qu'Ulysse résiste aux charmes de Circé en conservant un « cœur de pierre ». DR 63, 114.

<sup>174</sup> DR 114. Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument », 994.

<sup>175</sup> DR 103, 112. Moutot, « 'Le souvenir de la nature dans le sujet' », 210.

<sup>176</sup> DR 82-3.

<sup>177</sup> DR 94.

<sup>178</sup> DR 110.

<sup>179</sup> Sherratt, « Adorno's Concept of the Self », 102-3. Sigmund Freud. « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse* (Paris : Payot, 1981), 219-74.

de l'énergie libidinale du sujet, le Ça<sup>180</sup>. Le Moi est d'abord pour Adorno « l'instance refoulante » faisant l'épreuve de la réalité objective et par laquelle le sujet s'adapte à celle-ci<sup>181</sup>. En outre, en vertu même de ce rôle, le Moi fait office de principe d'identité individuelle, de laquelle dépend la possibilité même pour la pensée identifiante de dominer la nature externe<sup>182</sup>. Refoulant les pulsions en contradiction avec la réalité objective à laquelle il doit s'adapter pour y perpétuer son existence vitale ou sociale, le Moi se pose comme principe d'unité et de domination interne au sein de la diversité des pulsions. Comme la pensée identifiante subsume abstraitement un divers constitué d'objets matériels irréductiblement particuliers, le Moi subsume de manière coercitive la multiplicité des pulsions qui constituent le sujet, « [engloutissant] sa propre genèse<sup>183</sup> ». Ainsi, la domination des singularités constituant la nature externe est dépendante de la domination formelle des pulsions constituant la nature interne du sujet, de telle sorte que la domination de la nature externe nécessite la domination de la nature interne. En outre, en plus d'être génétiquement interdépendantes, elles *s'intensifient réciproquement*, chaque unification des singularités naturelles externes par l'abstraction conceptuelle produisant une intensification de l'abstraction du Moi par rapport à ses pulsions, et, réciproquement, chaque répression pulsionnelle permettant une domination externe accrue<sup>184</sup>.

Le Moi a donc conquis « son autonomie, *pour le meilleur et pour le pire*, face à la pure immédiateté des motions pulsionnelles<sup>185</sup> ». « Pour le meilleur et pour le pire », car la répression des pulsions est un processus civilisationnel ambivalent. D'un côté, elle implique la « destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ». En effet, signale Adorno, « la substance dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation, n'est

---

<sup>180</sup> Theodor W. Adorno. « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », dans *Société : Intégration, Désintégration* (Paris : Payot, 2011), 326.

<sup>181</sup> DN 176. Adorno, « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », 326. Ce rôle psychique du Moi sera toutefois remis en question par l'affaiblissement du Moi dans la société capitaliste tardive. Celle-ci en vient à médiatiser le sujet à un point tel que c'est la totalité sociale elle-même qui en vient à constituer directement l'instance de refoulement. Cook, « Notes on Individuation in Adorno and Foucault », 335 ; Adorno, « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », 327, 335, 344-5. Voir MM § 36, 39, 88, 147. Adorno, *Métaphysique : concept et problèmes*, 163-4.

<sup>182</sup> Adorno, « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », 326. DN 116, note.

<sup>183</sup> DN 181, 187. Whitebook, « The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered », 128; Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, 202.

<sup>184</sup> Bernstein, « Negative Dialectic as Fate », 33.

<sup>185</sup> Adorno, « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », 360. Nous soulignons.

rien d'autre que cette part de vie en fonction de laquelle se définissent uniquement les efforts de la conservation de soi – ce qui doit justement être conservé<sup>186</sup> ». L'affirmation de soi du sujet passe par sa propre négation : « la volonté de vivre se voit renvoyée à la négation de la volonté de vivre : l'autoconservation annule toute vie dans la subjectivité<sup>187</sup> ». De l'autre côté, la répression instinctuelle a malgré tout un aspect productif : elle est *sublimation*, à savoir « déviation réussie, déplaçante, durable par rapport au but pulsionnel primaire<sup>188</sup> ». La répression des pulsions est ainsi simultanément une sublimation de celles-ci qui, au lieu de simplement les supprimer, en réfracte et en canalise l'énergie libidinale pour produire un sujet singularisé. La répression engage ainsi un procès de séparation et d'autonomisation dialectique du Moi par rapport aux pulsions sublimées en lui. Ainsi, bien que le Moi s'enracine génétiquement dans la nature interne du sujet, il acquiert tout de même une autonomie relative qui ouvre la possibilité de réfléchir cette même genèse comme étant le fait de la domination interne. Si la répression, domination de la nature interne, permet le déploiement de la domination de la nature externe, elle permet néanmoins virtuellement, comme sublimation produisant un sujet autonomisé, la capacité de réfléchir et de critiquer cette même domination. Nous retrouvons ainsi encore le motif dialectique selon lequel la domination fournit toujours simultanément les conditions nécessaires – mais pas suffisantes – à sa critique et à son dépassement.

### 3.4. *Chorismos* et réification

L'examen précédent de l'essor naturel-historique de la domination de la nature agit simultanément comme généalogie critique de la séparation du sujet et de l'objet. Historiquement déterminée, celle-ci est l'expression épistémologique de la domination de la nature, qui fait du sujet l'« Autre<sup>189</sup> » de celle-ci, bien qu'il en soit un moment. Si ce processus de « scission de la vie en l'esprit et son objet<sup>190</sup> » est loin d'être une vérité ontologique, il n'empêche qu'elle reste historiquement *réelle et objective*, c'est-à-dire socialement

---

<sup>186</sup> DR 93.

<sup>187</sup> MM 308-9, DR 110.

<sup>188</sup> DN 187.

<sup>189</sup> DN 225. DR 67, 71.

<sup>190</sup> DR 354.

effective<sup>191</sup>. En effet, bien que ce *chorismos* – comme Adorno aime à l'appeler<sup>192</sup> – ne doit pas être hypostasié comme dans la théorie traditionnelle dont elle est le point de départ<sup>193</sup>, il n'empêche qu'il doit être reconnu dans sa réalité historique, c'est-à-dire compris comme résultat objectif d'un processus naturel-historique de médiation réciproque de la raison et de la nature. Le fait que l'histoire de la domination de la nature soit sédimentée dans la séparation sujet-objet ne lui enlève rien de sa réalité objective : le « *chorismos* [est] réel<sup>194</sup> », « on ne peut guère révoquer la séparation du sujet et de l'objet par un décret de pensée<sup>195</sup> ». Plus précisément, Adorno signale que « la séparation du sujet et de l'objet est à la fois réelle et apparente<sup>196</sup> ». Elle est *vraie* parce qu'elle exprime le résultat objectif d'une domination de la nature et elle est *fausse* parce qu'elle ignore sa propre genèse et son propre caractère historique. Ainsi, entre l'hypostase ontologique de la séparation sujet-objet et la négation unilatérale de toute séparation historiquement institué – posture défendue par de nombreuses philosophies de la nature contemporaine<sup>197</sup> –, Adorno ménage une troisième voie qui la considère comme réelle, bien que dotée d'une réalité *historique* révoquée. Nous verrons que cette reconnaissance de la réalité historique du dualisme nature-raison et sujet-objet confère au matérialisme d'Adorno une originalité critique productive.

Cette instauration historique d'une séparation entre la nature et la raison s'accompagne en outre d'une *réification* du sujet et de la nature. Tandis que la nature externe est réifiée en simple « objet manipulable », le sujet devient « soi-même absolument objet<sup>198</sup> », c'est-à-dire le simple lieu d'une opération cognitive anonyme. Si la raison est « mimésis de la mort », c'est ainsi parce que le sujet qui fait « perdre son âme à la nature » ne la domine qu'en imitant la rigidité qu'il lui impose. Le sujet aussi « perd son âme »<sup>199</sup> : « à l'apogée de sa prétention formalisante, le sujet fonctionne comme un objet<sup>200</sup> ». Réduit à une pure fonction

---

<sup>191</sup> Johnson, « The Anthropocene as a Negative Universal History », 57.

<sup>192</sup> DN 132, 153, 182, 189, 204, 257, 262, 304 ; SO 313-4.

<sup>193</sup> Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Paris : Gallimard, 1996).

<sup>194</sup> DN 262.

<sup>195</sup> TP 326, SO 306.

<sup>196</sup> SO 302.

<sup>197</sup> Pour ne citer que les plus influentes : Latour, *Politics of Nature*; Arne Naess, *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*, (Berkeley : Counterpoint, 2010); Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*.

<sup>198</sup> MM 84.

<sup>199</sup> DR 96.

<sup>200</sup> SO 313.

épistémologique de synthèse – exemplairement illustrée par le « je pense » kantien<sup>201</sup> –, le sujet est tour à tour désigné par Adorno comme étant pris au piège derrière un « mur » qu'il aurait lui-même construit ; comme regardant le monde « au travers les meurtrières d'une tour » qu'il a lui-même érigé et qui projette « l'ombre du chosifié » sur le monde ; ou comme étant, à la manière du rhinocéros qui traîne lourdement sa carapace, emprisonné « dans l'appareil de [sa] survie »<sup>202</sup>. Adorno n'est jamais aussi succinct que lorsqu'il signale que, dans la domination, « la conservation de soi perd son ipséité<sup>203</sup> ».

Ainsi, la domination naturelle-historique de la nature engage une *annulation* des deux pôles mis en jeu par celle-ci<sup>204</sup>. Dans les termes de la dialectique nature-histoire, une telle réification de la nature externe et du sujet provoque le renversement de l'historicisation de la nature, mise en branle par l'activité transformatrice du sujet, en naturalisation de l'histoire. La médiation dominatrice de la nature a ici donné lieu à la dégradation de la nature *et du sujet* en purs objets, figés dans la répétition du même. Comme Adorno le résume, « la raison qui aimerait échapper à la nature fait précisément d'elle ce qui lui inspire de la crainte<sup>205</sup> ».

Afin de comprendre pourquoi le *chorismos* implique une réification, un appauvrissement et une annulation du sujet, il faut s'élever à la conception dialectique de la subjectivité qui anime les textes d'Adorno et en vertu de laquelle le sujet « devient sujet en sortant de lui-même<sup>206</sup> ». Un sujet authentique et riche en déterminations est toujours pour Adorno un sujet qui, sans se supprimer<sup>207</sup>, entretient des rapports vivants avec ses objets : comme il le souligne, « le soi ne vit que de ses extériorisations [*Entäußerungen*]<sup>208</sup> » et « identité du moi et aliénation du moi vont de pair dès le départ<sup>209</sup> ». Comme il l'avance, « le sujet est d'autant plus qu'il est d'autant moins, et d'autant moins qu'il croit être plus », c'est-

---

<sup>201</sup> DN 114, 141.

<sup>202</sup> Dans l'ordre, Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966* (Cambridge : Polity, 2008), 63 ; DN 115 ; DN 144, SO 310. Sur l'image du rhinocéros, voir Antonia Hofstätter, et Daniel Steuer, dir., *Adorno's Rhinoceros: Art, Nature, Critique* (London : Bloomsbury Academic, 2022).

<sup>203</sup> MM 309.

<sup>204</sup> DR 54. Vetlesen, « Critical Theory and the Environment, 475 ».

<sup>205</sup> P 187,184. SO 303.

<sup>206</sup> TE 37.

<sup>207</sup> SO 303, 307.

<sup>208</sup> Theodor W. Adorno. « Réflexions sur Kafka », dans *Prismes : critique de la culture et société* (Paris : Payot, 2018), 337.

<sup>209</sup> DN 171.

à-dire que le sujet est sujet dans la mesure où il possède un moment d'objet, et que plus il renie ce dernier, plus sa subjectivité se dégrade *unilatéralement* en objet<sup>210</sup>. Le sujet doit ainsi reconnaître et accepter d'être médiatisé et d'entrer en contradiction avec ses objets. Un sujet authentique nourrit ainsi un processus expérientiel de négation de soi et de son autre et, par conséquent, se laisse transformer par ses objets et les transforme en retour. L'ignorance de ce fait entraîne toujours le sujet à tomber en-deçà de son propre concept. S'aveuglant et s'empêchant de réfléchir son propre caractère de médiatisant *et de médiatisé*, le sujet se conçoit faussement comme absolu au moment même où il est le plus objet, n'étant pas conscient des médiatisations qui le déterminent inévitablement. Comme le résume Adorno, « la conscience absolue est inconsciente<sup>211</sup> ». Celui qui se prend pour le maître régresse en fait<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> SO 316.

<sup>211</sup> SO 310.

<sup>212</sup> DR 66.

## Chapitre 4 : Société et blocage

Nous avons vu dans le second moment de la dialectique de l'*Aufklärung* comment, dans les termes de la dialectique nature-histoire, la nature fut historicisée, c'est-à-dire qualitativement transformée par le labeur rationnel du sujet humain. Déterminé comme historicisation spécifiquement *dominatrice* des natures internes et externes, ce renversement dialectique de la nature en histoire a toutefois mené à la séparation, à la réification et à l'annulation de celles-ci et du sujet. Elle a ainsi conduit au renversement du devenir-histoire de la nature en devenir-nature de l'histoire, c'est-à-dire à la pétrification du sujet et de ses objets dans des formes figées de leur développement. Toutefois, il faut attendre le troisième moment de la dialectique nature-raison afin que ce retour du mythe soit universellement et socialement institué. En effet, le basculement décisif de la domination de la nature en domination de l'humain par une seconde nature sociale sera produit par l'essor historique du capitalisme tardif [*Spätkapitalismus*]<sup>213</sup>, lui-même compris par Adorno et Horkheimer comme la culmination contemporaine de la logique dominatrice de l'*Aufklärung*.

Nous verrons dans le prochain chapitre comment la société capitaliste avancée s'est constituée en une totalité caractérisée, d'une part, par son rapport de contradiction statique avec l'individu (4.1.) et, d'autre part, par une contradiction entre le potentiel utopique ouvert par ses forces de productions industrielles et le fait que celles-ci sont bloquées par ses relations de production capitalistes (4.2.). Cela nous mènera à constater que la volonté de démythification de l'*Aufklärung* s'avère être un échec dans la mesure où elle se renverse dans l'instauration historique d'une seconde nature tout autant confinée au même que la nature cyclique dont l'humain archaïque aurait fait l'expérience (4.3.). Toutefois, fort du chemin parcouru par l'*Aufklärung* au cours duquel la raison s'est partiellement autonomisée de la nature externe et interne – tout en en restant dialectiquement dépendante –, ce moment mythique moderne acquerra un caractère dialectique permettant de penser la possibilité réelle de le faire se renverser de nouveau en histoire.

---

<sup>213</sup> Il importe ici de garder en tête les travaux d'économie politique menés au sein de l'Institut autour des notions de « capitalisme d'État » et de « capitalisme de monopole », desquelles la conception du capitalisme avancé d'Adorno est informée. Voir Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School, Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994), 280-91.

#### 4.1. La société capitaliste tardive : totalité et contradiction

Les deux catégories fondamentales de la théorie de la société capitaliste tardive d'Adorno sont celles de *totalité* et de *contradiction*. Toutes les deux prennent racine dans une reprise et un développement de la thèse lukácsienne, elle-même inspirée des travaux de Marx sur le fétichisme de la marchandise et de Weber sur la rationalisation moderne, selon laquelle la société capitaliste du début du 20<sup>e</sup> siècle se caractérise par l'universalisation sociale de la forme-échange<sup>214</sup>. L'originalité d'Adorno et d'Horkheimer est de faire de cette universalisation de l'échange dans la société capitaliste tardive non pas seulement un facteur de rupture historique au sein du capitalisme, mais un facteur de continuité historique au sein du processus civilisationnel qu'est l'*Aufklärung*. En effet, si cette universalisation est un signe distinctif du capitalisme tardif par rapport au capitalisme libéral du 19<sup>e</sup> siècle, elle représente néanmoins la culmination du cours historique de l'*Aufklärung* et de son outil principal pour dominer la nature et assurer l'autoconservation : la pensée identifiante.

En effet, si le système idéaliste a sa préhistoire dans « la vie animale de l'espèce », c'est-à-dire dans une pulsion d'autoconservation qui ne supporte aucune extériorité, l'« abstraction réelle<sup>215</sup> » qu'est le principe d'échange est ce qui a historiquement permis d'objectiver socialement le système qui se révéla vain dans la théorie<sup>216</sup>. Principe social de mise en équivalence de toutes choses<sup>217</sup>, l'échange permet à la pensée identifiante servant la domination de la nature de s'affirmer socialement<sup>218</sup>. Formant la « structure déterminée de la société » dont la « rationalité constitue les hommes<sup>219</sup> », l'identification qu'impose la forme-échange a *tendance* à s'étendre dans la société capitaliste avancée à toutes les sphères de la

---

<sup>214</sup> Lukács, *Histoire et conscience de classe*. Karl Marx, *Le Capital : Livre I* (Paris : PUF, 2014), 81-95. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Flammarion, 2017).

<sup>215</sup> Adorno remarque à plusieurs reprises le caractère à la fois abstrait, parce que strictement formel, et réel, parce que pourtant socialement objectivé, du principe d'échange. Adorno, *Introduction to Sociology*, 31; Adorno, *An Introduction to Dialectics*, 77. Theodor W. Adorno. « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », dans *Société : Intégration, Désintégration* (Paris : Payot, 2011), 97.

<sup>216</sup> DN 25-6.

<sup>217</sup> Il convient de noter ici que l'échange n'est pour Adorno problématique que dans la mesure où il est non-identique à son propre concept, à savoir d'échanger des choses équivalentes. Tel qu'il est universalisé dans la société capitaliste tardive, il identifie, par le truchement de la forme-marchandise, des choses qui sont non-équivalentes. Sur le concept d'échange « juste et libre » dans lequel les choses échangées sont réellement identiques, voir P 197, DN 120, Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », 100.

<sup>218</sup> DN 143. Cook, *Adorno on Nature*, 19, 26.

<sup>219</sup> SO 305.

société : à la culture (l'industrie culturelle), à la science (le positivisme), à la politique (le totalitarisme), à la morale (le conformisme) et à la sphère économique (le monopole)<sup>220</sup>. C'est ainsi que le mécanisme de l'identification abstraite et formelle, qui sert la domination de la nature externe et interne, aboutit dans la constitution d'une société *totalitaire*<sup>221</sup>. La totalité devient « l'[*ens realissimum*] de la société qui pénètre tout de part en part<sup>222</sup> ». Prenant l'aspect d'un « gigantesque jugement analytique », la société se cristallise en une totalité close entrant en contradiction avec un individu devenu impuissant et qui en fait l'expérience sur le mode de « l'immutabilité mythique »<sup>223</sup>. La constitution d'une telle totalité sociale vérifie ainsi socialement, en tant qu'elle représente l'aboutissement de la logique d'identification de l'*Aufklärung*, le mot d'Adorno et Horkheimer selon lequel « l'*Aufklärung* est totalitaire<sup>224</sup> ». La société capitaliste tardive se caractérise donc d'abord et avant tout par le fait qu'elle est structurée par une contradiction statique entre l'individu et la totalité sociale.

L'histoire du capitalisme est donc celle de l'objectification progressive de l'individu. Intégré à une totalité sociale qui le désintègre dans ses déterminations et potentialités singulières, le sujet qui contribue pourtant à constituer celle-ci par son travail social devient incapable de la médiatiser en retour de manière transformatrice. Ainsi, « le moi est redevable à celle-ci de son existence, au sens littéral du terme ». « Tout ce qu'il contient lui vient d'elle », de telles sortes qu'elle se perpétue sur la base de « la négation de l'individu »<sup>225</sup> – en tant qu'individu autonome, réflexif et capable de médiatiser en retour l'objectivité qui le détermine<sup>226</sup>. Le capitalisme avancé prend ainsi l'aspect d'une dialectique sociale à l'arrêt. La médiation réciproque des sujets individuels et de l'objectivité sociale s'enraye : celle-ci médiatise unilatéralement les sujets individuels, les coagulant dans leur moment objectif. La

---

<sup>220</sup> L'usage du mot « tendance » est ici important : la totalisation de la forme-échange et du principe d'identité doit être comprise comme une dynamique processuelle plutôt qu'un état statique. Voir Adorno, « Intervention lors de la discussion à propos de "Capitalisme tardif ou société industrielle ? " », 115, 117.

<sup>221</sup> DN 119, 246.

<sup>222</sup> Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », 97.

<sup>223</sup> DR 55 et P 196.

<sup>224</sup> DR 28.

<sup>225</sup> MM 208, DR 36. Voir MM § 36-40.

<sup>226</sup> Sur l'importance de la réflexivité pour déterminer l'individualité, voir DN 172. Pour Adorno, la figure paradigmatique de l'individu, qui relève l'importance de la réflexivité et de l'autonomie, est Hamlet. HF 86; TP 320-1 ; Adorno, *Métaphysique : concept et problèmes*, 190; Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 112. Theodor W. Adorno. « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration* (Paris : Payot, 2011), 170. Voir EA, 240.

culmination historique d'une telle dialectique à l'arrêt a été Auschwitz, où l'objectification et l'intégration de l'individu a atteint son indicible paroxysme<sup>227</sup>. Mais plus important pour nous est le fait que cette dialectique à l'arrêt sonne le retour de l'expérience archaïque mythique de la peur et de l'angoisse face à une totalité « sur laquelle [les hommes] ne peuvent rien<sup>228</sup> ».

L'universalisation de la forme-échange et de la pensée identifiante à tous les champs de la société capitaliste tardive signe ainsi le retour du mythique dans le moderne, c'est-à-dire le retour d'une totalité surpuissante, menaçante, inconnue, complexe et destinale<sup>229</sup> sur laquelle l'individu n'a pas de pouvoir de médiation. Enfin, si l'individu naît dans les monologues d'Hamlet, il expire dans la figure de l'antihéros de Kafka, K., qui, « solipsisme sans *ipse* », représente la carcasse vide de l'individu pulvérisé et trainé, impuissant, par « ce qui écrase lamentablement » sans tuer tout à fait<sup>230</sup> – la totalité.

#### 4.2. Besoins et forces de production

Avant de tirer les conséquences d'un tel retour du mythe, nous devons dégager un autre axe de contradiction qui anime la société capitaliste tardive et qui jouera un rôle important pour la possibilité de penser la possibilité d'un rapport « réconciliateur » avec la nature. Il s'agit de la contradiction entre, d'un côté, la possibilité réelle de satisfaire les besoins humains que les *forces* de production de la société capitaliste tardive font naître, en tant qu'elle est industrialisée, et de l'autre côté la perpétuation des *relations* de production capitalistes qui bloquent la réalisation de ce potentiel<sup>231</sup>. Or, pour comprendre la contradiction en question, il faut s'élever à la conscience du caractère dialectique qui, dans la situation socio-historique présente, relie les forces de production industrielles aux relations de production capitalistes. Comme le souligne Adorno, « les deux moments s'entrecroisent, l'un contient l'autre en lui-même ». D'un côté, « la signature de l'époque, c'est la prépondérance des rapports de production sur les forces productives » ; « plus que jamais

---

<sup>227</sup> DN 283.

<sup>228</sup> DR 58. Aussi, DR 56, Adorno, « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie », 320. Sur l'angoisse comme fermeture des possibles, DN 26, 138; EA 237-8.

<sup>229</sup> DR 35-7, 39, 42, 47, 58, 61.

<sup>230</sup> MM 300 et 182. Sur K. comme archétype de l'individu du capitalisme tardif, voir Adorno, « Réflexions sur Kafka », 336-7.

<sup>231</sup> Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », 93. Il faut néanmoins noter que le potentiel « utopique » des forces de production industrielles s'accompagne simultanément de possibilités de « destruction totale », P 177.

les forces productives sont médiatisées par les rapports de production »<sup>232</sup>. Autrement dit, les rapports de production capitalistes, fondés sur la propriété de plus en plus monopolisée des moyens de production, déterminent la manière dont les forces productives industrielles sont configurées. Plus précisément, elles les déterminent de telles sortes à orienter la production non pas vers la pleine satisfaction des besoins humains mais vers l'accumulation de capital<sup>233</sup>. L'absurde contradiction entre, d'un côté, la puissance industrielle inouïe qu'a atteinte la société capitaliste et qui aurait le potentiel de réduire considérablement la souffrance socialement non nécessaire, et, de l'autre, le fait que ce potentiel est bloqué par un procès de production dirigé plutôt vers la concentration du capital, fait l'objet d'une critique soutenue par Adorno<sup>234</sup>.

Que les forces de production soient configurées pour ne pas réellement satisfaire les besoins humains sert à maintenir artificiellement les masses dans le manque afin de les enchaîner au *statu quo*. En effet, la nécessité vitale à laquelle elles font face les oblige à s'intégrer à la totalité sociale, à vendre leur force de travail et à se conformer aux réquisits du procès de production capitaliste. C'est en ce sens que « le manque [est] organisé en vue de la domination<sup>235</sup> ». Toutefois, en plus de maintenir les besoins en constant état d'éveil, les forces de production, poussées par les rapports de productions capitalistes cherchant à se pérenniser, façonnent les besoins. C'est donc parce que les forces de productions façonnent les besoins et les tiennent constamment en éveil qu'on peut dire, suivant Adorno, que « le besoin entre en contradiction avec lui-même<sup>236</sup> ». En effet, les besoins médiatisés par la société capitaliste « visent un assouvissement qui, en même temps, par tromperie, les prive précisément de cet assouvissement<sup>237</sup> ». En soulageant momentanément les besoins médiatisés par le marché, la consommation des individus resserre les liens qui les ligotent

---

<sup>232</sup> Adorno, 97, 96 et 97-8.

<sup>233</sup> TB 128.

<sup>234</sup> TE 104; MM 212; DR 70, 73; P 178; Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », 94, 96, 98; Adorno, « Intervention lors de la discussion à propos de "Capitalisme tardif ou société industrielle ? " », 117.

<sup>235</sup> Theodor W. Adorno. « Réflexions sur la théorie des classes », dans *Société : Intégration, Désintégration* (Paris : Payot, 2011), 66.

<sup>236</sup> TB 125-6.

<sup>237</sup> TB 126.

aux relations de productions capitalistes – qui sont pourtant elles-mêmes à l’origine de la fausse pénurie.

Ainsi, ce ne sont pas les forces de production qui servent la satisfaction des besoins humains, comme une organisation raisonnable [*vernünftig*] de la production l’exigerait, mais plutôt l’insatisfaction des besoins humains qui sert la perpétuation des relations de production capitalistes. Comme l’affirme Adorno, « les besoins sont devenus pour de bon [...] des fonctions de l’appareil de production, et non l’inverse<sup>238</sup> ». Cela explique en quoi la médiation des forces de production par les rapports de production s’accompagne d’une médiation des rapports de production par les forces de production. La production en vue de faussement satisfaire des besoins médiatisés par le marché est un moyen de maintenir les masses sous le joug de relations de productions antagonistes<sup>239</sup>. Entrant dans un cercle de consolidation mutuelle, les relations de production capitalistes et les forces de production industrielles – mises au pas – collaborent pour forcer l’intégration de l’individu à la totalité sociale qui apaise momentanément ses besoins afin de s’assurer de ne jamais les satisfaire pleinement.

Or, Adorno suggère qu’une réorientation des forces de production vers une satisfaction réelle des besoins aurait le potentiel d’ouvrir à la transformation le comportement dominateur du sujet. D’une part, elle pourrait permettre de supprimer la contradiction, aujourd’hui sciemment reconduite, entre les besoins vitaux individuels et la perpétuation de la société capitaliste dans son ensemble. Une société non-capitaliste, dont la production serait orientée vers la satisfaction des besoins humains, pourrait aujourd’hui se perpétuer sans avoir à entrer en contradiction avec les besoins vitaux, c’est-à-dire sans avoir à maintenir les humains dans un état de manque.

D’autre part, Adorno relève que « c’est seulement avec l’impulsion corporelle apaisée que se réconcilierait l’esprit<sup>240</sup> », soulignant que la satisfaction des besoins saurait supprimer la pulsion unilatéralement dominatrice de l’esprit – mue par l’insatisfaction des besoins.

---

<sup>238</sup> Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », 94.

<sup>239</sup> TB 128-9.

<sup>240</sup> DN 164. Adorno souligne ailleurs qu’une « humanité libérée du travail serait libérée de la domination », Adorno, « Aspect », 35. Voir aussi TP 329.

Vingt ans plus tôt, dans les *Thèses sur le besoin*, Adorno relevait déjà la centralité du problème des besoins pour penser la possibilité d'une rationalité non exclusivement dominatrice et autocritique : « le besoin apaisé serait à même de se comporter à l'égard du monde sans le formater à coups d'utilité universelle<sup>241</sup> ». La possibilité réelle, inhérente à la société capitaliste avancée, de véritablement satisfaire les besoins semble donc contenir à son tour la possibilité réelle de rompre avec une raison unilatéralement dominatrice nourrie par la peur continuelle du manque<sup>242</sup>. Satisfaire les besoins, à terme, semblerait receler la possibilité d'entrer en relation avec la nature autrement qu'au travers de la forme-échange ou de la pensée identifiante.

#### 4.3. Bloc et oubli

La contrepartie d'une telle possibilité réelle de satisfaire les besoins et de, par suite, transformer le rapport du sujet à la nature, est toutefois le blocage social de sa réalisation. Adorno est tout autant sceptique quant à la possibilité immédiate que les relations de production soient soumises à un changement significatif qu'il l'est par rapport à la possibilité immédiate qu'un « sujet collectif conscient de lui-même ne se constitue », bien qu'« en lui seul réside la possibilité du progrès »<sup>243</sup>. Le contexte social caractérisé par la domination unilatérale de la totalité sociale sur l'individu « a tendance à anéantir le particulier et l'individuel en même temps que sa capacité de résistance<sup>244</sup> ». L'intégration radicale de l'individu à la totalité sociale a pour conséquence que « la domination s'installe dans le for intérieur des hommes », parachevant, en l'invisibilisant idéologiquement, la domination de classe<sup>245</sup>. Ainsi naît ce qu'Adorno nomme la « conscience réifiée » qui « se ferme à toute évolution, à toute reconnaissance de ce qui la détermine elle-même, et érige en absolu ce qui est ainsi<sup>246</sup> ».

Une telle et aussi profonde intégration de l'individu à la totalité sociale se manifeste alors, au niveau de la conscience individuelle et collective, par une présupposition

---

<sup>241</sup> TB 129. Voir SO 303-4.

<sup>242</sup> Cook, *Adorno on Nature*, 110.

<sup>243</sup> P 178.

<sup>244</sup> EA 238; aussi Adorno, « Individu et organisation », 170; Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », 60-1.

<sup>245</sup> Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », 77, 62, 66.

<sup>246</sup> EA 246. SO 311.

métaphysique. Celle-ci s'exprime par la conviction spontanée suivant laquelle la réalité immédiate – les conditions sociales déployées par la société capitaliste avancée – épuise les possibilités du développement social et historique<sup>247</sup>. Rabattant toute possibilité sur l'immédiatement réel, « rien de ce qui n'est extérieur [à la société actuelle] n'apparaît plus à cette conscience<sup>248</sup> ». C'est ainsi qu'une « seconde nature » apparaît, comprise comme répétition aveugle et mécanique d'une *Sittlichkeit* appelant pourtant son propre dépassement en vertu de ses contradictions immanentes.

Cette exclusion réificatrice du possible qui caractérise la seconde nature peut en outre se traduire dans les termes de l'oubli, ce qui renvoie au mot d'Adorno et Horkheimer selon lequel « toute réification est un oubli<sup>249</sup> ». Nous défendons ici que la constitution d'une seconde nature réifiant l'expérience historique doit être comprise comme le résultat et la consolidation d'un *double* oubli. D'abord, elle est oubli du fait que c'est la pratique historique des humains, interagissant avec leur environnement naturel, qui a constitué cette seconde nature. Ce premier oubli est une ignorance socialement provoquée du caractère historiquement constitué de cette seconde nature, et donc de sa possibilité irréductible – bien qu'actuellement bloquée – d'être soumise à une transformation radicale. Il peut en outre être exprimé en termes crument dialectiques : c'est l'oubli de la part de sujet qu'il y a dans l'objet – entendu ici comme objectivité sociale. Ainsi, la seconde nature réifiée peut être comprise comme une « figure de la conscience » qui, parce qu'elle est fondée sur l'oubli de leur propre puissance productive historique, « conduit les sujets à attribuer la condition sociale de leur production aux choses en soi<sup>250</sup> » – comme si la totalité sociale capitaliste était simplement *donnée*.

Inversement, cette réification du procès historique marque aussi l'oubli de la part d'objet qu'il y a dans le sujet, et plus spécifiquement de la médiation de l'activité productrice de l'humain par la nature interne et externe – et au premier chef par la pulsion aveugle d'autoconservation. En effet, l'établissement social d'une seconde nature close sur elle-même

---

<sup>247</sup> HF 120-1, DR 70. Macdonald, *What Would Be Different*, 82.

<sup>248</sup> DN 279.

<sup>249</sup> DR 347, 71.

<sup>250</sup> DN 151; Theodor W. Adorno. « À quoi sert la philosophie », dans *Modèles critiques* (Paris : Payot, 2003), 14. DR 70.

doit être non seulement saisi comme la culmination de la domination de la totalité sociale sur l'individu, mais elle doit aussi être reportée sur le plan dialectique du déploiement de l'*Aufklärung* et de sa logique propre – celle du besoin, de l'autoconservation et de la domination. En ce sens, elle peut être ressaisie comme la réalisation sociale de la totalité systématique que le sujet de l'*Aufklärung*, poussé par la pulsion d'autoconservation, a toujours aspiré à produire afin de s'émanciper de la nature. Or, nous informe Adorno, « afin de revendiquer justement sa prétention à la domination » – qui s'affirme dialectiquement dans cette seconde nature qui l'opprime pourtant en retour –, le sujet doit « oublier intensément d'où vient sa prétention<sup>251</sup> ». La raison dominatrice, comme organe de l'autoconservation, ne peut jouir de sa propre domination que dans la mesure où elle passe sous silence le fait que cette dernière a elle-même partie liée avec la nature. Le sujet doit ignorer que, précisément, « le rapport de dépendance avec la nature, c'est sa domination<sup>252</sup> ». Ainsi, « le penser, dont le mécanisme coercitif reflète et perpétue la nature, se reflète également lui-même comme nature oublieuse d'elle-même<sup>253</sup> ».

Ressaisir la seconde nature qu'est la société capitaliste avancée comme la culmination du procès de l'*Aufklärung* et de son échec nous permet donc de penser l'oubli de la nature dans le sujet comme un refoulement nécessaire au déroulement de la logique devenue autotélique de la domination. Ce refoulement est l'oubli de la « vérité méconnue de toute civilisation », à savoir de « la survivance de la nature dans le sujet<sup>254</sup> ». Pour s'affirmer dans la seconde nature systématique de la société capitaliste avancée, la raison dominatrice et la peur archaïque qui meut les hommes non pas « par-dessus leurs têtes », comme l'Esprit hégélien, mais à partir des tréfonds de leur corps, doit s'ignorer comme naturelle.

En un mot, la constitution d'une seconde nature semblant immédiatement indépassable n'est donc possible que sur la base de l'oubli du processus naturel-historique ayant mené à celle-ci<sup>255</sup>. Sont donc sédimentés dans cette seconde nature deux moments inextricablement liés. D'une part, un moment historique, à savoir le rôle constitutif du travail

---

<sup>251</sup> DN 142.

<sup>252</sup> DR 72.

<sup>253</sup> DR 71.

<sup>254</sup> DR 73.

<sup>255</sup> Johnson, « The reification of nature », 320.

subjectif historique, et, d'autre part, un moment naturel, à savoir la médiation de ce travail subjectif par le besoin vital et l'autoconservation. L'époque du capitalisme avancé s'accompagne donc socialement d'un oubli de son propre caractère processuel et médiatisé – oubli auquel devra répondre, comme nous le verrons, une raison réflexive pensant ses propres médiations. C'est donc ainsi que la société capitaliste tardive, aveuglément bloquée en elle-même, consomme le renversement de l'histoire (comme nouveauté) dans la nature (comme répétition du même) et celui de l'*Aufklärung* (comme volonté de s'émanciper du mythe) dans le mythe (comme imitation contradictoire de la nature). Emmurée dans le « mythe de ce qui existe<sup>256</sup> », la société immédiate définit alors les contours de toute expérience possible.

---

<sup>256</sup> DR 9.

## Chapitre 5 : Les résultats de l'analyse de la dialectique de l'*Aufklärung*

### 5.1. Le concept de domination

Nous arrivons enfin au moment d'élucider, à l'aune des développements conceptuels du présent chapitre, les diverses facettes du concept adornien de « domination » [*Beherrschung*]. Il convient d'abord et avant tout de relever la difficulté de ce concept qui a poussé plusieurs théoriciens critiques de deuxième et troisième génération à le rejeter unilatéralement. Ceux-ci y virent soit une simple opacité théorique improductive (Rose, Honneth), soit une extension fallacieuse d'un concept n'étant valide qu'au sein de structures sociales (Benhabib)<sup>257</sup>. De tels malentendus autour de ce concept, dont Adorno lui-même reconnaissait l'hétérodoxie<sup>258</sup>, s'expliquent – et se dissipent – une fois qu'est élucidé le caractère complexe, intégré et systématique de la domination.

Elle est *complexe* parce qu'elle a plusieurs dimensions. Elle recouvre en effet la domination du sujet sur sa propre nature interne, la domination de la nature externe et la domination sociale de l'humain par l'humain. Elle qualifie ainsi non seulement des rapports entre le sujet individuel et sa nature interne et entre le sujet et la nature externe, mais aussi des rapports sociaux. Cette complexité se redouble cependant dès qu'on considère le caractère *intégré* de ces trois dimensions, c'est-à-dire le fait qu'elles se renforcent mutuellement, d'un point de vue génétique et socio-historique. Comme nous l'avons vu, la répression des pulsions sert la domination de la nature externe et vice-versa, et celles-ci mènent le procès historique à s'abîmer dans une seconde nature qui bloque le dépassement pourtant possible de ces deux formes de domination. En vertu de l'intégration de ces trois dimensions, la domination acquiert enfin un caractère *systématique* qui rend difficile l'interprétation des rouages sociaux et historiques la faisant perdurer, ce qui est pourtant nécessaire pour la critiquer.

Afin de déterminer plus précisément chacune des trois formes de domination, Lambert Zuidervaart nomme « contrôle » la domination de la nature externe, « répression »

---

<sup>257</sup> Gillian Rose, *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*, European perspectives (New York : Columbia University Press, 1978), 50; Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991), 52. Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York : Columbia University Press, 1987), 218-20.

<sup>258</sup> TP 342.

la domination de la nature interne et « exploitation » la domination sociale de l'humain par l'humain. Il entend cette dernière comme référant à la distribution unilatérale du « pouvoir » (concept qu'il ne définit pas) par laquelle l'épanouissement d'un groupe se fait au détriment d'un autre<sup>259</sup>. Il voit juste en distinguant ces trois formes de domination tout en soulignant leurs dépendances réciproques. Toutefois, la domination socio-économique qu'il nomme « exploitation » semble incapable de désigner, d'une part, les mécanismes sociaux proprement *idéologiques* qui assurent en la dissimulant son institutionnalisation sociale (4.1.) et, d'autre part, ce qu'on pourrait nommer *l'aliénation* du sujet individuel qui expérimente la société comme une totalité menaçante<sup>260</sup> (4.1.). Par suite, il est incapable de soulever le problème spécifique de la société capitaliste avancée, qu'Adorno prenait très au sérieux, à savoir le fait qu'elle *bloque* la prise de conscience de la possibilité de la dépasser et, par suite, son dépassement (4.3.).

Or, cette insuffisance conceptuelle est cruciale. D'abord, parce que la structure commune des trois formes intégrées de domination est celle d'un rapport au sein duquel un universel s'impose à un particulier en forçant son intégration mutilatrice [*beschädigende*] à une totalité coercitive qui viole sa singularité et lui retire toute capacité de médiation réciproque. La domination désigne ainsi toujours, au niveau le plus abstrait, un rapport de contradiction statique entre un particulier et un universel ou, autrement dit, la mise à l'arrêt de leur dialectique dans le moment de la médiation du particulier par l'universel. Nous avons pu le constater lorsque nous avons examiné la subsomption qu'opèrent le nombre, le mot et le concept face à la nature externe et lorsque nous avons souligné comment le Moi opère de même une subsomption des pulsions du Ça. Le même rapport universel-particulier est en outre mis en jeu par la relation entre l'individu et la totalité sociale dans la société capitaliste avancée. Or, en omettant de traiter les phénomènes de *l'idéologie*, de *l'aliénation* et du *blocage* comme faisant partie intégrante de la domination sociale, Zuidervaart n'arrive pas, d'une part, à rendre compte du fait que la domination implique toujours « d'empêcher la

---

<sup>259</sup> Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, 121-124.

<sup>260</sup> DN 138, 151.

connaissance des souffrances qu'elle engendre<sup>261</sup> » et donc un déguisement idéologique en (fausse) réconciliation de la contradiction universel-particulier.

D'autre part, il empêche de concevoir le rapport coercitif entre l'universel et le particulier comme étant commun non seulement au « contrôle » de la nature externe et à la « répression » de la nature interne, mais aussi à l'« exploitation » sociale. En effet, si l'aspect strictement social de la domination (« l'exploitation ») ne recoupe pas l'aliénation, l'idéologie et le blocage, il échoue à rendre compte de cette expérience, cruciale pour la dialectique de l'*Aufklärung*, du retour du mythe, qui est précisément l'expression de la domination unilatérale d'un universel (la totalité sociale) sur un particulier (l'individu). Zuidervaart coupe ainsi le concept de domination du cadre théorique au sein duquel il s'inscrit et qui lui confère sa signification critique, à savoir celui de la dialectique de l'*Aufklärung*. Nous défendons ici que c'est précisément parce que cette structure dominatrice est transversale à ces trois aspects que le concept de domination est productif du point de vue critique, dans la mesure où il vise d'abord et avant tout à critiquer l'*intrication* et la *systématisation* des diverses formes de domination, qui partagent une structure commune, dans la société capitaliste avancée comprise comme retour de la nature.

Si le concept de domination peut sembler opaque à certains commentateurs, ce n'est donc pas parce qu'il fait preuve d'une quelconque insuffisance conceptuelle, mais plutôt parce qu'il témoigne d'une grande précision théorique. S'il peut sembler opaque et énigmatique, c'est parce qu'il vise à critiquer un « phénomène structurel<sup>262</sup> », une domination qui est elle-même opaque et énigmatique. Ce qu'Adorno nomme « domination » est – suivant la structure théorique de Zuidervaart que nous amendons – l'intrication de six phénomènes sociohistoriques : le *contrôle* de la nature externe, la *répression* de la nature interne et l'*exploitation* socio-économique, elle-même comprise comme impliquant *idéologie* (dissimulation de la domination), *aliénation* (impuissance individuelle face à la totalité sociale) et donc *blocage* (expérience historique à l'arrêt). La domination doit ainsi être comprise comme un phénomène naturel-historique impliquant toutes ces dimensions, qui

---

<sup>261</sup> MM 84. Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », 61.

<sup>262</sup> Voir Adorno, « Intervention lors de la discussion à propos de "Capitalisme tardif ou société industrielle ? " », 115.

partagent fondamentalement la structure d'une contradiction statique et aiguë, quoiqu'idéologiquement dissimulée, entre un universel et un particulier.

Cela étant dit, une question impérieuse doit ici être abordée de front : la domination de la nature est-elle *en soi* problématique ? Peut-on critiquer la domination de la nature *comme telle* ? Adorno, en tout cas, n'emprunte pas cette voie qui contient toujours le danger de romantiser ou de sacraliser une nature qu'il faudrait alors éviter unilatéralement de maîtriser<sup>263</sup>. Il évite ce piège et affirme plutôt la nécessité de maîtriser *différemment* la nature<sup>264</sup>. Empruntant la voie de la « critique immanente », il mesure la rationalité de la domination de la nature en fonction de l'objectif qui la motive, à savoir en fonction de sa capacité à assurer la pérennité de la vie humaine face à une nature menaçante et, plus précisément, face à sa capacité à satisfaire les besoins humains vitaux. La domination de la nature n'est donc pas *comme telle* condamnée par Adorno – la « nature » n'est pas investie par celui-ci d'une valeur intrinsèque.

Le caractère problématique de la domination de la nature apparaît d'une part quand elle devient auto-contradictoire, c'est-à-dire quand elle se révèle n'être pas à la hauteur de son propre concept et échouer à son propre objectif. En l'occurrence, la domination de la nature *externe*, d'un côté, est critiquée par Adorno parce qu'elle échoue, en vertu de l'objectivation de sa logique identitaire dans la société capitaliste avancée dont le dépassement historique est bloqué, à satisfaire les besoins humains et à émanciper le sujet de la nature mythique – allant même jusqu'à menacer la possibilité de vivre sur Terre<sup>265</sup>. Similairement, la domination de la nature *interne* est irrationnelle si elle n'est qu'une simple répression unilatérale des pulsions, au lieu d'être une sublimation socialement nécessaire permettant la satisfaction réelle de besoins vitaux collectifs et individuels.

---

<sup>263</sup> Johansson, « Why Art? The Anthropocene, Ecocriticism, and Adorno's concept of natural beauty », 68-9.

<sup>264</sup> Karsten Fischer. « In the Beginning Was the Murder. Destruction of Nature and Interhuman Violence in Adorno's Critique of Culture », *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, n° 2 (2005): 30; Harriet Johnson. « The reification of nature: Reading Adorno in a warming world », *Constellations* 26, n° 2 (2019): 318; Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument », 994; Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, 121.

<sup>265</sup> DR 335-6.

La domination de la nature devient d'autre part problématique quand elle s'impose comme l'unique manière dont le sujet peut faire l'expérience de la nature, l'empêchant de la sorte de penser la possibilité d'une médiation différente de celle-ci<sup>266</sup>.

Tournons-nous maintenant vers le concept d'*Aufklärung* lui-même afin d'examiner comment cette critique immanente de la domination de la nature se répercute sur celui-ci.

## 5.2. Misère et grandeur de l'*Aufklärung*

L'*Aufklärung* se révèle jusqu'à maintenant être un échec. Plutôt que de « libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains<sup>267</sup> », elle fut en pleine continuité avec la nature menaçante et répétitive dont il s'agissait de s'émanciper. D'abord, elle donna lieu, par le truchement de la pensée identifiante, à la séparation et à la réification du sujet et de l'objet, ce qui condamna la nature humaine et non humaine à la répétition du même : la nature externe devint « pur substrat de la domination » et le sujet, pure fonction synthétique, abstraite de ses objets<sup>268</sup>. Ensuite, comme nous l'avons constaté, l'*Aufklärung* aboutit dans l'établissement d'une seconde nature mythique – la société capitaliste avancée – réalisant l'universalisation sociale de sa logique identitaire. Se découvrant comme « perpétuation [de] l'assujettissement naturel », la raison révéla ainsi que « dominer absolument la nature, c'est être absolument sa proie » et que « toute tentative ayant pour but de briser la contrainte exercée par la nature en brisant cette nature n'aboutit qu'à une soumission plus grande au joug de celle-ci »<sup>269</sup>.

La *Dialectique de la Raison* peut ainsi être lue comme une critique immanente de l'*Aufklärung* et du sujet qu'elle produisit, la première retombant dans le mythe qu'elle voulait dissoudre et le second reproduisant une nature menaçante et répétitive comme celle dont il voulait se protéger. Ce qui est alors dialectiquement révélé par ce texte, c'est le fait que l'*Aufklärung* ne correspond pas à son propre concept qui pose comme son œuvre la libération des hommes de la peur et l'émancipation du mythe<sup>270</sup>. Toutefois, il serait erroné, *pace* Habermas, de comprendre une telle critique immanente de l'*Aufklärung* comme un simple

---

<sup>266</sup> Johnson, « The reification of nature », 318, 325.

<sup>267</sup> DR 23.

<sup>268</sup> DR 31-2, DN 114

<sup>269</sup> DN 138, P 188, DR 37.

<sup>270</sup> P 183.

jugement négatif se résumant par l'équation « raison = domination »<sup>271</sup>. L'erreur malheureuse de la lecture d'Habermas est de confondre ce qui est une critique-sauvegarde de l'*Aufklärung*, à savoir un jugement critique visant à la corriger afin qu'elle soit à la hauteur de ses justes prétentions, avec une condamnation unilatérale de celle-ci. Ce faisant, il rate la teneur dialectique de l'*Aufklärung*, auquel les dernières pages du « Concept d'*Aufklärung* », parmi tant d'autres, sont pourtant consacrées<sup>272</sup>. Par suite, il ignore le fait que l'attribution à l'*Aufklärung* d'un tel caractère dialectique ouvre la voie au travail théorique d'éclairer [*aufklären*] davantage l'*Aufklärung* – ce que Habermas conçoit comme son propre projet sans pourtant reconnaître sa profonde filiation avec celui d'Adorno et Horkheimer<sup>273</sup>.

Le caractère dialectique de l'*Aufklärung* s'explique d'abord par le fait qu'elle a impliqué une objectivation technique des instruments mis en place par la raison pour dominer la nature interne et externe. La sédentarisation, l'objectivation de la pensée dans des lois et, éventuellement, dans les structures sociales de l'économie marchande comptent selon Adorno et Horkheimer au nombre des facteurs historiques qui ont impliqué un développement d'instruments – « langage, armes et machines » – de plus en plus indépendants de l'exercice immédiat de la domination<sup>274</sup>. Or, comme ils le soulèvent, « les instruments de la domination [...] qui doivent appréhender tout le monde, doivent se laisser appréhender par tous. C'est ainsi que le moment de la rationalité – qu'implique toute domination – s'affirme dans sa différence par rapport à celle-ci<sup>275</sup> ». L'objectivation technique des instruments servant d'abord la domination a donc ouvert la possibilité qu'ils fassent l'objet d'une réflexion sur les fins alternatives qu'elles seraient virtuellement susceptibles de poursuivre<sup>276</sup>. C'est ainsi qu'est apparu le caractère ambigu de la technique. D'un côté, Adorno et Horkheimer soulignent que « de nos jours, la machine, tout en nourrissant les hommes, les mutile ». Toutefois, ils ajoutent immédiatement que « sous la forme de la

---

<sup>271</sup> Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 366; Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 106; Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, 169. Vogel, *Against Nature*, 61-8. Voir aussi : Andreas Malm, *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World* (London ; New York: Verso, 2018), 210. Murray Bookchin, *The philosophy of social ecology* (New York; London : Black Rose, 1996), 102.

<sup>272</sup> DR 68-76.

<sup>273</sup> Jürgen Habermas. « La modernité: un projet inachevé », *Critique*, n° 413 (1981), 950-969.

<sup>274</sup> DR 69.

<sup>275</sup> DR 69.

<sup>276</sup> DR 69. Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, 117.

machine, la raison aliénée évolue cependant vers une société qui réconcilie le penser cristallisé dans l'équipement matériel et intellectuel, avec ce qui vit libéré ». Ainsi, l'*Aufklärung* a éventuellement impliqué une objectivation sociale de la raison instrumentale dans des techniques qui ont acquises par suite une indépendance par rapport à leur raison d'être génétique. Ces techniques ont alors pu être saisies dans leur profonde ambiguïté et faire l'objet de réflexions critiques mesurant leur utilisation actuelle aux potentialités libératrices qu'elles recelaient<sup>277</sup>.

En outre, la mise à distance de la nature qu'a impliqué le fait s'insérer de plus en plus de médiations techniques socialement objectivées entre la nature et le sujet lui a permis d'acquérir une indépendance relative par rapport à celle-ci. En réprimant la nature interne et en contrôlant la nature externe, le sujet s'est aliéné à celles-ci, s'est *partiellement* arraché à l'immédiateté aveugle de la nature et a acquis par suite la distance nécessaire pour réfléchir sa propre médiation de celle-ci. Ainsi, l'*Aufklärung* a produit un sujet virtuellement capable d'autoréflexion critique [*kritische Selbstreflexion*]<sup>278</sup>. La raison a pris l'aspect d'une tête de Janus : d'un côté domination de ses objets, de l'autre côté capacité d'autoréflexion sur son propre comportement. Une telle réflexion a permis à la raison de prendre conscience d'elle-même comme d'une « nature divisée », de telle sorte que, selon le mot d'Adorno, « l'*Aufklärung* est plus que l'*Aufklärung*, elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation<sup>279</sup> ». Ainsi, la domination de la nature produit la séparation nécessaire à la réflexion sur cette même séparation. Le concept est le nœud de cette dynamique dialectique où la domination de la nature produit la séparation qui permet de la réfléchir. Comme Adorno le souligne, « le concept n'est pas seulement, pour les hommes, un moyen de se distancier de la nature ; il est aussi un instrument de réflexion pour la pensée qui [...] permet de mesurer la distance qui perpétue l'injustice<sup>280</sup> ». Anticipant sur le programme d'une dialectique négative tentant d'aller par-delà le concept au moyen du concept, cette phrase révèle du même coup que la condition de possibilité du fait de mesurer et de critiquer la distance qui

---

<sup>277</sup> DR 69.

<sup>278</sup> Morgan, « Reconciliation with Nature », 25; Stone, « Adorno and the disenchantment of nature », 243; Cook, *Adorno on Nature*, 107.

<sup>279</sup> DR 72. Moutot, « 'Le souvenir de la nature dans le sujet' », 207.

<sup>280</sup> DR 73.

perpétue la domination, c'est le concept, qui est lui-même par ailleurs le produit et l'outil de celle-ci.

La domination de l'*Aufklärung* produit simultanément la condition nécessaire – mais non suffisante – à sa propre suppression, à savoir la possibilité de s'autocritiquer. D'une part, celle-ci est une condition *nécessaire* dans la mesure où, comme l'avance Adorno, « les nouvelles perspectives de domination [ouvrent] en même temps des perspectives de suppression de celles-ci » dont la « concrétisation [...] ne peut s'appuyer que sur le concept », c'est-à-dire sur la réflexion critique<sup>281</sup>. Si la raison contient inévitablement un moment de domination, elle contient en outre virtuellement la capacité de faire réflexion sur celle-ci et de la critiquer comme auto-contradictoire<sup>282</sup>. Pouvant s'émanciper, grâce à sa réflexion critique sur elle-même, de sa propre compulsion malade à identifier, la raison peut devenir pour elle-même son propre médecin<sup>283</sup>. La *Dialectique de la Raison* – tout comme la *Dialectique négative* – en est en outre la preuve performative, elle qui met précisément en scène cette raison réfléchissant son propre procès d'expérience matérialiste, la genèse naturelle-historique de sa pulsion dominatrice et les possibilités qu'elle a ratées – et qu'elle continue de rater – de rompre avec celle-ci.

Toutefois, l'autoréflexion critique reste une condition *non suffisante* à la suppression de la domination car « ce qui a historiquement créé [une] possibilité peut aussi bien la détruire<sup>284</sup> ». En effet, si la domination ouvre la possibilité pour le sujet de la réfléchir et de la critiquer, celle-ci produit néanmoins des conditions sociales qui, comme nous l'avons vu, tendent à bloquer l'émergence d'une conscience critique et réflexive chez l'individu. Face à la possibilité immédiate qu'Adorno reconnaît comme « extrêmement limitée » de transformer

---

<sup>281</sup> DR 73. Cette importance conférée à l'autoréflexion critique comme condition nécessaire à la suppression de la domination s'accompagne d'un accent mis sur la nécessité pour toute praxis d'être informée par la théorie. Celle-ci doit savoir, justement parce que distanciée de la praxis qui transige avec l'immédiateté sociale, penser la possibilité et les conditions sous lesquelles cette immédiateté peut être dépassée. TP 325.

<sup>282</sup> P 188.

<sup>283</sup> DN 138.

<sup>284</sup> DN 250.

ces conditions objectives, celui-ci reporte notamment sur l'éducation la responsabilité de nourrir chez l'individu cette réflexivité dont la totalité sociale tend à le spolier<sup>285</sup>.

Il importe de souligner comment ce moment réflexif, auquel nous a mené l'analyse de la *Dialectique de la Raison*, fournit la pierre de touche permettant de saisir la complémentarité méthodologique de la dialectique nature-histoire et de la dialectique mythe-*Aufklärung*. Rappelons-nous le travail incombant à la dialectique nature-histoire « de voir toute nature [...] comme histoire et toute histoire comme nature<sup>286</sup> ». Comme critique immanente, l'enjeu de cette dialectique est d'un côté de saisir l'histoire, telle qu'elle s'est déployée réellement, comme étant non-identique à son propre concept de création de nouveauté qualitative, c'est-à-dire comme s'étant renversé en nature, en apparence de destin<sup>287</sup>. De l'autre côté, elle doit saisir la nature comme étant non-identique à son propre concept d'apparence destinale, c'est-à-dire comme contenant des possibilités réelles de transformation radicale ou d'histoire<sup>288</sup>.

Or, le moment réflexif de la rationalité dégagé par la *Dialectique de la Raison* est la condition de possibilité historique et méthodologique de la critique du renversement de l'histoire en nature et du déchiffrement de la nature comme histoire. De telles sortes que la *Dialectique de la Raison*, comprise comme réflexion de l'*Aufklärung* sur les tenants et aboutissants de sa propre expérience naturelle-historique, peut être conçue comme la mise en pratique de la dialectique nature-histoire<sup>289</sup>. En effet, elle révèle, d'un côté, par le retour réflexif sur sa propre expérience, comment la domination de la nature et le manque d'auto-critique de la raison sont ce qui explique génétiquement la non-identité de l'histoire à elle-même – son renversement en nature. De l'autre côté, elle révèle performativement que cette auto-critique permet de révéler la non-identité de la (seconde) nature à elle-même, à savoir que celle-ci n'est qu'en apparence absolument nécessaire et qu'elle contient des possibilités réelles de rupture avec elle-même. De fait, l'apprentissage ultime de la *Dialectique de la*

---

<sup>285</sup> EA 236-7. Comme le signale Adorno, « une éducation n'aurait de sens que si elle aboutissait à une réflexion critique sur soi ». Une telle réflexion doit éveiller chez le sujet la conscience des mécanismes sociaux le déterminant et susciter la capacité à affronter la contradiction (EA 237, 244, 246).

<sup>286</sup> DN 280.

<sup>287</sup> IHN 52.

<sup>288</sup> IHN 44. HF 138.

<sup>289</sup> Jameson, *Late Marxism*, 99.

*Raison* est que ces possibilités réelles de ruptures reposent aujourd'hui sur cette pratique de l'autoréflexion critique de la raison dans laquelle est sédimentée dialectiquement l'histoire de la domination de la nature.

Enfin, il faut noter que l'élucidation théorique de la dialectique naturelle-historique animant l'*Aufklärung* nous a permis de dévoiler la dépendance mutuelle qu'on retrouve chez Adorno entre la critique de la domination sociale et la critique de la domination de la nature. Elle révéla qu'une critique sociale du capitalisme avancé, comme rechute dans la nature, est indissociable d'une critique de la raison et du comportement dominateur qu'elle implique<sup>290</sup>. Une réflexion critique sur la société capitaliste avancée doit nécessairement engager une réflexion critique sur le rapport du sujet à ses objets, notamment à la nature qu'il travaille nécessairement pour vivre. La théorie critique d'Adorno se positionne ainsi entre deux positions critiques unilatérales. D'une part, elle évite de critiquer la domination sociale sans critiquer la domination de la nature. D'autre part, elle évite le danger de faire sombrer la critique sociale dans des discours idéologiques prônant un « retour à la nature », ce qui omet toujours le fait qu'un rapport non contradictoire à celle-ci n'est pensable et réalisable que par une réflexion de la société sur elle-même<sup>291</sup>. Comme nous l'avons en effet constaté, dans la mesure où la réorientation des relations de productions capitalistes vers la satisfaction des besoins est bloquée, l'autoréflexion critique de la raison sur elle-même est la voie négative que la théorie critique d'Adorno favorise. Elle seule permet à la théorie de penser la possibilité réelle de rompre avec la domination auto-contradictoire de la nature qui aboutit dans le mythe de la société capitaliste avancée. Nous aborderons en conclusion cet enjeu afin de questionner la signification et la possibilité d'une « réconciliation avec la nature ».

### 5.3. Le naturalisme dialectique et critique d'Adorno

Il est maintenant possible, sur la base des développements conceptuels précédents, de reconstruire le naturalisme inédit développé implicitement chez Adorno. Nous défendrons ici que la *Dialectique de la Raison* présuppose un naturalisme *dialectique* et

---

<sup>290</sup> Biro, « Theodor W. Adorno », 123; Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument », 995; Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment », 107, 116; Fischer, « In the Beginning Was the Murder. Destruction of Nature and Interhuman Violence in Adorno's Critique of Culture », 30.

<sup>291</sup> Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment », 106.

*critique*<sup>292</sup>. Nous référons ici au « naturalisme » d'Adorno plutôt qu'à son « matérialisme » parce que ce dernier terme peut référer à deux types distincts de primat de l'objet. Adorno introduit explicitement la différence entre ceux-ci dans *Philosophische Terminologie*, où il distingue entre « matérialisme social » et « matérialisme scientifique ». Tandis que le premier réfère au primat de l'objectivité sociale sur l'individu, le second renvoie quant à lui au primat génétique de la nature sur la raison, lequel nous occupe ici<sup>293</sup>. Nous utilisons le terme « naturalisme » afin de signaler que notre analyse porte uniquement sur ce second sens du primat de l'objet.

Ce naturalisme est dialectique parce que, comme la dialectique de l'*Aufklärung* nous l'a enseigné, la raison s'est « développée génétiquement, à partir de l'énergie pulsionnelle » et de la « vie animale » du sujet<sup>294</sup>. La raison est donc génétiquement enracinée dans une « première nature » pour nous toujours-déjà médiatisée et qui est pour cette raison pensée négativement par Adorno. Or, ce même enracinement génétique a entraîné en retour, par le développement de la raison et du travail, une domination des natures internes et externes grâce à laquelle la raison s'est aliénée de plus en plus de la nature, se réifiant en la réifiant. La séparation nature-raison ne peut être comprise que dialectiquement, à savoir comme un moment du procès de leurs médiations réciproques – et donc de leur unité dialectique<sup>295</sup>. L'*Aufklärung* est donc structurée par une dialectique entre raison et nature : la nature médiatise la raison, et la raison médiatise la nature. Elles sont tout autant séparées qu'unies, l'une renvoyant d'elle-même à l'autre, sans pourtant s'y réduire<sup>296</sup>.

Ce naturalisme dialectique peut être qualifié de *critique*. En effet, il permet de prendre conscience du fait que la domination du principe d'identité est une expression de la peur de la nature et qu'elle est, par suite, en continuité avec celle-ci. Il permet ainsi de réfléchir la

---

<sup>292</sup> Nelson préfère parler d'un matérialisme « non reductive, non eliminative and experimental ». Cook, de « critique ». Vuillerod utilise le terme « naturalisme historique » et Ziegelmann, « naturalisme critique ». Le syntagme « naturalisme dialectique et critique » nous semble contenir toutes ces dimensions relevées par les commentateurs. Nelson, 107; Cook, « Adorno's critical materialism »; Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 17; Robert Ziegelmann. « Naturalisierung als Kritik, Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, n° 6 (2021) : 1004.

<sup>293</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie*, 171-2.

<sup>294</sup> DN 181, 25.

<sup>295</sup> DN 225, Bowie, *Adorno and the Ends of Philosophy*, 93.

<sup>296</sup> Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 103.

médiation de la raison apeurée et dominatrice *par* la nature, et donc *de penser la raison comme nature* – niant au passage toute anthropologie idéaliste<sup>297</sup>. Ce faisant, il révèle la non-identité de la raison à elle-même, qui en tant qu'instrument de l'autoconservation, échoue encore aujourd'hui à se libérer de la domination qui est « un pur rapport naturel<sup>298</sup> ». Toutefois, le fait de réfléchir la médiation dominatrice de la nature par la raison comme découlant de la médiation de la raison par la nature n'opère pas seulement la prise de conscience de la non-identité de la raison à elle-même. La raison prend aussi conscience de la non-identité de la nature à elle-même, à savoir du fait que la nature participe réciproquement de la raison parce que celle-ci la médiatise par son travail. Plus encore, elle comprend que c'est précisément cette non-identité de la nature à elle-même, c'est-à-dire sa médiation (dominatrice) par la raison, qui explique généalogiquement son apparence d'identité à soi, de nécessité destinale. Voyant donc la nature en soi-même, la raison se voit dans la nature. En termes dialectiques, la nature apparaît comme un *moment* de la raison et la raison s'apparaît à soi-même comme un *moment* de la nature.

C'est l'érection d'un tel jeu spéculaire qu'ouvre le naturalisme dialectique d'Adorno. Grâce à lui, la raison peut commencer à réfléchir la possibilité de transformer sa médiation de la nature – puisque celle-ci lui apparaît maintenant comme étant toujours le produit de son travail. Avec la réflexion, le fétichisme éclate, la conscience dialectique se dégourdit. Le sujet prend conscience du fait qu'est possible une médiation alternative de la nature qui sache éviter l'échec qu'a connu la domination de la nature menée par l'*Aufklärung*. Ce dévoilement de la non-identité de la nature à elle-même permet donc de briser toute naturalisation de la présente médiation de la nature par la raison. La médiation elle-même est alors amenée à être critiquée et repensée, dans sa configuration immédiate comme dans ses potentialités. Par extension, la réalité sociale immédiate, bâtie sur le principe d'identité, perd son lustre de nécessité.

En éveillant le sujet à la non-identité de la nature et de la raison à elles-mêmes, un tel naturalisme dialectique fonctionne comme critique immanente. L'expérience mobilisée par celle-ci est celle d'une dialectique négative qui, suivant à la trace la dynamique de ses objets,

---

<sup>297</sup> DN 59-60.

<sup>298</sup> DN 144.

en arrive à fracturer la fausse identité des concepts de nature et de raison qui ont l'apparence, du point de vue de l'immédiateté, d'être identiques à eux-mêmes. Ce que brise ainsi cette critique immanente, c'est la fétichisation de la nature comme pure « première nature » et de la raison comme absolument souveraine. Ainsi, dans la mesure où cette dialectique négative déplie le jeu de miroirs permettant de voir toute raison comme nature et toute nature comme raison, elle converge avec le moment de l'autoréflexion critique dont nous avons déjà relevé l'importance. En effet, le naturalisme dialectique d'Adorno, en tant que critique immanente qui fait prendre conscience des médiations nature-raison là où elles étaient préalablement ignorées, permet simultanément de les réfléchir de manière critique, avec l'intérêt de les transformer.

Or, la possibilité de transformer la médiation de la nature est, comme nous l'avons souligné, aujourd'hui bloquée. Elle repose elle-même sur la possibilité actuellement tenue de transformer radicalement les forces de productions capitalistes et, par suite, les rapports de productions qui les déterminent à produire pour l'accumulation de capital plutôt que pour les besoins<sup>299</sup>. Par suite, la possibilité de rompre avec la domination systémique de la nature ne dépend pas seulement de sa non-identité à soi, laquelle qui permet de penser la possibilité de transformer sa médiation. La possibilité de rompre avec la domination repose aussi sur la possibilité d'une société réconciliée dont la production serait orientée vers la satisfaction des besoins. Il ne saurait y avoir de raison qui soit non exclusivement dominatrice dans un « monde faux »<sup>300</sup>. La raison ne saurait se libérer de sa propre pulsion dominatrice qui la lie aveuglement à la nature que si une société réconciliée voyait le jour, de telles sortes que la transformation de la médiation de la nature dépend de la transformation de la société. Dans les conditions sociales présentes, le rôle de la raison est de penser ses médiations, nourrir l'autoréflexion critique et reconduire ces possibilités réelles.

Ce naturalisme dialectique est critique dans un dernier sens, dans la mesure où il peut fonctionner comme correctif critique par rapport à deux positions unilatérales : le

---

<sup>299</sup> TB 128.

<sup>300</sup> MM 48.

constructivisme social et l'holisme naturaliste<sup>301</sup>. Tandis que ceux-ci, par aversion pour le dualisme, tendent soit à réduire la nature à sa médiation sociale (constructivisme), soit à réduire la société à sa médiation naturelle (l'holisme), le naturalisme dialectique d'Adorno évite tout réductionnisme à un des deux termes et, par suite, toute potentielle rechute dans une *prima philosophia*<sup>302</sup>. Si la force du constructivisme est de ne pas sombrer dans une fétichisation de la nature, sa faiblesse est toutefois de prétendre pouvoir se passer de tout concept de nature, même négatif. Il tend par suite à négliger le fait que « la raison est un moment de la nature<sup>303</sup> ». S'il est au fait de la médiation de la nature par la raison, il échoue inversement à rendre sérieusement compte de la médiation de la raison par la nature<sup>304</sup>. De l'autre côté, si la force de l'holisme naturaliste est de souligner la médiation de la raison par la nature, sa faiblesse réside dans le fait qu'il néglige la médiation de la nature par la raison. Il tend à enjamber la séparation historiquement instituée entre le naturel, devenu le substrat objectif de la domination, et le social. Cette séparation, comme nous l'avons vu, n'est pas plus une vérité ontologique qu'une simple erreur théorique. Elle est une réalité *historique* que la théorie peut réfléchir et critiquer – mais qu'elle doit d'abord, pour se faire, reconnaître<sup>305</sup>.

#### 5.4. Les divers usages critiques du concept de nature

Nous arrivons maintenant au terme de la présente partie dont les objectifs étaient d'élucider la signification et les tenants et aboutissants de la « domination de la nature », de révéler l'intrication de celle-ci et de la domination sociale, de fournir une interprétation

---

<sup>301</sup> Malm, *The Progress of This Storm*, 15. Évidemment, il serait vain d'espérer pouvoir fournir ici des définitions précises permettant de regrouper tous les types de constructivismes et d'holismes sous deux uniques bannières. Nous les abordons ici de manière sciemment typique et dans leur sens le plus large afin d'isoler la position adornienne par rapport à celles-ci. Une étude approfondie serait requise pour vérifier si les divers types de constructivismes et d'holismes tombent ou non sous la critique de la perspective dialectique d'Adorno.

<sup>302</sup> Cook, *Adorno on Nature*, 23-4.

<sup>303</sup> DN 225.

<sup>304</sup> Selon Steven Vogel, ce serait la position de Lukács, à laquelle John Bellamy Foster associe erronément Adorno. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, 130; Vogel, *Against Nature*, 13-50; Foster, *Marx's Ecology*, 245, 249; Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, 99-100.

<sup>305</sup> La tendance de réduire la société à la nature reste notamment dominante dans les courants influents de la Deep Ecology de Naess, l'écoféminisme de Merchant et l'écologie sociale de Bookchin. Cook, *Adorno on Nature*, 122-152; Naess, *The Ecology of Wisdom*; Carolyn Merchant, *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution* (New York : Harper & Row, 1989); Bookchin, *The philosophy of social ecology*. Selon l'éco-marxiste Andreas Malm, certains défenseurs du post-humanisme (Haraway), Bruno Latour et le nouveau matérialisme sont aussi coupable d'un tel réductionnisme. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*; Latour, *Politics of Nature*, Diana Coole et Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham : Duke University Press, 2010).

naturaliste du matérialisme d'Adorno et de produire une cartographie des divers usages critiques du concept adornien de nature.

Il est maintenant temps d'honorer ce dernier objectif et d'enrichir la cartographie conceptuelle que notre lecture de « L'idée d'histoire de la nature » nous avait permis d'esquisser. Trois usages critiques généraux du concept de nature, contenant eux-mêmes des différenciations spécifiques selon le contexte d'usage, ont été dégagés au fil de ce chapitre.

Le premier usage du concept de nature, déjà présent dans la conférence de 1932, est la nature comprise à l'aide du concept critique de *mythe*, à savoir comme répétition en apparence destinale du même. Ce premier usage nous est apparu sous deux guises distinctes au cours de la présente section – bien qu'il puisse référer à tout ce qui possède pour le sujet une semblance de nécessité<sup>306</sup>. D'abord, il décrit l'expérience du sujet archaïque face une totalité naturelle menaçante, terrifiante et marquée par la répétition cyclique. Ensuite, il renvoie à l'expérience du sujet individuel moderne affrontant la seconde nature totalisée en laquelle la société capitaliste tardive s'est constituée.

Le second usage général du concept de nature, la « nature-histoire », est proprement dialectique. Inspiré de Benjamin et Lukács, il était dans « L'idée d'histoire de la nature » destiné à fournir à la théorie critique d'Adorno son *problème* (le renversement de l'histoire en nature) sa *méthode* (interpréter dans la seconde nature capitaliste les signes de contradictions objectives appelant son dépassement) et son *objectif* (le renversement de la nature en histoire, i.e. le dépassement du capitalisme). Or, il a ici subi une inflexion par le biais de l'influence du concept marxien de *Naturgeschichte*. Celui-ci fournit le cadre théorique – matérialiste et dialectique – permettant de saisir la dynamique de l'interaction théorique et matérielle entre la raison, le travail et la nature. Cet apport montra pourquoi toute représentation positive ou directe d'une « première nature » est impossible. Toute nature étant médiatisée socio-historiquement, il est impossible de distinguer entre le purement naturel et le purement sociohistorique<sup>307</sup>. Enfin, le concept de nature-histoire pointe vers le

---

<sup>306</sup> Macdonald, *What Would Be Different*, 68.

<sup>307</sup> IHN 23, E 119-20, TE 102-4. Macdonald, *What Would Be Different*, 68; Biro, « Theodor W. Adorno », 127-9; Nelson, « Revisiting the Dialectic of Environment », 124.

dépassement historique de ce qui paraît « naturel » ou « nécessaire », selon le premier usage du terme de nature.

Le troisième usage du concept de nature est négatif et possède au moins trois différenciations. La première désigne cette « première nature » de laquelle la raison comme instrument de l'autoconservation serait dérivée et qui est toujours-déjà perdue, parce que toujours, pour le sujet, historiquement médiatisée. La deuxième désigne quant à elle la non-identité<sup>308</sup> des étants naturels, singuliers et concrets, qui sont en tant que substrat matériel la condition de possibilité de l'expérience, du travail pratique et théorique<sup>309</sup>. En ce sens, la « nature » désigne la non-identité de ce qui est matériellement irréductible à tout système social et qui ne peut jamais lui apparaître en tant que tel. La troisième, enfin, réfère à la nature interne et externe telles qu'elles pourraient être si elles étaient socialement médiatisées d'une manière non exclusivement dominante, ce qui dépend de la réalisation d'une société dont la production viserait la satisfaction réelle des besoins<sup>310</sup>. Ainsi, l'usage négatif du concept de nature contient trois dimensions, à savoir *génétique, expérientielle et utopique*.

Il convient en outre de rappeler ici que la réalité matérielle des besoins vitaux humains est ce qui détermine toujours la médiation sociale de la nature, de telles sortes qu'ils agissent comme un prisme par lequel la nature apparaît et est travaillée par l'humain. Par suite, tous ces usages du concept de nature peuvent être ramenés à celui de *besoin*. D'abord, la totalité naturelle ou sociale, expérimentée comme nécessité (premier usage), menace la capacité du sujet à satisfaire ses besoins vitaux. Le sujet archaïque craint que le volcan entre en éruption comme l'individu contemporain craint l'inflation – l'éruption comme l'inflation s'imposant

---

<sup>308</sup> De Vries, Benhabib, Bernstein et Jameson commettent l'erreur d'identifier le concept négatif de nature au concept de non-identité comme tel. Suivant Cook et Stone, nous opinons que cela est erroné. Comme Adorno le souligne lui-même, le concept de non-identité est plus large que celui de nature (DN 142), dans la mesure où tous les objets particuliers sont non-identiques au sujet, pas seulement les objets naturels. Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, trad. Geoffrey Hale (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2005), 37; Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, 192-3; Jameson, *Late Marxism*, 9-10; Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, 212. Cook, *Adorno on Nature*, 43; Stone, « Adorno and the disenchantment of nature », 242.

<sup>309</sup> Ziegelmann, « Naturalisierung als Kritik », 1009; Morgan, « Reconciliation with Nature », 21, Stone, « Adorno and the disenchantment of nature », 242. Cook, *Adorno on Nature*, 38-9. Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 77.

<sup>310</sup> Adorno remarque en outre que certaines expériences momentanées et négatives, par exemple la névrose, rompent la maîtrise unilatérale de la nature interne ou externe, laissant alors entrevoir négativement la possibilité d'une autre médiation de la nature. DN 175. Voir aussi Wilke, « Enlightenment, Dialectic, and the Anthropocene », 93-8.

comme des nécessités mettant en péril leur capacité à subvenir à leurs besoins vitaux. Ensuite, l'histoire et la nature forment une unité dialectique (deuxième usage) parce qu'elles s'enracinent dans le besoin organique du sujet de travailler et de penser son travail de la nature. Condamné au labeur pour contenter ses besoins, le sujet médiatise la nature – interne et externe – qui le médiatise. En outre, ce rapport dialectique, causé par le fait que l'humain est un être de besoins, produit les différenciations génétique et expérientielle du concept négatif de nature (troisième usage) car c'est l'inextricabilité dialectique du naturel et du social qui force la théorie à adopter de tels concepts *négatifs*. Enfin, l'usage spécifiquement utopique du concept négatif de nature est éminemment lié, comme nous l'avons répété, à la possibilité aujourd'hui réelle de satisfaire les besoins de tous.

C'est ainsi qu'une théorie dialectique qui tente de réfléchir les rapports entre nature et société est acheminée vers la nécessité de réfléchir les besoins comme facteur déterminant de la domination et de la possibilité d'une réconciliation entre la société et elle-même et, par suite, entre la société et la nature. Toutefois, une telle théorie ne saurait, si tant est qu'elle se veuille matérialiste, opérer le saut entre l'affirmation de l'intrication entre le concept de nature et celui de besoin, et l'affirmation du fait que la nature n'est *rien de plus* que le besoin. Naturel-historique, le besoin n'est ni seulement historique, ni seulement naturel, de la même manière qu'il n'épuise aussi peu l'histoire que la nature.

Soulignons pour conclure les fonctions critiques générales de chaque usage du concept de nature. En plus de critiquer de manière immanente l'*Aufklärung* comme s'étant révélée en-deçà de son propre concept parce qu'elle a reproduit la domination d'une totalité surpuissante sur le sujet, le premier usage (la nature comme mythe) sert à désigner de manière critique ce que la théorie doit affronter et ce dont elle doit penser le possible dépassement : la société capitaliste avancée, faussement naturalisée.

Le second usage permet non seulement, grâce à l'apport de Benjamin et de Lukács, de problématiser le renversement de l'histoire en nature et de se doter d'une méthode permettant de penser ce dépassement. En effet, l'influence du concept marxien de *Naturgeschichte* permet d'aller plus loin, c'est-à-dire de comprendre le procès d'expérience historique de l'*Aufklärung* comme procès naturel-historique mettant en jeu une action réciproque entre la nature et la raison. Ce faisant, il permet de découvrir l'époque présente

sous l'angle des médiations sédimentées en elle, et, au premier chef, comme s'inscrivant dans la grande histoire de la domination de la nature. Par suite, la société capitaliste avancée est non seulement révélée comme intrication de la domination de la nature et de la domination sociale, mais elle se démythifie : son lustre de nécessité se brise et elle apparaît comme le fruit d'un procès naturel-historique sujet à la transformation. Ainsi, l'apport de cette différenciation du concept de *Naturgeschichte* (Marx) est de fournir le cadre dialectique et matérialiste permettant à l'*Aufklärung* de réfléchir les termes de son propre procès d'expérience naturelle-historique.

Le troisième usage du concept de nature permet de penser la domination de la nature sans verser dans un constructivisme unilatéral ou dans un romantisme naïf. Bien que la raison ait dominé la nature de telles sortes à ce qu'on ne puisse jamais avoir l'expérience d'une première nature, en pensant négativement celle-ci comme source génétique de la raison, la théorie permet de penser et de critiquer la continuité de la compulsion à la domination comme étant elle-même naturelle. Comme nous l'avons répété, la domination est en contradiction avec sa propre raison d'être. Enfin, une telle conception négative de la nature, comme ce qui n'est pas – ou pas *encore* – médiatisé par le sujet, permet de conserver la possibilité d'une médiation alternative de celle-ci. Ainsi, le concept de nature se révèle dans sa profonde ambiguïté. Désignant d'un côté ce qui opprime l'individu et ce contre quoi la théorie se dresse (l'apparence de nécessité), elle désigne de l'autre côté ce qui contient une « promesse » de transformation radicale<sup>311</sup>.

---

<sup>311</sup> HF 116, TE 110-1. L'idée selon laquelle la nature pourrait être soumise à une variété de médiations alternatives qui contiendraient des potentialités proprement utopiques se retrouve chez Marx comme chez Benjamin. Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, 215. Walter Benjamin. « Sur le concept d'histoire », dans *Oeuvres, III* (Gallimard, 2000), 437.

## TROISIÈME PARTIE : LA RÉCONCILIATION AVEC LA NATURE

Dans les pages qui suivent, nous voulons montrer comment le caractère dialectique de l'*Aufklärung* permet de penser la possibilité d'une « réconciliation avec la nature » – qui est simultanément une réconciliation de la nature avec elle-même<sup>312</sup>. Adorno évoque à quelques reprises cette possibilité comme représentant l'idée d'une résolution de l'antagonisme statique nature-raison<sup>313</sup>. Cette réconciliation doit éviter le simple renversement de la domination du sujet par la nature en domination de la nature par le sujet – qui s'est avérée reproduire la première<sup>314</sup>. Si Adorno évoque parfois la possibilité de rompre avec cette dialectique de la domination<sup>315</sup>, il attribue néanmoins à cette possibilité un caractère problématique et fragile, soulignant par exemple que « l'idée que la terreur et la civilisation sont inséparables [...] a des fondements solides<sup>316</sup> ». Nous examinerons cette fragile possibilité en nous questionnant d'abord sur la signification du concept de réconciliation (*Versöhnung*). Nous en dégagerons la structure logique en l'opposant à celle du concept de domination (6.1). Ensuite, nous aborderons la question de la possible réalisation historique d'une telle réconciliation. Nous arguerons que l'autoréflexion critique du sujet est la condition nécessaire (mais non-suffisante) de sa réalisation historique dans la mesure où elle permet de produire la négation *déterminée* de la domination de la nature (6.2.). Enfin, nous verrons que l'autoréflexion critique a le pouvoir d'émanciper de la nature, comme fausse apparence de nécessité, le sujet qui la pratique. Il nous apparaîtra que, paradoxalement, c'est au moment où le sujet réfléchit sa propre participation à la nature qu'il s'affranchit de celle-ci (6.3).

---

<sup>312</sup> DR 72-4.

<sup>313</sup> DR 116, TB 125, P 183.

<sup>314</sup> DR 64.

<sup>315</sup> DR 116, TB 128, P 193.

<sup>316</sup> DR 322. Aussi EA 235.

## Chapitre 6 : Réconciliation et autoréflexion critique

### 6.1. Le concept de réconciliation

Une interprétation encore répandue d'Adorno consiste à lire son appel à une « réconciliation avec la nature » comme étant l'expression d'un romantisme naïf rêvant le retour à un état originel d'harmonie entre la nature et l'homme<sup>317</sup>. Or, comme nous l'avons vu, Adorno a répété à maintes reprises sa méfiance envers l'idée d'un « retour à la nature »<sup>318</sup> et envers l'idée selon laquelle la nature serait en soi « bonne »<sup>319</sup>. Comme il le souligne, « la liberté ne peut se réaliser qu'à travers la contrainte civilisatrice et non comme retour à la nature<sup>320</sup> ». Dans notre élucidation du concept de domination, nous avons soulevé que la domination de la nature devient problématique quand elle devient auto-contradictoire, à savoir quand elle échoue à produire ce qu'elle vise, et quand elle est immédiatement considérée comme absolument nécessaire, c'est-à-dire quand elle devient la seule manière immédiatement possible de se référer à la nature. La question que nous devons maintenant nous poser est donc la suivante : *comment penser une médiation de la nature qui serait non contradictoire et qui saurait ne pas s'imposer comme seule possible, c'est-à-dire comme naturelle ?*

Une première réponse à cette question est qu'une telle médiation serait « non-dominatrice » et qu'elle éviterait de faire replonger le sujet dans une nature mythique. Évidemment, une telle réponse est insuffisante dans la mesure où elle reste abstraite et négative : on détermine alors la réconciliation comme simple « non-domination ». Une telle réponse négative aurait certes le beau jeu de pouvoir se justifier par un recours méthodologique à l'interdit des images (*Bilderverbot*) adornien, qui interdit de peindre

---

<sup>317</sup> Jürgen Habermas. « Theodor Adorno : The Primal History of Subjectivity - Self-Affirmation Gone Wild », dans *Philosophical-Political Profiles* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1983), 99-110; Vogel, *Against Nature*, 87-9; Adorno, *An Introduction to Dialectics*, 288 (note de l'éditeur Christoph Ziermann) ; Foster, *Marx's Ecology*, 245.

<sup>318</sup> DR 104, DN 120, E 83, 119-120, TE 104, Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, 58. Cook, *Adorno on Nature*, 138; Macdonald, *What Would Be Different*, 68; Morgan, « Reconciliation with Nature: Adorno on Reason, Nature and Critique », 25; Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, 200; Johnson, « The reification of nature », 326.

<sup>319</sup> DR 386, SO 303. Vuillerod, *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*, 18; Ziegelmann, « Naturalisierung als Kritik, Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte », 1008; Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument », 994.

<sup>320</sup> DN 120.

l'image positive de la réconciliation<sup>321</sup>. Toutefois, notre pari sera ici qu'on peut retrouver chez Adorno certaines indications positives – certes limitées – quant à l'idée d'une médiation « réconciliante » de la nature. Pour ce faire, une élucidation du concept de réconciliation en tant que tel est d'abord nécessaire.

Ce concept est mobilisé de manière transversale par Adorno, c'est-à-dire dans une diversité de contextes. Comme nous le verrons, il est utilisé dans des contextes discursifs où il est question d'épistémologie, de sociologie, de psychologie et d'esthétique. Nous défendrons ici que cela est dû au fait que le concept de réconciliation désigne d'abord et avant tout une *structure logique*.

Celle-ci se caractérise par son opposition à celle de la domination. Cette dernière, comme nous l'avons vu, dénote la mise à l'arrêt d'une interaction dialectique dans un moment particulier de celle-ci, à savoir dans la détermination d'un particulier par un universel qui se fait idéologiquement passer pour identique au particulier. Au contraire, la structure logique que nomme le concept de réconciliation ne souffre pas d'une telle mise à l'arrêt du procès dialectique. Elle implique plutôt sa (re)mise en mouvement, le fait pour le particulier de médiatiser en retour l'universel qui le traverse et qui dissimulait sa propre médiation par le particulier. Ainsi, la réconciliation désigne l'interaction dialectique qui articule de manière processuelle et dynamique l'unité différenciée d'un universel et d'un particulier qui se médiatisent réciproquement<sup>322</sup>.

Dans le contexte de ses réflexions *épistémologiques*, Adorno introduit notamment cette structure lorsqu'il souligne que « la disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le

---

<sup>321</sup> DN 161. Sebastian Truskolaski, *Adorno and the Ban on Images* (London ; New York : Bloomsbury Academic, 2021).

<sup>322</sup> Cook, *Adorno on Nature*, 117-8; Jarvis, *Adorno*, 32-3. Le concept de réconciliation peut à cet effet être mis en relation avec une constellation de concepts et d'expressions qui désignent aussi cette structure logique. Voir par exemple « communication des différences » (SO 303-4), « coexistence du multiple » (Adorno, *Intervention lors de la discussion*, 303), « bon universel » (HF 30), « amour » (DN 152, MM 208), « conjonction du différent » (DN 122). Cette structure logique doit être comprise comme une critique implicite du concept hégélien de réconciliation qui, sous la figure logique de l'*Aufhebung*, la fait passer pour ce qui est plutôt, selon Adorno, une situation de domination. Voir Macdonald, « "The Wounder Will Heal" », 136.

propre<sup>323</sup> ». Une cognition « réconciliante » impliquerait donc pour le concept, représentant de l'universel, de médiatiser ses objets (le moment de la proximité), sans pourtant les identifier et tout en laissant subsister leur différences (le moment de la distance). Ainsi, l'idée épistémologique d'une telle « proximité dans la distance<sup>324</sup> » évoque la structure logique d'un procès d'expérience au sein duquel deux éléments (ici le concept universel et l'objet particulier) s'entre-déterminent sans jamais feindre de s'identifier *définitivement*. C'est ce qu'entend Adorno quand il affirme que « si l'on pouvait imaginer un état au-delà de la réconciliation, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni son antithèse radicale : on y percevrait plutôt le *jeu des différences*<sup>325</sup> ».

Du point de vue *social*, la structure logique de la réconciliation prend la forme d'une société où l'individu particulier est capable de médiatiser de manière transformatrice la totalité sociale qui le détermine, ce qui lui permet de se réaliser en tant qu'individu particulier<sup>326</sup>. Comme l'avance Adorno, « une société émancipée ne serait pas un État unitaire, mais la réalisation de l'universel dans la réconciliation des différences<sup>327</sup> ».

Du point de vue *esthétique*, le modèle de la réconciliation se retrouve dans le concept de « forme », en tant qu'« unité esthétique du divers [qui] apparaît comme si elle n'avait fait aucune violence à celui-ci mais serait extraite du divers lui-même ». Adorno poursuit en soulignant que ce type inédit de « synthèse non violente » « se rapproche de la réconciliation<sup>328</sup> ». Si « le moment de la forme esthétique est ainsi lié à l'absence de violence<sup>329</sup> », c'est parce qu'elle réalise de manière processuelle cette médiation réciproque

---

<sup>323</sup> DN 152. Voir aussi MM 121 et DN 51.

<sup>324</sup> MM 121.

<sup>325</sup> SO 303-4. Voir DN 123.

<sup>326</sup> Adorno : « chacun ne retrouve sa particularité que dans la relation à l'universel » (MM 182-3). Comme le soulignent Jaeggi et Honneth, ce qui fait irruption ici dans la théorie sociale d'Adorno est une variation de l'idée hégélienne de la « réalisation de soi dans l'universel », où c'est le rapport à l'universel qui permet au particulier d'affirmer ses différences. Rahel Jaeggi. « "No Individual Can Resist": Minima Moralia as Critique of Forms of Life », *Constellations* 12, n° 1 (2005) : 74. Axel Honneth. « Une pathologie sociale de la raison », dans *La société du mépris* (Paris : La Découverte, 2021), 109-11.

<sup>327</sup> MM 139. Voir aussi MM 202, 208, HF 97-8, TP 336, P 180, Adorno, *Intervention lors de la discussion*, 118.

<sup>328</sup> TE 191. Aussi TE 24, 196-206, 448, E 202-5. Camilla Flodin. « Art and The Possibility of a Liberated Nature », *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 85.

<sup>329</sup> TE 24.

sans sursomption définitive entre les moments sensibles particuliers composant l'œuvre d'art et la totalité spirituelle signifiante que ceux-ci produisent dans leurs relations<sup>330</sup>.

Enfin, la structure logique de la réconciliation trouve une expression *psychanalytique* dans l'idée d'une libre interaction entre l'unité du Moi et la pluralité pulsionnelle du Ça. Whitebook défend en effet qu'une « réconciliation interne » est envisagée par Adorno dans l'idée d'une possible intégration sans répression des forces instinctives par le Moi<sup>331</sup>. D'un côté, le Moi ne serait pas déterminé de manière hétéronome par le Ça mais maintiendrait sciemment une relation active à sa « vie phantasmatique<sup>332</sup> ». Il n'y aurait donc pas de domination du Ça sur le Moi. De l'autre côté, au lieu de se défendre contre ses pulsions particulières et de les réprimer, le Moi – ici représentant de l'universel – les intégrerait dans sa vie psychique. Ainsi, il n'y aurait pas non plus de domination du Moi sur le Ça.

Une telle structure logique rappelle l'idée, soulignée précédemment (voir 3.3), selon laquelle le contre-pied de « l'oubli de la nature en soi » qu'implique la domination unilatérale de la nature ne doit pas être un « oubli du soi dans la nature »<sup>333</sup>. En effet, nous voyons maintenant que la structure logique de la réconciliation, la (re)mise en mouvement du procès dialectique universel-particulier, était déjà implicitement mise en jeu par cette remarque. D'un côté, la domination de la nature implique un oubli de la nature en soi qui contribue à reconduire le rapport naturel qu'est la domination et arrête l'interaction processuelle dialectique entre le divers sensible objectif et le concept universel. Plus précisément même, l'oubli de la nature en soi reconduit le rapport naturel *précisément parce qu'il* interrompt l'interaction dialectique réciproque entre particuliers sensibles et concept universel, ce qui réifie le sujet et l'objet en les séparant artificiellement. De l'autre côté, l'idée d'une réconciliation avec la nature devant fournir le contre-pied de cet « oubli de la nature en soi », causé par cette dialectique à l'arrêt, ne doit et ne peut pas impliquer inversement pour le sujet de « s'oublier dans la nature ». En effet, cela équivaldrait tout simplement à arrêter la

---

<sup>330</sup> E 168, 261, 285. Adorno explicite ce lien entre logique dialectique et œuvre d'art quand il compare la forme sonate chez Beethoven avec la dialectique hégélienne. Voir Jarvis, *Adorno*, 130-1.

<sup>331</sup> Whitebook, « Weighty Objects », 71; Joel Whitebook, *Perversion and Utopia* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1996), 118.

<sup>332</sup> Whitebook, *Perversion and Utopia*, 118.

<sup>333</sup> DR 103, 112.

dialectique nature-raison dans le moment opposé à celui de la domination rationnelle de la nature, c'est-à-dire dans le moment de la médiation de la raison par la nature<sup>334</sup>. Or, ce moment, pris isolément, était déjà dénoncé dans la *Dialectique de la Raison* comme un bonheur faux et vide dans la mesure où il implique la suppression du sujet au nom duquel le bonheur est recherché<sup>335</sup>.

Une réconciliation avec la nature ne saurait donc signifier un tel « oubli du soi dans la nature » qui renverserait simplement la mise à l'arrêt de la dialectique nature-raison dans le moment opposé de son procès. Par conséquent, si la réconciliation avec la nature ne peut impliquer, d'une part, ni « l'oubli de la nature en soi » ni « l'oubli du soi dans la nature », et, d'autre part, ni la mise à l'arrêt du processus dialectique nature-raison dans son moment naturel ni dans son moment rationnel ; alors il s'ensuit qu'elle doit renvoyer à la structure logique ci-haut décrite, à savoir au processus d'interaction dialectique *lui-même*. Ainsi, toute suppression des différences, tout rapport d'absorption, de subsomption, d'élimination unilatérales de la nature ou de la raison supprime la possibilité d'une réconciliation<sup>336</sup>.

Ainsi, l'idée d'une réconciliation entre la nature et la raison partage la même structure logique que l'idée d'une réconciliation société-individu, sujet-objet, forme esthétique-moments sensibles, Moi-Ça. À savoir une relation logique mettant en scène une unité dialectique au sein de laquelle deux éléments distincts se médiatisent mutuellement sans jamais être sursumés (*aufheben*) dans une unité systématique et sans se supprimer définitivement l'un dans l'autre<sup>337</sup>. Toutefois, alors que le problème de notre première compréhension de l'idée d'une réconciliation avec la nature, que nous avons saisie négativement comme relation de simple « non-domination », avait le défaut d'être strictement *négative*, force est de constater ici que l'appréhension positive bien que strictement *logique* de l'idée d'une « réconciliation avec la nature » reste très indéterminée. Elle ne fournit en effet que les linéaments logiques formels d'une relation réconciliée à la nature, nous laissant en outre sur notre faim quant à la question de *comment* une telle

---

<sup>334</sup> Moutot, « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », 210; Morgan, « Reconciliation with Nature: Adorno on Reason, Nature and Critique », 29.

<sup>335</sup> DR 103, 112. Grivaux, « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument », 994.

<sup>336</sup> Voir MM 158.

<sup>337</sup> Cook, *Adorno on Nature*, 90, 123-4. Voir aussi MM § 46.

structure logique pourrait être socialement instaurée. Nous expliquerons dans la prochaine section pourquoi Adorno ne peut pas déterminer plus précisément le contenu d'une relation de réconciliation entre la nature et la raison. Ensuite, nous examinerons la voie négative que favorise Adorno afin de fournir les conditions nécessaires à la réalisation d'une réconciliation avec la nature.

## 6.2. La négation déterminée de la domination de la nature

Deux raisons expliquent pourquoi Adorno refuse de décrire le contenu positif d'une telle structure logique réconciliatrice entre la nature et la raison. Premièrement, comme nous l'avons vu, la condition de possibilité sociale d'une transformation radicale du rapport dominateur à la nature est la satisfaction des besoins vitaux humains<sup>338</sup>. Or, cette possibilité réelle de satisfaire les besoins est aujourd'hui bloquée, d'une part, par le renforcement mutuel des rapports de production capitalistes et des forces de production industrielles qui produisent en fonction de l'accumulation du capital et non en vue de satisfaire les besoins humains. D'autre part, cette possibilité est bloquée par le développement individuel et collectif d'une « conscience réifiée » rabattant la possibilité sur la réalité immédiate<sup>339</sup>. La possibilité de satisfaire les besoins (et même de simplement *penser* la possibilité réelle de les satisfaire) étant bloquée, la possibilité de transformer immédiatement la médiation de la nature humaine et non humaine et par suite de penser la possibilité d'une réconciliation se voit aussi, *pour le moment*, bloquée (voir 4.3.).

Deuxièmement, cela tient au fait que ce que nous entendons par « nature » et « raison » est radicalement indissociable du procès naturel-historique de domination de la nature. En effet, comme le souligne Adorno, « le rapport de dépendance avec la nature, c'est sa domination, *sans laquelle l'esprit n'existe pas*<sup>340</sup> ». Ce que révèle cette citation, c'est que l'esprit n'existe que dans la mesure où il a historiquement dominé la nature, de telles sortes qu'il ne serait *rien* si ce n'était de ce procès naturel-historique de domination – qui est dialectiquement un rapport de dépendance à la nature, comme nous l'avons vu. L'image d'une raison non unilatéralement dominatrice ne saurait par conséquent être ici et maintenant

---

<sup>338</sup> Adorno, « Aspects », 35, DN 164, TP 329, TB 129.

<sup>339</sup> EA 246.

<sup>340</sup> DR 72. Nous soulignons.

produite dans la mesure où cela équivaudrait à nier le concept même de raison, dans lequel est sédimenté ce procès naturel-historique de domination. Or, cela est tout autant le cas pour le concept d'une nature qui serait non unilatéralement dominée. Comme nous l'avons répété à satiété, nous n'avons immédiatement accès à la nature qu'en tant qu'est sédimenté en elle ce même procès naturel-historique de domination. Produire l'image d'une nature qui serait immédiatement abstraite de ces sédimentations relèverait d'une naïveté non-dialectique et anhistorique.

Le problème avec la tentative de déterminer positivement le contenu d'une nature et d'une raison qui seraient réconciliées est qu'elle implique une négation *abstraite* de la domination naturelle-historique de la nature. En ignorant le fait que le procès naturel-historique sédimenté dans la nature et la raison, comme concepts et forces matérielles, est intrinsèquement constitutif de celles-ci, une telle négation abstraite de la domination se condamne soi-même à l'énonciation d'un vœux pieux sans productivité critique et transformatrice. En effet, nier la réalité du procès naturel-historique de domination qui est sédimenté dans la nature, la raison et leur rapport, équivaut à fermer les yeux sur ce qui est de toutes manières de l'ordre d'une nécessité historique (non absolue) qu'on ne peut dissiper avec un simple geste théorique. Plus encore, la description positive d'un état de réconciliation, entendu comme négation abstraite de la domination de la nature, serait en réalité *vide* dans la mesure où elle penserait les concepts de nature et de raison sans faire appel au procès naturel-historique qui les constitue – ce qui équivaut à penser de pures abstractions.

Prenant implicitement le contre-pied d'une telle approche, Adorno thématise la possibilité d'une réconciliation nature-raison comme reposant sur une négation *déterminée* du rapport actuel nature-raison et, par extension, du procès naturel-historique sédimenté en lui<sup>341</sup>. Sa thèse est que penser concrètement la possibilité d'une réconciliation nature-raison dans les termes logiques ci-haut relevés n'est possible que par le truchement d'une négation déterminée du rapport de domination qui les a jusqu'à maintenant liés. Une telle négation déterminée prend pour point de départ la reconnaissance du fait que la raison et la nature ne seraient *rien* pour nous si nous les abstrayons de la réalité naturelle-historique de la

---

<sup>341</sup> DN 182, 304. Jarvis, *Adorno*, 100. Cook, *Adorno on Nature*, 86; Bernstein, « Negative Dialectic as Fate », 35.

domination. Autrement dit, cette négation déterminée est basée sur la conscience aiguë du fait qu'« aucune connaissance ne peut renier ses médiations » et « qu'elle ne peut que les réfléchir »<sup>342</sup>.

Mais quel est le mécanisme discursif critique que mobilise une telle négation déterminée de la domination de la nature ? Nous défendons ici qu'il consiste en l'articulation des motifs de la critique immanente et de l'autoréflexion critique. En effet, cette négation déterminée repose d'abord sur la critique immanente de la domination de la nature comme étant *selon son propre critère* auto-contradictoire, c'est-à-dire comme reconduisant la nature. Or, une telle dénonciation du caractère auto-contradictoire de la domination de la nature repose à son tour sur le motif de l'autoréflexion critique du sujet sur lui-même, dont notre analyse de la dialectique de l'*Aufklärung* nous a révélé qu'elle est rendue virtuellement possible par la domination de la nature elle-même (voir 5.2.). Comme nous l'avons vu, l'autoréflexion critique désigne, d'une part, la capacité du sujet de réfléchir le tissu de médiations naturelles-historiques en vertu desquelles il s'est développé<sup>343</sup>. D'autre part et par extension, il désigne la capacité du sujet d'interpréter ces médiations naturelles-historiques comme ayant impliqué une contradiction interne, à savoir la reconduction de la nature. Ainsi, l'autoréflexion du sujet sur son propre procès d'expérience naturel-historique, procès que met en scène la *Dialectique de la Raison*, ouvre dans un premier temps la capacité pour le sujet de se voir comme participant de la nature, et la nature comme participant de lui (voir 5.3.). En bref, elle permet au sujet de s'élever à la conscience du rapport dialectique qui le relie à la nature, ce qui est simultanément la critique du sujet – menée par le sujet – en tant que sujet idéaliste<sup>344</sup>. Cette autoréflexion acquiert par suite la possibilité d'être *critique* parce qu'en révélant la nature et la raison comme étant non-identiques à elles-mêmes, le sujet réflexif prend conscience de la possibilité de transformer leur rapport, lequel s'est révélé auto-contradictoire.

---

<sup>342</sup> Adorno, *Métaphysique : concept et problèmes*, 190.

<sup>343</sup> Voir DN 32, 44, 84, 121-3, 315-17, MM 170-1. Theodor Adorno. « Le contenu de l'expérience », dans *Trois études sur Hegel*, Payot (Paris, 1979), 82-4.

<sup>344</sup> DN 8. Tom Huhn. « Introduction: Thoughts besides Themselves », dans *The Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge, UK. : Cambridge University Press, 2004), 4. Jay M. Bernstein. « "The dead speaking of stones and stars": Adorno's Aesthetic Theory », dans *The Cambridge Companion to Critical Theory*, dir. Fred Rush, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), 150.

En outre, en élevant le sujet à la conscience du caractère contradictoire du procès naturel-historique sédimenté en lui, cette autoréflexion critique, qui permet la critique immanente de ce procès, ouvre la possibilité pour le sujet de faire une *expérience* [*Erfahrung*]. En effet, le point de départ d'une expérience authentique est toujours pour Adorno comme pour Hegel la prise de conscience d'une contradiction. Or, le caractère douloureux et insupportable d'une telle situation de contradiction instigue chez le sujet qui en fait l'expérience une impulsion à la transformation. Il se met alors à la recherche d'un concept théorique permettant de réinterpréter la situation ayant mené à la contradiction et de penser la possibilité de nier pratiquement les paramètres de la situation objective elle-même. Similairement, le sujet réfléchissant ici son propre procès d'expérience naturel-historique s'élève à la conscience de son caractère contradictoire, ce qui le mène à rechercher des moyens théoriques et pratiques de dépasser cette situation intenable. C'est ainsi que se confirme le mot d'Adorno selon lequel « l'autoréflexion est le ferment de l'expérience spirituelle<sup>345</sup> », en tant qu'elle est la condition de possibilité de l'éveil de la conscience aux contradictions.

En résumé, l'autoréflexion fait prendre conscience au sujet qu'il est le produit d'un procès naturel-historique mû par une domination de la nature auto-contradictoire. Cela lui permet d'en produire la critique immanente, laquelle agit en outre comme négation *déterminée* de la domination de la nature. D'une part, en critiquant la domination de la nature comme auto-contradictoire, elle *conserve* et actualise quelque chose d'elle, à savoir la capacité de faire retour sur soi-même – possibilité qu'a ouvert la domination elle-même, comme nous l'a enseigné la *Dialectique de la Raison*. D'autre part, la critique immanente mène le sujet à faire une expérience authentique du caractère contradictoire *de la chose même*, à savoir de la raison – en tant que compulsion dominatrice. Cette expérience de la contradiction au sein de la chose même est productive parce qu'elle pousse le sujet à faire un apprentissage dans lequel est contenu « seulement ce dont il résulte<sup>346</sup> », à savoir les contradictions provoquées par la domination rationnelle de la nature. Le sujet comprend que la domination rationnelle unilatérale de la nature est en-deçà de son propre concept, tout comme la société

---

<sup>345</sup> DN 44.

<sup>346</sup> G.W.F. Hegel, *Science de la logique, Tome I* (Paris : Aubier Montaigne, 1972), 26.

capitaliste avancée universalisant ce mode de rationalité, ce qui le pousse à adopter une attitude critique à leur égard et à rechercher leur dépassement.

En faisant reposer l'idée d'une possible réconciliation avec la nature sur le motif de la négation déterminée, Adorno nous fournit un cadre théorique permettant de décrire les mécanismes discursifs présidant à la naissance d'une *conscience critique* de la domination de la nature. Le développement d'une telle conscience critique, opposée à la figure de la « conscience réifiée », est une condition nécessaire à la réalisation d'un rapport réconcilié à la nature correspondant à la structure logique ci-haut décrite<sup>347</sup>. Elle permet effectivement de prendre conscience de la non-identité de la raison et de la société capitaliste tardive à leurs propres concepts, à savoir au concept d'une raison et d'une société émancipées du mythe ou de la nature.

Toutefois, le danger serait ici de penser que cette négation déterminée pourrait suffire à *elle seule* à fournir le concept d'une société ayant réalisée cette réconciliation, c'est-à-dire à combler la discrédance entre une société médiatisant la nature de manière contradictoire et une société médiatisant la nature de manière raisonnable (non-contradictoire). Au contraire, celle-ci ne fournit que l'élément au sein duquel la critique peut et doit évoluer, à savoir l'élément de cette discrédance même. La tâche de la critique est ainsi d'en suivre la trace et de reconduire sans répéter la possibilité réelle de la dépasser.

Enfin, cela nous mène à saisir le travail négatif de la raison sur elle-même, à savoir ce mécanisme ci-haut décomposé dans ses divers moments logiques, comme une saisie *négative* de la réconciliation. Toutefois, au contraire de notre première approche négative de la réconciliation comme simple « non-domination », cette saisie négative est productive. Elle produit en effet une conscience critique du caractère contradictoire de la domination de la nature et un désir, chez le sujet qui en fait l'expérience, de dépasser cet état contradictoire. Décollant la possibilité et l'immédiateté qui sont collées ensemble par la « conscience réifiée », ce travail négatif de la raison prend l'aspect d'une activité cognitive « réconciliante ». L'utilisation du participe présent est ici importante : la saisie négative de la

---

<sup>347</sup> P 178, 188.

réconciliation est, précisément, une *activité qui s'exerce*. L'activité négative et critique de la raison ci-haut décrite révèle et critique ce qui bloque immédiatement la réconciliation et montre la possibilité réelle de le dépasser. Elle doit ainsi être comprise comme une méthode dynamique qui, à défaut de pouvoir produire la réconciliation ici et maintenant, la promet dans le futur – promesse qui peut néanmoins être trahie<sup>348</sup> –, dans la mesure où elle fournit sa condition nécessaire, à savoir le développement d'une conscience véritablement éclairée qui est critique de la domination de la nature<sup>349</sup>.

### 6.3. L'autoréflexion critique et l'émancipation de la nature

Nous aimerions terminer cette troisième partie en précisant en quoi le moment spécifique de l'autoréflexion critique, comme activité rationnelle permettant au sujet de prendre conscience des médiations naturelles-historiques ayant présidées à son développement historique, permet de l'émanciper de la nécessité naturelle<sup>350</sup>. Comme nous l'avons vu, l'autoréflexion du sujet sur son propre procès d'expérience naturel-historique fonctionne comme contre-pied de l'oubli des médiations qu'a impliqués la réification du rapport nature-raison<sup>351</sup>. L'autoréflexion que pratique la *Dialectique de la Raison* est ainsi le *souvenir* des médiations de la raison par la nature, et de la nature par la raison<sup>352</sup>. Autrement dit, elle révèle la non-identité de la nature et de la raison à elles-mêmes : la raison est partie nature, comme la nature est partie raison – sans qu'elles ne se réduisent l'une à l'autre.

Penchons-nous sur le moment réflexif par lequel le sujet se pense comme étant le produit dialectique du primat de la nature sur lui, c'est-à-dire comme s'enracinant dans le besoin vital et dans une pulsion d'autoconservation qui s'exprime dans la compulsion aveugle

---

<sup>348</sup> DN 314.

<sup>349</sup> Macdonald, « "The Wounder Will Heal" », 137.

<sup>350</sup> DR 13, P 183. Notre hypothèse implicite est ici que le vocabulaire de l'émancipation de la nature est compatible avec celui de la réconciliation. En effet, cette dernière implique, comme nous l'avons vu, la (re)mise en marche de la dialectique nature-raison, ce qui ouvre la possibilité de briser la médiation dominante de la nature qui reconduit la nature (l'apparence de nécessité).

<sup>351</sup> Johnson, « The reification of nature », 329; Antonia Hofstätter. « Catastrophe and History: Adorno, The Anthropocene, and Beethoven's Late Style », *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019), 16; Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, 114.

<sup>352</sup> Notons que l'idée, soulevée dans la *Dialectique Négative* (225), d'une autoréflexion [*Selbstbesinnung* ou *Selbstreflexion*] du sujet sur sa propre participation à la nature peut être interprétée comme le développement du motif, introduit par la *Dialectique de la Raison* (73), de la remémoration [*Eingedenken*] de la nature dans le sujet.

à la domination. Adorno affirme à plusieurs reprises que cette activité réflexive produit *performativement* une émancipation de la nature<sup>353</sup>. Il avance par exemple que

we are no longer simply a piece of nature from the moment we recognize that we are a piece of nature. (...) any being that stands outside nature and might be described as a human subject can be said to possess consciousness of self, the capacity for self-reflection in which the self observes: I myself am a part of nature. *By virtue of that fact the human subject is liberated from the blind pursuit of natural ends and becomes capable of alternative actions*<sup>354</sup>.

Un tel passage nous indique que c'est paradoxalement au moment même où le sujet se comprend soi-même comme nature, à savoir comme étant un moment de son propre contraire, qu'il s'affirme comme distinct de celui-ci<sup>355</sup>. En effet, la raison prend alors conscience de cette participation à la nature comme d'un fait qu'il est vain et destructeur de renier. Ainsi, la conscience de cette participation à la nature lui permet de rompre avec l'« aveuglement » que le fait d'être médiatisé par la nature *sans en être conscient* impliquait. Comme nous l'avons vu, c'est précisément le fait d'ignorer cette médiation de soi par la nature, l'oubli de la nature en soi, qui a poussé le sujet à reproduire une domination auto-contradictoire. Il ne pouvait en effet comprendre que ses performances cognitives (régies par le principe d'identité) étaient en continuité avec la nature, dans la mesure où elles sont une expression de sa pulsion d'autoconservation et en tant qu'elles reproduisent, en imposant la forme-identité à ses objets, le toujours-pareil [*Immergleich*] caractérisant la nature.

Or, en portant *subitement* à la conscience ce lien génétique entre domination de la nature et nature, la réflexion du sujet sur sa propre naturalité l'ouvre à la possibilité d'agir conformément à des fins alternatives à celles déterminées par la seule pulsion d'autoconservation. La réflexion du sujet sur sa propre participation à la nature lui permet ainsi de penser la possibilité d'agir suivant un comportement cognitif et pratique qui sache rompre avec la continuité nature/domination de la nature. La prise de conscience d'une telle possibilité est *le moment précis* où le sujet rompt l'ensorcellement de la pulsion de

---

<sup>353</sup> DN 26, 211, 225, 310, DR 92, 123, Adorno, « Le contenu de l'expérience », 82-4; Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 103-4.

<sup>354</sup> Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 114. Nous soulignons.

<sup>355</sup> Moutot, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », 207; Ziegelmann, « Naturalisierung als Kritik, Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte », 1010; Cook, *Adorno on Nature*, 160-2; Stone, « Adorno and the disenchantment of nature », 243.

domination et dissipe l'apparence de nécessité naturelle qu'il accordait à son propre comportement dominateur et à ce qu'il produit.

Adorno oppose souvent l'aveuglement [*Verblendung*] à l'autoréflexion [*Selbstbesinnung*]<sup>356</sup>. D'un côté, il associe l'aveuglement à la cyclicité destinale du naturel, au comportement de l'homme dominé par une objectivité sociale mythique ou par la pulsion d'autoconservation. De l'autre côté, comme nous le voyons ici, il se réfère à la capacité d'autoréflexion comme à une manière de briser cet aveuglement. Or, si c'est le cas, c'est parce que l'autoréflexion du sujet sur sa naturalité lui permet momentanément de *retrouver la vue*, c'est-à-dire de conjurer pendant un instant le sort dont il est habituellement sous l'emprise – le sort de l'autoconservation aveugle et du comportement dominateur qu'elle instigue. Le sujet s'extirpe momentanément de la cécité du mécanisme automatique de la domination par rapport à laquelle il acquiert subitement un recul. Cette distance créée entre, d'un côté, l'exercice immédiat et aveugle de la domination et, de l'autre côté, la réflexion sur cette domination, est l'espace au sein duquel le sujet prend conscience de la possibilité et des conditions nécessaires à son dépassement. Il est l'espace discursif au sein duquel le sujet s'extirpe *momentanément* de l'automatisme aveugle et effectif de la domination pour s'imprégner de la possibilité d'une autre effectivité.

Enfin, cette expérience subjective de la possibilité, provoquée par l'autoréflexion, nous ramène en fin de parcours à celle du « choc », cœur de la dialectique nature-histoire (voir 1.1.)<sup>357</sup>. En effet, le moment de l'autoréflexion produit soudainement ce « changement de perspective », que la dialectique nature-histoire tente de provoquer chez le sujet, et qui repose sur le fait de concevoir le naturel comme historique, à savoir comme potentiel de périssement et de transformation<sup>358</sup>. Ce moment provoque l'illumination subite qui ouvre les yeux du sujet sur le caractère contradictoire de son propre comportement et sur la possibilité qu'il en soit autrement. Le sujet fait l'expérience sur le mode du « choc » du fait que ce comportement n'est pas absolument nécessaire, que sa compréhension de celui-ci était jusqu'à maintenant défectueuse, et que sa transformation est nécessaire et possible. C'est

---

<sup>356</sup> DN 128, 180, 278, DR 20, 91, 123.

<sup>357</sup> IHN 43.

<sup>358</sup> IHN 43.

ainsi que si la vie doit pouvoir encore vivre<sup>359</sup>, ici et maintenant, elle ne le peut qu'au sein du moment fuyant du choc, et donc de l'expérience réflexive de la contradiction, avec tout le mélange bâtard et impur de désespoir et d'espoir que celle-ci implique.

---

<sup>359</sup> MM 17 : « La vie ne vit plus ».

## Conclusion

L'objectif principal de notre mémoire était de fournir une élucidation conceptuelle du concept de nature qui sache rendre compte de ses divers usages critiques et de leurs liens de cohérences. Un tel travail de clarification conceptuelle, avons-nous argumenté, était appelé, d'une part, par une littérature secondaire qui tente de produire une interprétation « environnementaliste » d'Adorno et qui est pourtant négligente dans sa mobilisation de ce concept central. D'autre part, ce travail était appelé par le texte d'Adorno lui-même qui reste énigmatique quant au concept de nature dans la mesure où les mentions de celui-ci sont disséminées dans son œuvre et dans la mesure où il ne fait jamais l'objet de développements conceptuels explicites. Une telle tâche a exigé que nous abordions les trois grands thèmes de la dialectique nature-histoire (partie 1), de la dialectique de l'*Aufklärung* (partie 2) et de la possibilité d'une réconciliation avec la nature (partie 3).

Nous avons ainsi montré, dans une première section portant sur « L'idée d'histoire de la nature », le statut séminal du concept critique de nature-histoire. Nous avons défendu qu'il présente déjà le *problème* (le renversement de l'histoire en nature), la *méthode* (interpréter dans la seconde nature capitaliste les signes de contradictions objectives appelant son dépassement) et l'*objectif* pratique (le renversement de la nature en histoire, i.e. le dépassement historique du capitalisme) de la théorie critique d'Adorno (chap. 1).

Dans une deuxième section portant sur la dialectique de l'*Aufklärung*, nous avons déployé celle-ci dans les termes d'une dialectique entre la nature et la raison, révélant le procès historique, matérialiste et dialectique ayant mené au retour du mythe dans la société capitaliste avancée. Nous avons d'abord clarifié l'enracinement de la raison dans la pulsion d'autoconservation et le besoin vital, explicité le concept problématique de première nature et fourni une interprétation naturaliste de la thèse matérialiste du primat de l'objet (chap. 2). Nous avons ensuite élucidé les mécanismes spécifiques mobilisés par le sujet pour brider une nature expérimentée comme menaçante, notamment le développement d'une rationalité formelle régie par le principe d'identité, la renonciation aux pulsions psychosomatiques et l'instauration d'une séparation sujet-objet (chap. 3). Nous avons ensuite examiné l'expression sociale contemporaine de ces mécanismes, c'est-à-dire le développement de la

société capitaliste tardive universalisant le principe d'échange, expérimentée par l'individu comme une totalité menaçante naturelle et dont le dépassement historique est actuellement bloqué (chap. 4). Cela nous a mené à relever le caractère auto-contradictoire de l'*Aufklärung* et de la domination de la nature qu'elle a engendré. Celle-ci a en effet mené à la reconduction de la nature (l'apparence mythique et menaçante de nécessité) alors qu'elle avait pour objectif d'émanciper le sujet de celle-ci.

L'examen de la dialectique de l'*Aufklärung* nous a en outre permis de fournir une interprétation originale du concept adornien de domination et de défendre sa pertinence contre les interprétations contemptrices d'Honneth, Rose et Benhabib. Nous avons élucidé le concept de domination comme étant (à raison) complexe, intégré et systématique dans la mesure où il désigne l'interdépendance de la domination de la nature (contrôle), la domination sociale capitaliste (exploitation, aliénation, idéologie, blocage) et la domination du sujet par lui-même (répression) (5.1.). Aussi, nous avons reformulé le matérialisme dialectique d'Adorno dans les termes d'un « naturalisme dialectique et critique » permettant de révéler la non-identité de la nature et de la raison à elles-mêmes, et par suite la possibilité de transformer leur médiations réciproques (5.3.).

Évidemment, tout ce chemin devait servir le travail d'élucidation du concept de nature. Nous avons à cet effet soulevé les trois grands usages critiques de ce concept, à savoir la nature mythique, la nature-histoire et la nature négative (génétique, expérientielle et utopique) (5.4.). Enfin, nous avons montré la complémentarité des dialectiques nature-histoire et nature-raison. La *Dialectique de la Raison* nous est apparue à cet effet comme déployant l'activité réflexive du sujet sur sa propre expérience naturelle-historique. Cette réflexion a permis d'expliquer généalogiquement le renversement de l'histoire en nature (comme découlant de la domination de la nature) et de dégager les conditions nécessaires au renversement futur de la nature en histoire (le développement de la capacité d'autoréflexion critique). Ainsi, l'*Aufklärung* nous est apparue comme ayant produit les conditions nécessaires (mais non suffisantes) au dépassement de la domination auto-contradictoire qu'elle a elle-même institué (5.2.).

Dans une troisième section portant sur l'idée d'une possible « réconciliation avec la nature », nous avons d'abord défendu que le concept de réconciliation est utilisé de manière transversale par Adorno et qu'il désigne une structure logique. Opposée à celle de la domination, la structure logique de la réconciliation désigne une interaction dialectique qui articule de manière processuelle deux éléments distincts qui se médiatisent réciproquement sans jamais être sursumés (*aufheben*) définitivement l'un dans l'autre (6.1.). Ensuite, nous avons relevé la méthode employée par Adorno pour penser la possibilité de réaliser une telle réconciliation. Nous avons soutenu que cette méthode prend la forme d'une négation déterminée mobilisant les motifs discursifs de la critique immanente et de l'autoréflexion critique (6.2.). Enfin, nous avons élucidé le paradoxe selon lequel la reconnaissance du sujet de sa participation à la nature lui permet de s'émanciper de son joug ensorceleur (6.3.).

Une grande partie de notre mémoire a donc été consacré à tirer les conséquences du caractère dialectique de la domination de la nature mise en œuvre par l'*Aufklärung*. À ce titre, nous avons suivi pas-à-pas le travail négatif que la raison peut opérer sur elle-même. Nous avons montré comment celui-ci permet au sujet de critiquer et de penser la possibilité de dépasser cette domination délétère et contradictoire, universalisée et objectivée dans les structures sociales de la société capitaliste avancée. Si ce travail négatif de la raison tend à être empêché par une société médiatisant les individus de telles sortes à produire en eux une « conscience réifiée » rabattant le possible sur la réalité immédiate, il reste néanmoins virtuellement possible et peut être favorisé par l'éducation à la conscience critique et réflexive<sup>360</sup>. Le présent mémoire, comme l'œuvre d'Adorno en tant que telle, peut être conçu comme la mise en pratique réflexive de ce travail négatif de la raison sur elle-même et, par extension, comme une tentative d'exhausser l'*Aufklärung* à la hauteur de son propre concept de « penser éclairé », c'est-à-dire authentiquement libéré du mythe<sup>361</sup>.

Ce travail négatif, engageant les moments de l'autoréflexion, de la critique immanente et de la négation déterminée, nous est apparu comme le moyen privilégié par Adorno pour penser la possibilité d'une réconciliation de la raison avec la nature – externe et interne. Dans un contexte de blocage de l'expérience historique comme l'est celui de la société capitaliste

---

<sup>360</sup> EA 237, 244, 246

<sup>361</sup> DR 16, 75.

avancé, qui empêche une satisfaction authentique (pourtant possible) des besoins humains, il incombe à ce travail négatif de révéler la possibilité étouffée par la réalité immédiate d'adopter un comportement cognitif et pratique radicalement différent.

Enfin, une telle possibilité utopique pointe simultanément vers une histoire, une nature et une humanité à venir. En effet, le travail négatif de la raison sur elle-même promet d'abord (fragilement) le renversement futur de la nature en histoire, c'est-à-dire le dépassement de la société capitaliste avancé. Il promet « qu'un jour l'histoire puisse encore exister<sup>362</sup> ». Entrevoyant le dépassement historique du capitalisme, il promet simultanément cette « nature à venir », à laquelle Adorno fait parfois référence<sup>363</sup>, et qui désigne la pleine satisfaction des besoins humains et l'apaisement, que cette satisfaction impliquerait, de la compulsion rationnelle à la domination<sup>364</sup>. Enfin, ce travail négatif de la raison, en promettant la satisfaction future des besoins humains, promet le dépassement de l'humanité [*Menschheit*], comprise comme somme de tous les individus de l'espèce humaine, vers l'humanité [*Humanität*], comprise comme réalisation historique de « l'idée de l'homme », à savoir le « plein épanouissement de toutes ses dispositions<sup>365</sup> ». C'est ainsi qu'Adorno peut avancer succinctement que « l'humanité [*Humanität*], c'est le souvenir de la nature dans l'homme<sup>366</sup> », dans la mesure où l'autoréflexion du sujet sur sa propre naturalité est la condition de possibilité du dépassement de celle-ci (voir 6.2.).

Au terme de notre parcours, le travail négatif de la raison apparaît comme la manière privilégiée de pointer, dans le lointain diffus et incertain des temps à venir, l'horizon de cette triade utopique. Ce faisant, nous ne pouvons que nous solidariser avec la pétition de principe d'Adorno et Horkheimer selon laquelle « la liberté est inséparable du penser éclairé<sup>367</sup> ». Reposant dans le pouvoir réflexif et négatif de la raison, ce dernier est autant le rempart à la

---

<sup>362</sup> Adorno, « Réflexions sur Kafka », 330; Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », 58.

<sup>363</sup> TE 112, 116-7, HF 116.

<sup>364</sup> Flodin, « Art and The Possibility of a Liberated Nature », 90; Morgan, « Reconciliation with Nature: Adorno on Reason, Nature and Critique », 28; Moutot, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », 225.

<sup>365</sup> P 178. Adorno cite ici le texte de Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ». Immanuel Kant. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », dans *La philosophie de l'histoire* (Paris : Gonthier, 1947), 29. Voir P 178-80, 183, 185, DN 200-3.

<sup>366</sup> Theodor W. Adorno. « Lecture de Balzac », dans *Notes sur la littérature* (Paris : Flammarion, 1984), 87. Allemand : « Denn Humanität ist das Eingedenken der Natur im Menschen ». Voir aussi P 185.

<sup>367</sup> DR 16.

« lumière glacée » de « la raison calculatrice<sup>368</sup> » qu'il est le prisme qui « capte [négativement] les couleurs » d'un monde réconcilié.

---

<sup>368</sup> DR 62.

## Bibliographie

- Adorno, Theodor W. « À propos sur rapport entre sociologie et psychologie ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 315-67. Payot, 2011.
- . « À quoi sert la philosophie ». Dans *Modèles critiques*, 11-26. Paris : Payot, 2003.
- . *Against Epistemology: A Metacritique*. Cambridge, UK : Polity, 2013.
- . *An Introduction to Dialectics*. Sous la direction de Christoph Ziermann. Cambridge, UK : Polity, 2017.
- . « Aspects ». Dans *Trois études sur Hegel*, 9-61. Paris : Payot, 1979.
- . « Capitalisme tardif ou société industrielle ? » Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 85-107. Paris : Payot, 2011.
- . *Dialectique Négative*. Paris : Payot, 1978.
- . « Éduquer après Auschwitz ». Dans *Modèles critiques*, 235-51. Paris : Payot, 2003.
- . *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Sous la direction de Rolf Tiedemann. Cambridge, UK : Polity, 2006.
- . « Individu et organisation ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 159-79. Paris : Payot, 2011.
- . « Intervention lors de la discussion à propos de "Capitalisme tardif ou société industrielle ? " ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 109-21. Paris : Payot, 2011.
- . *Introduction to Sociology*. Stanford : Stanford University Press, 2002.
- . *Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Sous la direction de Rolf Tiedemann. Traduit par Rodney Livingstone. Stanford : Stanford University Press, 2002.
- . *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.
- . « Le contenu de l'expérience ». Dans *Trois études sur Hegel*, Payot., 63-99. Paris, 1979.
- . « Lecture de Balzac ». Dans *Notes sur la littérature*, 83-100. Paris : Flammarion, 1984.
- . « L'essai comme forme ». Dans *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion, 1984.
- . *Métaphysique : concept et problèmes*. Paris : Payot, 2006.
- . *Minima Moralia*. Paris : Payot, 2016.
- . « Notes sur la théorie et la pratique ». Dans *Modèles critiques*, 319-42. Paris : Payot, 2003.

- . *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung. Band 2*. Traduit par Rudolf Zur Lippe. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1974.
- . « Pour comprendre Fin de Partie ». Dans *Notes sur la littérature*, 201-38. Paris : Flammarion, 1984.
- . *Problems of Moral Philosophy*. Sous la direction de Thomas Schröder. Traduit par Rodney Livingstone. Cambridge : Stanford University Press, 2002.
- . « Réflexions sur Kafka ». Dans *Prismes : critique de la culture et société*, 311-51. Paris : Payot, 2018.
- . « Réflexions sur la théorie des classes ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 57-84. Paris : Payot, 2011.
- . *Société : Intégration, Désintégration*. Paris : Payot, 2011.
- Aristote. *Petits Traités d'histoire naturelle*. Paris : GF, 2000.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York : Columbia University Press, 1987.
- Benjamin, Walter. *Origine du drame baroque allemand*. Paris : Flammarion, 2009.
- . « Sur le concept d'histoire ». Dans *Oeuvres, III*, 427-43. Gallimard, 2000.
- Bernstein, Jay M. « "The dead speaking of stones and stars": Adorno's Aesthetic Theory ». Dans *The Cambridge Companion to Critical Theory*, sous la direction de Fred Rush, 139-64. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Bernstein, Jay M. *Adorno, Disenchantment and Ethics*. New York : Cambridge University Press, 2001.
- . « Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel ». Dans *The Cambridge Companion to Adorno*, sous la direction de Tom Huhn, 19-50. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Biro, Andrew, dir. *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. Toronto : University of Toronto Press, 2011.
- . *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*. Toronto : University of Toronto Press, 2016.
- . « Theodor W. Adorno: From Utopia to Utopia ». Dans *Denaturalizing Ecological Politics*, 117-59. Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond. Toronto : University of Toronto Press, 2005.

- Bookchin, Murray. *The philosophy of social ecology*. New York; London : Black Rose, 1996.
- Bowie, Andrew. *Adorno and the Ends of Philosophy*. Cambridge : Polity, 2013.
- Buck-Morss, Susan. *Origin of Negative Dialectics*. New York : Free Press, 1979.
- Cicero. *De Finibus Bonorum Et Malorum*. Traduit par H. Rackham. Loeb Library Edition.  
London : William Heinemann, 1914.
- Cook, Deborah. *Adorno on Nature*. London : Routledge, 2014.
- . « Adorno's critical materialism ». *Philosophy & Social Criticism* 32, n° 6 (1 septembre 2006) : 719-37.
- . « Notes on Individuation in Adorno and Foucault ». *Philosophy Today* 58, n° 3 (2014) : 325-44.
- Coole, Diana, et Samantha Frost. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham : Duke University Press, 2010.
- Fischer, Karsten. « In the Beginning Was the Murder. Destruction of Nature and Interhuman Violence in Adorno's Critique of Culture ». *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, n° 2 (2005) : 27-38.
- Flodin, Camilla. « Art and The Possibility of a Liberated Nature ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 79-93.
- Flodin, Camilla, et Sven Anders Johansson. « Introduction to Special Issue: Adorno and the Anthropocene ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : i-iv.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York : Monthly Review Press, 2000.
- Foster, Roger Stephen. « Domination and disintegration: Adorno and critical social theory. » Thesis, University of Ottawa (Canada), 2000.
- Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- . *Le Malaise dans la culture*. Paris : Flammarion, 2010.
- . « Le moi et le ça ». Dans *Essais de psychanalyse*, 219-74. Paris : Payot, 1981.
- Grivaux, Agnès. « Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument, Zur Skizze eines minimalen Naturbegriffs bei Adorno ». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, n° 6 (2021) : 989-1002.
- Habermas, Jürgen. « La modernité: un projet inachevé ». *Critique*, n° 413 (1981) : 950-69.

- . *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass : The MIT Press, 1990.
- . *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Traduit par Thomas McCarthy. Boston : Beacon Press, 1985.
- . « Theodor Adorno : The Primal History of Subjectivity - Self-Affirmation Gone Wild ». Dans *Philosophical-Political Profiles*, 99-110. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1983.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York : Routledge, 1990.
- Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Gallimard, 2014.
- . *Science de la logique, Tome I*. Paris : Aubier Montaigne, 1972.
- Hofstätter, Antonia. « Catastrophe and History: Adorno, The Anthropocene, and Beethoven's Late Style ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 1-19.
- Hofstätter, Antonia, et Daniel Steuer, dir. *Adorno's Rhinoceros: Art, Nature, Critique*. London : Bloomsbury Academic, 2022.
- Honneth, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traduit par Kenneth Baynes. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991.
- . « The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism ». *Constellations* 7, n° 1 (2000) : 116-27.
- . « Une pathologie sociale de la raison ». Dans *La société du mépris*, 101-30. Paris : La Découverte, 2021.
- Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard, 1996.
- Huhn, Tom. « Introduction: Thoughts besides Themselves ». Dans *The Cambridge Companion to Adorno*, 1-18. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2004.
- Hullot-Kentor, Robert. *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*. New York : Columbia University Press, 2008.
- Jaeggi, Rahel. « “No Individual Can Resist”: Minima Moralia as Critique of Forms of Life ». *Constellations* 12, n° 1 (2005) : 65-82.
- Jameson, Fredric. *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*. London : Verso, 1990.
- Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. New York : Routledge, 1998.

- Johansson, Sven Anders. « Why Art? The Anthropocene, Ecocriticism, and Adorno's concept of natural beauty ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 64-78.
- Johnson, Harriet. « The Anthropocene as a Negative Universal History ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 47-63.
- . « The reification of nature: Reading Adorno in a warming world ». *Constellations* 26, n° 2 (2019) : 318-29.
- Kant, Immanuel. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ». Dans *La philosophie de l'histoire*, 26-46. Paris : Gonthier, 1947.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2004.
- Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe, Essai de dialectique marxiste*. Paris : Minuit, 1960.
- Luke, Timothy W. « Reflections from a Damaged Planet: Adorno as Accompaniment to Environmentalism in the Anthropocene ». *Telos*, n° 183 (2018) : 9-24.
- Macdonald, Iain. « "The Wounder Will Heal": Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno ». *Philosophy Today, Spec 2000*, n° Supplement (2000) : 132-39.
- . *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*. Stanford : Stanford University Press, 2019.
- Malm, Andreas. *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. London ; New York : Verso, 2018.
- Menke, Christoph. « Hegel's Theory of Seconde Nature : The "Lapse" of Spirit ». *Symposium* 17, n° 1 (2013) : 31-49.
- Merchant, Carolyn. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York : Harper & Row, 1989.
- Morgan, Alastair. « Reconciliation with Nature: Adorno on Reason, Nature and Critique ». *Adorno Studies* 3, n° 1 (2019) : 20-32.
- Moutot, Gilles. « "Le souvenir de la nature dans le sujet". Une actualité de La Dialectique de la raison ». *Astérior*, n° 7 (30 juin 2010) : 199-227.
- Naess, Arne. *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*. Berkeley : Counterpoint, 2010.
- Nelson, Eric. S. « Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School ». *Telos* 2011, n° 155 (1 juin 2011) : 105-26.

- Pensky, Max. « Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno ». *Critical Horizons* 5, n° 1 (2004) : 227-58.
- Rose, Gillian. *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno. European perspectives*. New York : Columbia University Press, 1978.
- Schmidt, Alfred. *Le concept de nature chez Marx*. Paris : PUF, 1994.
- Sherratt, Yvonne. « Adorno's Concept of the Self : A Marriage of Freud and Hegelian Marxism ». *Revue internationale de philosophie* 1, n° 227 (2004) : 101-17.
- Stone, Alison. « Adorno and the disenchantment of nature ». *Philosophy & Social Criticism* 32, n° 2 (1 mars 2006) : 231-53.
- Thyen, Anke. « Dimensions of the non-identical ». Dans *Theodor Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*, sous la direction de Simon Jarvis, traduit par N. Walker, 4 : 199-220. New York : Routledge, 2007.
- Truskolaski, Sebastian. *Adorno and the Ban on Images*. London ; New York : Bloomsbury Academic, 2021.
- Vetlesen, Arne Johan. « Critical Theory and the Environment ». Dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. London : Routledge, 2018.
- Vogel, Steven. *Against Nature, The concept of nature in critical theory*. New York : State University of New York, 1996.
- Vries, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*. Traduit par Geoffrey Hale. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2005.
- Vuillerod, Jean-Baptiste. *Theodor W. Adorno - La domination de la nature*. Paris : Amsterdam, 2021.
- Whitebook, Joel. *Perversion and Utopia*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1996.
- . « The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered ». *New German Critique*, n° 81 (2000) : 125-41.
- . « Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud Interpretation ». Dans *The Cambridge Companion to Adorno*, sous la direction de Tom Huhn, 51-78. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Whyman, Tom. « Understanding Adorno on 'Natural-History' ». *International Journal of Philosophical Studies* 24, n° 4 (août 2016) : 452-72.

- Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School, Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994.
- Wilke, Sabine. « Enlightenment, Dialectic, and the Anthropocene: Bruised Nature and the Residues of Freedom ». *Telos* 2016, n° 177 (décembre 2016) : 83-106.
- Ziegelmann, Robert. « Naturalisierung als Kritik, Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte ». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, n° 6 (2021) : 1003-19.
- Zuidervaart, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1993.
- . *Social Philosophy after Adorno*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2007.