

Université de Montréal

La conjuration de la totalité

Épistémologie et société dans l'œuvre de Theodor W. Adorno

par

William Ross

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

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

Août 2013

© William Ross, 2013

Résumé

Theodor W. Adorno (1903-1969) propose une philosophie dont les problèmes centraux concernent la réalité sociale. Depuis cette perspective, nous démontrerons, à travers la présentation de quelques modèles théoriques, comment les problèmes traités sont déterminés historiquement et comment la quête de leur résolution engage la philosophie à entrer dans un rapport critique avec elle-même. Cette critique a pour but de corriger les excès de la théorie de la vérité comme adéquation dont la philosophie s'est montrée responsable, tant vis-à-vis d'elle-même que vis-à-vis de l'histoire. À travers ce parcours, nous défendons la thèse que le modèle adornien effectue une « négation déterminée » du concept de totalité sociale en vue d'orienter le penser vers la conscience et la connaissance des éléments hétérogènes de la réalité. Selon nous, une telle réorientation permettrait de rouvrir la conscience à l'expérience de ce qu'elle a de plus précieux : la possibilité de rendre compte de ses erreurs et de les corriger.

Mots clefs : Philosophie ; Théorie critique ; Épistémologie ; Dialectique ; Société ; Individu et société ; Theodor W. Adorno.

Abstract

Theodor W. Adorno (1903-1969) puts forward a philosophy whose central problems concern social reality. From this same perspective, I aim to demonstrate, through the presentation of few theoretical models, how these problems are historically determined and how the search for their solutions imposes the task of self-criticism upon philosophy. This self-critique aims to correct certain excesses of the identity theory of truth for which philosophy is responsible historically and theoretically. Throughout this development, I argue that the Adornian model carries out a “determinate negation” of the concept of social totality. In this negation, Adorno guides thinking towards an awareness and knowledge of the heterogeneous elements of reality. I argue that this allows conscience to open itself to the most important aspect of philosophical experience: the possibility of acknowledging one’s mistakes and of correcting them.

Keywords : Philosophy; Critical theory; Epistemology; Dialectical thinking; Society; Individual and society; Theodor W. Adorno.

Table des matières

RÉSUMÉ	II
ABSTRACT.....	III
TABLE DES MATIÈRES	IV
REMERCIEMENTS	VI
0. INTRODUCTION.....	1
1. DIALECTIQUE.....	6
EXCURSUS À PROPOS DE LA FORME-MARCHANDISE.	19
2. SOCIÉTÉ	34
DÉPLOIEMENT.....	38
POUR-SOI.....	43
EN-SOI	47
LE SUJET QUI EST POUR-SOI N'EST PLUS EN-SOI.....	56
3. <i>DIALECTIQUE NÉGATIVE</i> ET SOCIÉTÉ.....	65
CRITIQUE ET SAUVEGARDE DE L'INDIVIDU	69
« MATÉRIALISME SANS IMAGES » OU LE CONCEPT LIBÉRÉ DE LA CONTRAINTE À L'IDENTITÉ.....	85
4. CONCLUSION	98
BIBLIOGRAPHIE	102

*À la mémoire de Johanna Kemperman,
pour qui générosité et justice étaient synonymes.*

*À Marijke Hövel,
qui m'a enseigné l'indignation par sa bonté.*

*À l'avenir de Dolorès P.-Rodríguez,
avec qui j'apprends la vérité du bien.*

Remerciements

L'épreuve de rendre intelligible le sentiment d'avoir touché une fois, du bout des doigts, quelque chose de vrai dans un effleurement qui peut facilement devenir un mirage ne peut être surmonté seul. L'accession à la parole du chaos structurel de mes intuitions et de mes pensées est porteuse d'une dette ; ces quelques lignes visent à sceller mon engagement envers celles et ceux à qui je dois tout.

À Guillaume, qui est responsable de m'avoir mis toutes ces questions dans la tête. Il m'a fait le plus beau cadeau, et comme il se doit, il ne l'apprendra que maintenant.

À Dario, qui m'a donné ma première chance en me mettant au contact de la pensée et qui m'a fourni, sans frais supplémentaires, le coup de pied au derrière dont j'avais grand besoin. Je le remercie d'avoir enseigné l'expérience humaine de la réflexion et de m'avoir transmis sa nécessité.

À Iain, qui m'a aiguillé et instruit avec une patience passionnée. Sa compréhension et son dévouement, qui en font un ami, m'animent de la plus belle espérance pour les années à venir.

À Maxime et Daniel, grâce à qui la philosophie est sortie du boudoir et de l'académie. Votre amitié est aussi inestimable que l'admiration que j'ai pour vous. En tenant la main du présent, je nous sais prêts pour ce qui est à venir.

À Frédéric, à toutes nos routes parallèles qui se croisent sans s'éloigner.

À Dolorès (encore), qui m'a accompagné et supporté dans les moments les plus difficiles. Merci de ton sourire tous les matins, de l'intelligence vive exposée dans ton regard, des obstinations divines se terminant par le rire.

À mes parents, Marika et René. Sans votre confiance, mes doutes m'auraient rendu la vie impossible. Merci mille fois.

Ce mémoire a été réalisé avec le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture.

« Le bien, en un certain sens, est sans espoir¹. »

„Marie: Rühr' mich nicht an!
Lieber ein Messer in den Leib,
als eine Hand auf mich.
Mein Vater hat's nicht gewagt,
wie Ich zehn Jahr alt war...
Wozzeck: ‚Lieber ein Messer' ...
Der Mensch ist ein Abgrund,
es schwindelt Einem,
wenn man hinunterschaut...
mich schwindelt...“²

0. Introduction

En gardant un pied en dehors de la philosophie et de la précision de ses déterminations, il serait possible de comprendre cette étude comme une explication et une mise en contexte de l'idée avancée par Theodor W. Adorno selon laquelle « on ne peut absolument pas penser une pensée vraie si on ne veut pas le juste³ ». Tout le vaste développement qui en suivra est le long et fastidieux travail d'un apprentissage par quelqu'un qui, désirant le juste, n'a frayé son chemin philosophique que dans le sillon où l'état de la société, pour terrible et menaçant qu'il soit, est un objet digne du travail philosophique. Digne parce que la société n'est plus conçue — dans la tradition théorique apprise — comme un dérivé ontique d'un Être plus fondamental qui en serait le substrat ; la société représente désormais l'ὕποκείμενον de toute réflexion

¹ Franz Kafka. *Les Aphorismes de Zürau*, Paris, 2010, Gallimard, p. 30.

² Alban Berg. *Wozzeck* [Enregistrement sonore]. Wiener Staatsoper, Paris, 2004, Andante, acte II, scène 3.

³ Traduction libre.

« [...] it is not possible to think a right thought unless one *wills* the right thing [to happen] ». (Theodor W. Adorno. *Lectures on negative dialectics : fragments of a lecture course 1965/1966*, Cambridge, 2008b, Polity, p. 53.)

« [...] daß man überhaupt nicht einen richtigen Gedanken denken kann, wenn man nicht das Richtige *will* ». (Theodor W. Adorno. *Vorlesung über negative Dialektik : Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, (1. Aufl. éd.), Frankfurt am Main, 2003i, Suhrkamp, p. 82-83.)

sans pour autant prendre la place qui jadis échoyait à l'Être dans la métaphysique classique. Dans la détermination de cette situation gît un ensemble de nouveaux questionnements qui interpellent la quiétude qu'on attribuait jadis au travail philosophique. Telle est l'impulsion qui traversa l'ensemble des énergies déployées au cours des dernières années en visant à comprendre les énigmes posées par la société actuelle.

L'arbitraire calculé du choix. — Incapable de choisir un camp dans les multiples critiques de la société qui ont vu le jour durant le XX^e siècle, la quête d'une pensée directrice se faisait néanmoins sentir ; l'intuition — si une telle chose peut avoir un caractère décisif — devait être bridée et arrimée à une démarche rigoureuse. L'idée selon laquelle la question de la vérité est traversée par celle du bien qui la pénètre en retour a guidé la recherche, mais cette juxtaposition des deux termes ne trouvait au départ qu'une explication extérieure, contingente et inessentielle. C'est sur ce point précis qu'il est possible de comprendre la genèse de la réflexion ici développée, tout comme c'est sur ce point précis que se justifie la longue et ardue confrontation avec la pensée d'Adorno. Si sa philosophie chapeaute l'exposition de la nôtre et la caractérise c'est que dans la tranchée de ses propos parfois acérés se trouva, non seulement, une formulation proprement philosophique des problèmes énoncés ci-dessus, mais également une sensibilité propre qui ne fait aucun sacrifice devant la vie de son objet, ni de celui qui en fait l'expérience ; sa

⁴ « La théorie de la société est née de la philosophie ; mais elle vise aussi à renverser sa façon de poser les problèmes, en ceci que c'est désormais la société qu'elle pose comme substrat que la philosophie traditionnelle appelait essences éternelles ou esprit. » (Theodor W. Adorno. « Sociologie et recherche empirique », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, *et al.* *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979b, p. 59.)

pensée ne cède pas le pas à une formalisation et cet acte même est soumis au questionnement philosophique.

Aveuglement pédagogique. — Enfermé dans les murs de cette maison francfortoise, certains reproches pourraient être faits et il serait inutile, vu le but de l'exercice en cours, de vouloir les retourner immédiatement. La conscience de la difficulté des thèmes ici traités justifia pleinement le fait de choisir de traiter avec sérieux ne serait-ce qu'une seule tentative honnête au lieu de s'adonner à un dilettantisme en confrontant superficiellement des pensées faussement compatibles ou encore en exacerbant des tensions de surface. Cela ne justifie en rien, dès maintenant, qu'une priorité devrait être accordée à la pensée d'Adorno ; l'entièreté de ce texte pourra servir de démonstration au lecteur qui voudra bien y voir une défense de sa pertinence, mais là n'est pas sa première vocation.

Il sera plutôt ici question de présenter la dialectique adornienne comme théorie de la connaissance rendant justice à la dynamique propre au réel qui est son objet, mais qui n'est pas simplement une mise à jour du contenu de la vérité ou encore la proposition de théorèmes réfutables où seule la théorie serait réflexive. Chez Adorno, le moment critique de la dialectique — son moment réflexif — se déploie sur deux fronts : critique du concept et critique de la chose⁵. Sous la devise « raison et émancipation » inscrite au fronton de

⁵ "What criticism means – and I refuse to separate these two aspects in the way that scientific practice has dinned into us – what criticism means is on the one hand criticism *in the noological sense*, in other words, criticism of the truth and the falsehood of statements and judgements and of conceptions in general. But criticism must also be brought into a necessary connection with a *criticism of phenomena*. These [two aspects] are measured here against the yardstick of their concept because their non-identity with themselves, which they always claim they

l'édifice inachevé de la modernité, cette dialectique qui revendique la réalisation de l'*Aufklärung* authentique réclame son droit à améliorer tant la pensée que la vie concrète. C'est cette tentative que nous aborderons en la déployant sur trois niveaux successifs.

Le premier chapitre vise à présenter la dialectique adornienne comme une théorie cohérente visant à rendre compte de la réalité sous la forme d'un résultat de la co-constitution théorique et pratique du concept et de la chose. À ce titre, cette théorie, pour qui les problèmes philosophiques et leur résolution sont à puiser au sein même de l'histoire, s'oppose aux théories fondationnalistes qui cherchent un fondement ultime à l'extérieur du devenir historique. Par l'exposition du modèle théorique de la forme-marchandise, il nous sera possible de défendre la pertinence de l'étude des figures sociales à l'intérieur de la philosophie. Une telle analyse permettra de comprendre comment les problématiques philosophiques se trouvent redéfinies du moment où elles sont comprises comme des énigmes immanentes à la réalité.

Le second chapitre développera le concept de société compris comme une totalité négative animée par la contradiction interne entre la façon dont la société se représente à elle-même et ce qu'elle est réellement. En déployant les

possess, also tells us something about their rightness or wrongness." (Theodor W. Adorno, *Lectures on negative dialectics*, p. 40.)

„Kritik heißt dabei – und ich weigere mich, diese beiden Momente, wie es die wissenschaftliche Übung uns einbläut, voneinander zu trennen –, Kritik heißt dabei, einerseits *Kritik im noologischen Sinn*; also einfach die Kritik über wahr und falsch von Sätzen und Urteilen und von Konzeptionen als ganzen. Sie bringt aber dieses kritische Moment auch in einen notwendigen Zusammenhang mit der *Kritik an den Phänomenen*, die hier an ihrem Begriff gemessen werden, weil ihre Nichtidentität mit sich selbst, die sie doch immer zu besitzen behaupten, zugleich auch etwas besagt über das Recht oder Unrecht dieser Phänomene selbst." (Theodor W. Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik : Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, p. 64.)

termes de cette contradiction, nous aboutirons à un diagnostic problématique : pour que la construction théorique des figures sociales puisse répondre aux exigences de comprendre la réalité et aux espérances de la transformer, il est nécessaire de repenser la relation qu'entretient le penser avec la connaissance.

Ce diagnostic qui est déterminé depuis le développement interne du concept de la société s'accompagne d'une figure concrète, celle de la souffrance objective, c'est-à-dire socialement conditionnée, qui nous servira de modèle pour le troisième chapitre. Celui-ci a pour but de présenter que la souffrance est une énigme posée par une réalité dans laquelle se cristallisent des problèmes d'ordres épistémologique et pratique. C'est à partir du besoin de dépasser la souffrance objective que nous présenterons la tentative faite par Adorno de conjurer la compulsion à la totalité et au système à travers une critique du penser identifiant. Cette critique sera développée tant dans le domaine de l'épistémologie comme critique de l'identification stricte entre sujet et prédicat qu'au niveau pratique comme critique de la prescription positive.

À travers ce parcours, cette étude défend la thèse que le modèle adornien effectue une négation déterminée de la vérité comprise comme identité de la totalité à elle-même pour orienter le penser vers la conscience et la connaissance des éléments hétérogènes qui permettraient de rouvrir la conscience à l'expérience de ce qu'elle a de plus précieux : la possibilité de rendre compte de ses erreurs et de les corriger.

« À sa visée intentionnelle du concret il ajoute un sel matérialiste : l'étant-là déterminé devient substantiel comme l'étant-là social devient médiation¹. »

« La philosophie en général fut, tant qu'elle valait quelque chose, en même temps un enseignement sur la société; c'est seulement depuis qu'elle s'est livrée sans résistance à son pouvoir qu'elle est obligée de se séparer d'elle avec force protestations; la pureté dans laquelle elle est retombée est la mauvaise conscience de son impureté, de sa complicité avec le monde². »

1. Dialectique

Dès sa leçon inaugurale intitulée « L'actualité de la philosophie », Adorno dresse un programme philosophique qui trouvera des échos jusqu'au cœur de ses œuvres tardives, dans lesquelles l'étude de la société et des figures sociales est appelée à jouer un rôle central. « Une anticipation qui tient du rêve » : c'est dans ces termes qu'Adorno fait référence à certains de ses écrits de jeunesse en 1962 dans une lettre adressée à Ernst Bloch³. Sans pour autant exagérer l'importance de ce qui est présenté dans sa leçon inaugurale, il reste plus que pertinent de s'y reporter afin de comprendre comment les figures sociales sont amenées à prendre place dans un projet philosophique en y introduisant la thèse dialectique de la co-constitution du penser et du réel.

¹ Theodor W. Adorno. *Sur Walter Benjamin*, Paris, 1999, Gallimard, p. 67.

² Theodor W. Adorno. « Le progrès », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003c, p. 183.

³ »Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antizipation, und erst von einem gewissen Schockmoment an, der mit dem Ausbruch des Hitlerschen Reiches zusammenfallen dürfte, glaube ich eigentlich recht getan zu haben, was ich tat. Ich bin eben, wie meist sogenannte Wunderkinder, ein sehr spät reifender Mensch, und habe heute noch das Gefühl, daß das, wofür ich eigentlich da bin, alles erst noch vor mir liegt.« (Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, 1970, Suhrkamp, p. 384.)

« L'actualité de la philosophie » s'ouvre sur un constat qui expose la crise de la philosophie :

Quiconque choisit aujourd'hui de faire du travail philosophique sa profession doit d'emblée renoncer à l'illusion sur laquelle s'ouvraient autrefois les projets philosophiques — l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la totalité du réel⁴.

Cette illusion est double : celle du postulat de l'autonomie de la *ratio* capable de supporter par elle-même la construction conceptuelle de la totalité et celle de croire pouvoir aboutir à une conceptualisation de la totalité qui serait *identique* à la réalité, c'est-à-dire de pouvoir identifier, une fois pour toutes, être et penser à travers la saisie du principe du devenir. Cette crise de la philosophie, qui sera expliquée par Adorno depuis son intérieur⁵, trouve cependant sa source dans ce qui lui est extérieur : c'est la réalité elle-même qui met en crise les prétentions de la philosophie. Ce qui est effectif au moment où Adorno prononce ces paroles est « une réalité dont l'ordre et la configuration mettent à bas toute prétention de la raison⁶ ».

Cette réalité dont nous parle Adorno est celle d'une société qui *apparaît*, dans sa forme, totalement rationnelle, mais qui produit, en son contenu, toujours plus de relations irrationnelles qui marquent la contradiction immanente entre la réalité objective de la société et la conception qu'a la société d'elle-même. Éclipsée par l'autonomisation et la rationalisation *formelle* des différentes sphères de la vie sociale, la contradiction⁷ va, non seulement, de bon

⁴ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 7.

⁵ Ibid. p. 7-13.

⁶ Ibid. p. 7.

⁷ Pour Adorno, la contradiction est à la fois la contradiction logique, mais également l'expression d'un *quelque chose qui ne va pas*, qui peut s'exprimer sous la forme de la douleur

train, mais elle gagne du terrain. Cette réalité contradictoire qui existe sous le couvert de rationalité est, pour la nommer provisoirement, la société capitaliste, telle que comprise par Marx, et l'organisation bureaucratique des institutions telle que conceptualisée par Weber; double attribut qui sera traduit par le concept de monde administré utilisé la première fois dans la *Dialectique de la raison*⁸. Cette situation est hautement paradoxale. La réalité irrationnelle est, selon l'analyse d'Adorno et de Horkheimer, le résultat de la volonté de la rationalisation de la réalité que désirait produire l'*Aufklärung*; l'émancipation dont elle se faisait la porte-parole s'est finalement réalisée sous la bannière de la domination : « Avec l'extension de l'économie bourgeoise [en tant que résultat objectif des *Lumières*], le sombre horizon du mythe est illuminé par le soleil de la raison calculatrice, dont la lumière glacée fait lever la semence de la barbarie⁹. »

Cette contradiction entre la forme de l'organisation dite rationnelle de la société et l'irrationalité des relations sociales mène Adorno à affirmer que le « tout est le non-vrai¹⁰ »; sous cette formule-choc, il exprime que la philosophie idéaliste, en premier lieu celle de Hegel, est en crise parce que la totalité s'avère irrationnelle. La totalité non vraie prend, pour Adorno, un double sens dans lequel s'expose la teneur critique de la théorie critique : proposer une critique du concept et de la chose.

socialement imposée. La contradiction prend donc la signification large de *ce qui doit être corrigé*.

⁸ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, 1974, Gallimard, p. 9.

⁹ Ibid. p. 48.

¹⁰ » Das Ganze ist das Unwahre. « (Theodor W. Adorno. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, Paris, 2003d, Payot & Rivages, p. 64.)

La non-vérité est d'abord celle de cette totalité visée par l'idéalisme qui n'est plus que peau de chagrin devant le déchirement des configurations spirituelles suivant le grand partage au travers duquel les différentes sciences revendiquèrent chacune leur espace ontique de discours et d'investigations. Depuis, la philosophie n'est plus en mesure d'être cette discipline sous laquelle seraient subsumées les vérités des sciences ontiques dans une continuité sans aspérités; l'unité du savoir, sous la forme d'une totalité apte à sursumer (*aufheben*) ses contradictions internes, n'est plus qu'un mirage; l'absolu tombe en miettes. En ce sens, la totalité comme concept philosophique n'est plus en mesure d'exprimer la vérité depuis son propre point de vue, c'est-à-dire qu'il n'y a plus *une* vérité de l'être qui pourrait être exposée sous le jour d'une totalité réconciliée. Pour Adorno, la vérité n'est plus saisissable que par fragments à travers la construction de modèles. Ce geste, qui s'oppose à la construction du système et reste perméable à l'exposition de contradictions internes, trouve sa justification dans le caractère contradictoire de la réalité elle-même.

Or, il y a une autre totalité non vraie qui, contrairement à l'alpha et l'oméga de la totalité idéaliste, existe bel et bien : la totalité sociale. Cette totalité est jugée non vraie par Adorno au sens où elle ne remplit pas son propre concept : la société ne réalise pas les conditions nécessaires qui feraient en sorte qu'elle ne serait plus une *seconde nature*¹¹ inconsciente d'elle-même,

¹¹ "The concept of second nature remains the negation of whatever might be thought of as a first nature. So it does not represent the recurrence of a nature that has been suppressed and is now being restored, but on the contrary it is the totality of whatever has been so completely trapped by social and rational mechanisms – the two cannot be distinguished – that nothing

mais une *société*¹² dans laquelle les individus pourraient se réaliser selon leur pleine capacité. Au même moment où la société moderne proclame la réalisation sûre et certaine de la justice, de l'égalité et de l'autonomie, elle reproduit de manière voilée l'injustice, l'exploitation et la dépendance matérielle et spirituelle. La non-vérité de cette seconde totalité ne tient donc pas à son « irréalité », mais bien plutôt au fait que son effectivité est en contradiction immanente avec ses propres principes; les contradictions qui s'y (re)produisent écartent jour après jour la réalisation de l'idée du bien et du juste que cette totalité revendique comme son accomplissement. En ce sens, la totalité est non vraie, car à travers ses propres contradictions, elle produit des effets néfastes qui se présentent sous la forme de douleurs imposées à tous les sujets vivant au sein de cette totalité antagoniste. Adorno nomme cette situation le « négatif » qui doit être compris comme l'agencement des contradictions logiques que porte en elle la réalité et des effets néfastes que produisent ces contradictions. Ce négatif, en tant qu'il est le négatif généré depuis la société qui est une totalité close, voit la possibilité de son expression supprimée. Dans son geste idéologique d'affirmation positive, la totalité refoule le négatif, car ce dernier est vécu comme un invariant naturel, une neutralité ontique; autrement dit, la présence d'éléments contradictoires, telles

differing from it can manifest itself. And because there is nothing else outside of it, it acquires the appearance of the natural, in other words, of what simply exists and is given." (Theodor W. Adorno. *History and freedom*, Cambridge, 2006, Polity, p. 120-121.)

¹² À entendre dans son sens fort comme association, réunion, communauté dans laquelle les intérêts des individus convergent avec ceux de la collectivité. Il faut cependant noter que pour Adorno cette convergence des intérêts ne signifie pas une identification de l'individu au groupe encore moins une réduction de ses intérêts à ceux de la collectivité. Pour Adorno, il n'y a pas de société libre qui serait dépourvue de différends et la liberté est comprise comme la possibilité de toujours déjà pouvoir marquer et faire valoir sa différence sans que cela ne soit vécu comme une menace pour la cohésion sociale.

la souffrance, l'exploitation et la domination, est justifiée idéologiquement à l'intérieur de la totalité comme étant naturelle, inaliénable à la condition humaine. « La pauvreté, c'est inévitable de toute façon ! »

Cette utilisation ambiguë du concept de totalité permet de souligner la tension à l'œuvre dans la pensée d'Adorno : la philosophie se doit d'être à la fois critique d'elle-même, sous la forme d'une critique du concept, et critique de la réalité, sous la forme d'une critique de la chose. Le concept de totalité, qui est d'abord mobilisé dans son acceptation philosophique, est soumis à une critique immanente : *le concept de totalité est dans l'incapacité d'exprimer ce dont il est censé rendre compte*. Toutefois, Adorno dirige ensuite son regard vers la réalité matérielle, la réalité sociale, qui était toujours pensée comme un *a posteriori*, une contingence, mais qui fait figure, pour une pensée dialectique, de l'objet auquel se référait le concept de totalité. En ce sens, *la totalité existe réellement*, mais cette dernière n'est que l'expression formelle, voire creuse, de son concept, les espoirs¹³ de son contenu étant éclipsés. Pour Adorno, la totalité que forme la société n'existe qu'en tant que résultat d'une lutte d'intérêts

¹³ « Comme dans le dur combat de ces règnes qui se tiennent dans la différence (elle a atteint ici son opposition absolue) et, en même temps s'enracinent en *une* unité et *une* idée, l'élément ecclésiastique dégrade l'existence de son ciel en ici-bas terrestre et en vulgaire mondanité, et ce dans l'effectivité et dans la représentation, [et] l'élément mondain, au contraire, élève la culture de son être-pour-soi abstrait jusqu'à la pensée et au principe de l'être et du savoir rationnels, jusqu'à la rationalité du droit et de la loi, l'opposition est *en soi* atténuée jusqu'à être une figure inconsistante ; le présent s'en défait de sa barbarie et de son arbitraire contraire au droit, et la vérité s'est dé faite de son caractère d'au-delà et de sa violence contingente, de sorte que la véritable réconciliation est devenue objective, elle qui déploie l'Etat jusqu'à [être] l'image et l'effectivité de la raison [;] en cela, la conscience de soi trouve dans un développement organique l'effectivité de son savoir et de son vouloir substantiels, tout comme elle trouve dans la *religion* le sentiment et la représentation de cette vérité sienne en tant qu'essentialité idéale [;] mais c'est dans la *science* qu'elle trouve la connaissance libre, conceptualisée, de cette vérité, en tant qu'elle est une et identique en ses manifestations qui se complètent, l'Etat, la *nature* et le *monde idéal*. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, 2003, PUF, p. 442-443.) (Les italiques sont de Hegel, nous soulignons.)

antagonistes qui produit une société totalitaire, car son résultat n'est pas l'équilibre des antagonismes, mais celle d'un ordre hiérarchique dans lequel la paix n'est gagnée que par l'intériorisation de la violence. Par conséquent, ce n'est pas seulement le concept qui doit être soumis à la critique, c'est également la réalité.

Cette double critique du concept et de la chose, qui est la marque de la théorie critique, suppose cependant qu'Adorno conçoive qu'entre la chose et son concept ne s'installe pas un abîme insurmontable, mais plutôt que le concept et la chose soient co-constitués l'un par l'autre. C'est en ce sens qu'il est possible de comprendre qu'Adorno tient ensemble par un même signifiant — celui de totalité — ce qui apparaît comme séparé : le but de sa philosophie critique est, entre autres, de montrer comment ces moments sont mutuellement conditionnés alors que cette réciprocité reste, la plupart du temps, un angle mort de la pratique philosophique — ainsi que de la philosophie pratique.

D'une certaine manière, ce qui distingue le projet philosophique d'Adorno de celui de ses contemporains réside donc, non seulement, dans la place qu'il fera à une analyse matérielle de la réalité — laissant ainsi poindre la détermination sociale des questions philosophiques —, mais tient également au fait que son analyse des prétentions de la réalité actuelle, c'est-à-dire de l'idéologie de la société administrée, sera guidée par l'idée d'une réalisation incomplète⁴⁴ de la raison — laissant apparaître la détermination et la

⁴⁴ Cette incomplétude est due au fait que c'est seulement de manière formelle et instrumentale que se serait réalisée la raison. Nous développerons ce thème en filigrane de notre analyse sur la réalisation de l'abstraction au sein du processus d'échange. L'identité universelle que ce

domination de l'abstraction sur les contenus concrets des relations sociales. À ce titre, le projet adornien est à comprendre selon la prémisse d'une co-constitution du penser et du réel.

Cette prémisse est empruntée à la philosophie hégélienne qui propose la co-constitution du concept et de l'objet comme résolution dialectique, comme sursomption, de la contradiction entre l'empirisme et le réalisme entendus tous les deux dans leur sens large. Dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, le geste de l'empirisme est décrit par Hegel de la manière suivante : « Si nous appelons le *savoir concept*, tandis que nous appelons l'essence, ou le vrai, ce qui est, ou l'objet, toute la vérification consiste à aller voir si le concept correspond à l'objet¹⁵. » Autrement dit, si la chose donnée est ce que nous considérons comme la vérité, alors ce sont nos concepts qui doivent correspondre à ce qui est, car l'objet — qui est, dans cette conception, extérieur à nous — représente la pierre de touche. Le réalisme est présenté par Hegel à travers un cheminement presque inverse : « Mais si nous appelons concept *l'essence* ou l'en soi de *l'objet*, et qu'en revanche par *objet*, nous entendions ce concept en tant qu'*objet*, savoir, tel qu'il est *pour un autre*, la vérification consiste à aller voir si l'objet correspond à son concept¹⁶. » Dans ce cas, la pierre de touche n'est plus l'objet, mais bien le concept. Or, les termes utilisés n'ont plus la même acception; l'objet n'est plus ce qui est extérieur à la conscience, mais bien un produit de la conscience, c'est-à-dire un savoir. Dans les deux cas, le concept

dernier réalise historiquement résulte dans un blocage de la conscience qui, en dernière analyse, bloque la réalisation de la raison.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, 2012, Garnier Flammarion, p. 124.

¹⁶ Ibid.

exprime l'essence de l'objet, mais pour l'empirisme l'objet est un donné auquel doit se conformer le concept, alors que pour le réalisme rationaliste, l'objet est le produit d'une synthèse de l'expérience et de l'entendement et en ce sens c'est dans l'objet et non dans le concept que peut se loger l'erreur. Or, pour Hegel, ces deux conceptions reviennent au même¹⁷ : toutes deux montrent que la vérité dépend d'une relation entre concept et objet, même si elles soutiennent, à tort, que c'est l'un ou l'autre des termes qui est considéré comme étant le vrai fondement de la relation. Le correctif hégélien à cette situation est celui du dédoublement de la conscience, c'est-à-dire que la conscience est désormais comprise à la fois comme conscience de soi et comme conscience de l'objet¹⁸.

En proposant cette thèse, Hegel fait d'une pierre deux coups : d'abord, il intègre à l'intérieur de la conscience ce qui semblait lui être externe, rendant cette dernière autonome; du coup, il propose une troisième voie entre l'empirisme et le rationalisme dans laquelle et le *concept* et l'*objet* sont mutuellement construits au sein de la conscience. Selon cette thèse, ce qui départage le vrai du faux n'est plus la confrontation immédiate d'un des deux termes à l'autre qui incarnerait a priori le vrai, mais bien plutôt le critère relationnel que la conscience se donne à elle-même. Il faut également ajouter le fait que la conscience n'est jamais simplement *pour elle-même*, mais toujours en même temps *pour un autre*, ce qui revient à affirmer que les jugements que porte la conscience doivent être confirmés dans le partage avec autrui : les

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. p. 125.

critères de la vérité étant partagés par toutes les consciences, elles ont un caractère contraignant pour la conscience singulière qui ne peut pas simplement se réfugier dans le solipsisme ou le relativisme.

Hegel présente de la manière suivante la capacité qu'a la conscience dédoublée de pouvoir se donner à elle-même ses propres critères de validité :

C'est donc en ce que la conscience à l'intérieur de soi déclare être *l'en soi* ou le *vrai* que nous avons les critères qu'elle instaure elle-même afin d'y mesurer son savoir. [...] L'essentiel est de s'en tenir bien fermement pour tout l'examen au fait que ces deux moments, *concept* et *objet*, *être pour un autre* et *être en soi-même*, échoient eux-mêmes au savoir que nous examinons, et que, partant, nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous des critères et d'appliquer lors de cet examen *nos propres* pensées et idées adventices; c'est en laissant celles-ci à l'écart que nous parviendrons à considérer telle qu'elle est *en soi* et pour *soi-même*¹⁹.

Ce passage permet de souligner que le penser n'est pas simplement un dédoublement de la réalité, que la théorie n'est pas la reproduction sous une forme langagière ou encore prépositionnelle plus ou moins exacte d'une réalité extérieure et indifférente; pour Hegel, au contraire, la théorie et la réalité sont toutes deux construites mutuellement au sein de la conscience dédoublée. « La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part, conscience de soi-même : conscience de ce qui à ses yeux est le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a²⁰. » La vérité de l'identification du concept et de l'objet ne se trouve donc pas dans l'un ou l'autre des termes, mais dans la capacité qu'a la conscience de pouvoir comparer en elle-même la cohérence de l'identification. Hegel dira à ce sujet : « c'est pour cette même conscience qu'il advient que le savoir qu'elle a de l'objet correspond ou non à celui-ci²¹. » Par le

¹⁹ Ibid. p. 124.

²⁰ Ibid. p. 124-125.

²¹ Ibid. p. 125.

fait que la conscience a la capacité de distinguer entre l'*objet* et le *savoir qu'elle a de l'objet*, il est possible de distinguer le moment de l'en-soi et le moment du pour-soi (c'est-à-dire, le rapport de l'objet à la conscience), sans pour autant faire reposer le critère de validité de la connaissance à l'extérieur de la conscience elle-même²². Cette distinction est ce qui permet la comparaison et donc la vérification. À partir de cette vérification, il est possible de constater la co-constitution à l'œuvre entre le concept et l'objet :

Si les deux choses [le concept et l'objet] dans cette comparaison ne se correspondent pas l'une à l'autre, la conscience semble devoir changer son savoir pour l'adapter à l'objet lui-même qui change pour elle : car le savoir déjà existant était essentiellement un savoir de l'objet; avec le savoir, l'objet aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir²³.

Hegel affirme que dans le cas d'une identification erronée entre le concept et l'objet, la conscience doit modifier le savoir qu'elle a de l'objet, car celui-ci est faux. Or, en transformant le savoir qu'elle a de l'objet, la conscience transforme du même coup l'objet en ce sens que ce qu'elle pensait être la vérité de l'objet n'était en fin de compte que vérité pour elle-même : la conscience s'est trompée tant dans son savoir de l'objet que sur la nature de l'objet. Dans le correctif du savoir, l'objet et le concept sont transformés, car ils sont toujours déjà mutuellement conditionnés; ce qui revient à dire que la critique porte toujours à la fois sur le concept et sur l'objet.

Cette thèse de la co-constitution présentée par Hegel est reprise par Adorno qui lui apportera à son tour un correctif en insistant sur la détermination historique de la conscience. En effet, pour Hegel et Adorno, la conscience est elle-même déterminée historiquement et socialement, ce qui

²² Ibid.

²³ Ibid.

signifie que les rapports sociaux médiatisent la constitution de la relation concept/objet au sein de la conscience. Hegel ne manque pas de souligner cette détermination historique de la conscience; le schéma formel que nous en avons présenté n'est qu'une première étape dans la construction de la *Phénoménologie de l'esprit* qui démontre comment les figures de la conscience se succèdent par négations respectives et comment l'histoire porte en elle-même la marque de cette succession. Le correctif présenté par Adorno n'est donc qu'une différence d'accent : selon lui, la connaissance doit dorénavant rendre présente à la conscience cette détermination sociale de sa propre existence.

Dans la tradition dialectique, l'étude de la société est conçue comme l'étude d'un moment nécessaire de la philosophie : la société est ce processus dans lequel s'incarne les résultats et les étapes toujours transitoires de la co-constitution du concept et de l'objet ou, prise sur un plan général, du penser et du réel. L'importance, pour Adorno, de promouvoir une étude de la société vient du fait que selon lui, ce qui fait instance de totalité ne va plus de soi; reprochant à Hegel le « primat du tout²⁴ » sur le particulier, il visera à délivrer la dialectique de sa compulsion à la positivité qui voit dans le moment supérieur, celui qui émerge de la sursomption, un moment positif en soi. Le correctif d'Adorno vise à montrer que le moment supérieur ne possède pas un noyau positif en lui-même et que le fait de lui attribuer une telle essence positive revient, chez Hegel, à trahir le mouvement dialectique, car la positivité incarnée de la totalité reste indifférente à ce qui lui est différent; différence qui

²⁴ Theodor W. Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, p. 12.

est reconnue par Hegel comme étant justement ce qui est nécessairement à l'œuvre dans la possibilité de fixer une identité positive.

Dans le texte intitulé « L'essai comme forme », Adorno propose que le fait de reconnaître l'existence d'un « noyau temporel » dans la vérité renverse l'édifice philosophique : « *l'a posteriori* devient un *a priori*²⁵ ». Ce qui jadis était conçu comme *l'a priori* dans la construction de la pensée idéaliste, c'est-à-dire la métaphysique de la conscience, se trouve nié à travers la contradiction immanente qui la traverse. Cette contradiction est celle qui résulte du fait de proposer une conception de la vérité dénuée de toute contingence historique qui serait valide éternellement alors que la condition d'expression de la vérité varie historiquement : la vérité est un résultat, il n'y a pas de point de départ qui pourrait évacuer cette détermination. Cependant, cela ne revient pas à proposer que les rapports sociaux deviennent, à leur tour, ce critère de vérité externe à la conscience — ce qui marquerait une régression par rapport à Hegel —, mais qu'ils sont bien plutôt constitutifs de celle-ci, tout comme la conscience est constitutive, la plupart du temps à son insu, des rapports sociaux.

Cette différence d'accent est déterminée par le contexte historique dans lequel Adorno se trouve : selon lui, les configurations spirituelles prédominantes dans le capitalisme tardif bloquent la capacité de la conscience à pouvoir exprimer la contradiction, c'est-à-dire de pouvoir se réaliser

²⁵ Theodor W. Adorno. « L'essai comme forme », dans Theodor W. Adorno. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 14.

pleinement²⁶. En conséquence de ce diagnostic, le problème philosophique à l'époque d'Adorno n'est plus tellement celui du fonctionnement de la conscience, de sa formation (*Ausbildung*), de son cheminement depuis l'éducation (*Bildung*), jusqu'à l'actualisation de son autonomie. Adorno vise plutôt à penser comment l'expérience philosophique peut nous montrer comment transformer la réalité, alors que Hegel refusait à la philosophie un tel rôle. C'est à partir de ce projet que nous pouvons comprendre l'importance philosophique d'une étude de la société.

*

Excursus à propos de la forme-marchandise.

Afin de bien comprendre cette notion de la co-constitution du penser et du réel et comprendre comment l'étude des formes sociales y est amenée à jouer un rôle déterminant, il est possible de travailler un exemple présenté par Adorno dans l'« Actualité de la philosophie » : l'étude de la forme-marchandise.

À la suite du diagnostic sur la crise actuelle de la philosophie, Adorno présente, dans cette conférence, un modèle qui pourrait contribuer à la reconfiguration de la philosophie et ainsi permettre une reconstruction à partir de ses ruines. En exposant ce modèle, Adorno propose, à titre d'exemple qu'

il [soit] possible, devant une construction suffisante de la forme-marchandise, que le problème de la chose en soi disparaisse tout simplement; que la figure historique de la marchandise et de la valeur d'échange, telle une source de lumière, mette au jour la configuration d'une

²⁶ La question du blocage de la conscience sera présentée dans le second chapitre et sera développée dans le troisième.

réalité derrière laquelle les explorations du problème de la chose en soi allaient en vain chercher le sens — en vain, puisque la réalité n'a aucun arrière-sens qui serait séparable de sa seule et unique apparition historique singulière²⁷.

Une telle affirmation a de quoi surprendre surtout si elle ne se réduit pas à une simple provocation. De son propre aveu, Adorno admet suggérer ici « un exemple à titre d'expérience de pensée, sans [se] prononcer sur sa viabilité effective²⁸ », mais réduire cela à un simple jeu de l'esprit, ce serait aussi passer à côté de la direction dans laquelle Adorno désire engager la philosophie.

Par contre, Adorno ne vise pas à parcourir de nouveau le chemin qu'a emprunté Lukács en 1922²⁹ lorsqu'il pensait pouvoir éclairer la nature bourgeoise des catégories kantienne à l'aune d'une analyse des conditions sociales du travail philosophique. Ce dont Adorno espère rendre compte est de la possibilité de faire la lumière sur la réalité sans avoir besoin de recourir à un arrière monde, car, selon la théorie de la co-constitution, les figures peuplant la métaphysique et l'épistémologie constituent des $\pi\rho\omega\tau\alpha \psi\epsilon\upsilon\delta\eta$, des erreurs primordiales. Pour Adorno, le socle, le substrat de ces figures dérivées est bien plutôt la réalité sociale produite matériellement ou pour être plus précis, la co-constitution de ces deux pôles.

D'un point de vue adornien, le problème avec la conception kantienne de la *chose en soi* réside dans le fait qu'elle fait appel à l'existence d'un *arrière monde* afin de fonder la structure de la vérité au sein de son système; alors que,

²⁷ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 20.

²⁸ Ibid. p. 19.

²⁹ György Lukács. *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, 1974, Éditions de Minuit, p. 142-188.

du point de vue de la théorie de la co-constitution, une juste compréhension de la réalité historique est suffisante afin d'éclairer les problèmes que dresse devant nous la réalité. Or, la réalité historique fluctue, ce qui détermine aussi la vérité; c'est pour cette raison qu'Adorno affirme qu'afin de répondre aux questions philosophiques d'une époque, il ne suffit pas de détenir la théorie vraie, celle de la co-constitution de l'objet et du concept, mais il faut également pouvoir la doter de son contenu historique particulier. Dans le cas de la société capitaliste, ce contenu est, entre autres, la forme-marchandise. Pour essayer de donner une teneur concrète à ces propos, pénétrons la matière conceptuelle qu'elle mobilise.

Développé principalement par Karl Marx, le concept de forme-marchandise désigne la forme sous laquelle apparaissent les produits de l'activité économique de l'homme à l'intérieur de la société capitaliste. À l'intérieur de celle-ci, la production n'est pas organisée autour d'une division communautaire du travail où tous travaillent en vue de répondre *directement* aux besoins de la communauté. Les besoins sont satisfaits indirectement; la division sociale du travail au sein du capitalisme prend la forme d'un « travail social global » qui est la somme « de tous les travaux privés³⁰ » qui ne produisent que dans le but d'échanger leurs produits contre d'autres par le biais de l'échange monétaire. L'échangeabilité est donc, selon Marx, l'une des caractéristiques principales de cette forme-marchandise. Contrairement aux modes de production précédents historiquement, le capitalisme est la première forme économique à imposer la médiation marchande à tous les acteurs

³⁰ Karl Marx. *Le Capital; livre I*, Paris, 1993, PUF, p. 83.

sociaux afin que ceux-ci puissent subvenir à leurs besoins propres. Cet impératif consistant à devoir médiatiser tous les rapports de productions et de consommations à l'intérieur de l'institution sociale qu'est le marché a pour conséquence de transformer le statut ontologique des produits du travail humain.

Si dans les sociétés antérieures au capitalisme³¹ c'est l'objectif de la consommation plus ou moins immédiate du produit du travail qui règle les rapports sociaux de productions, c'est que l'objet est produit exclusivement en ce qu'il possède une valeur d'usage, c'est-à-dire qu'il est apte à subvenir à un besoin humain déterminé qui est celui du producteur ou de sa communauté rapprochée (famille, seigneurie, etc.) Dans la valeur d'usage, le produit est entièrement déterminé qualitativement en sa capacité de pouvoir répondre adéquatement au besoin pour lequel il a été produit.

Or, les besoins de l'échange – même l'échange plus ou moins sporadique qui existe avant la société capitaliste – sont qualitativement différents de ceux de la production en ce sens que l'échange cherche à exprimer, comme une de ses conditions, une équivalence entre deux produits.

³¹ « Voilà où se situe la différence fondamentale entre toutes les sociétés précapitalistes et le système capitaliste. Cette différence ne tient pas au fait que la production ait lieu à la ville ou à la campagne ; elle tient seulement aux rapports de propriété particuliers qui s'établissent entre producteurs et exploités, que ce soit dans l'industrie ou dans l'agriculture. Ce mode d'appropriation, fondé sur la dépossession complète du producteur direct, ne se retrouve que dans le régime capitaliste. En effet, contrairement aux esclaves d'antan, le producteur est, dans ce cas, un individu libre aux yeux de la loi, mais les surplus qu'il tire de son travail lui sont prélevés par des moyens purement économiques. Comme le producteur direct ne possède ni biens ni propriété, et qu'il n'a d'autre moyen que de vendre sa force de travail contre un salaire pour avoir accès aux moyens de production assurant sa subsistance, aux exigences de sa reproduction sociale et même aux moyens de son propre travail, les capitalistes peuvent s'approprier ses surplus sans avoir recours au moindre pouvoir coercitif. » Ellen Meiksins Wood. *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, 2009, Lux, p. 152-153.

À ce titre, au sein de l'échange, on ne peut se référer directement à la valeur d'usage qualitativement différente de deux produits. L'échange capitaliste demande l'absolue commensurabilité et donc l'abandon des critères qualitatifs afin de laisser apparaître un socle quantifiable à partir duquel il est possible de comparer les produits à échanger. Ce socle commun est déterminé par Marx comme le travail mesuré en temps de travail par lequel on mesure la valeur des objets à échanger.

Cependant, le produit devenu marchandise ne s'expose pas directement dans l'échange sous la forme de travail sédimenté dans la marchandise. Selon l'analyse de Marx, la marchandise est une « chose bifide³² » en ce sens qu'elle continue à porter sa valeur d'usage, mais cette dernière est éclipsée par sa valeur d'échange qui n'est autre que la valeur du travail humain, en tant que travail social, nécessaire à sa fabrication, exprimée cependant sous la forme abstraite du prix. Par conséquent, la marchandise est, pour Marx, une « chose sensible suprasensible³³ » en ce sens que la valeur d'échange apparaît d'abord et avant tout comme une qualité intrinsèque à la chose et non pas comme le résultat d'une activité humaine :

Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets³⁴.

³² Karl Marx, *Le Capital; livre I*, p. 47.

³³ Ibid. p. 81.

³⁴ Ibid. p. 82-83.

Ce que la société capitaliste transforme à travers l'impératif de l'échange et du marché ce sont les rapports sociaux qui, au lieu de se produire et d'être reconnus comme des rapports entre les hommes, deviennent des rapports médiatisés phénoménalement à travers des choses. Ainsi, la valeur d'échange semble appartenir à la chose comme son simple corrélat naturel, ce qui a pour conséquence non seulement de voiler l'activité humaine et sociale qui se trame derrière les marchandises oubliant la source réelle de leur valeur, mais aussi de naturaliser l'abstraction (la valeur d'échange) au profit de la concrétude (la valeur d'usage). Pour Marx, cela a pour conséquence de soumettre la société entière à un processus grandissant d'abstraction au sein duquel « le mort saisit le vif³⁵ », car l'organisation sociale de l'économie n'a plus pour but de satisfaire aux besoins sociaux des individus, mais de satisfaire les besoins du capital : conséquence suprême d'une économie basée sur l'échange où l'argent et son accumulation deviennent les nouveaux moteurs de la vie sociale au détriment du travail humain, seul réel créateur de richesses.

Alors que l'échange n'était qu'auparavant périphérique à l'économie — voire séparée d'elle dans l'Antiquité selon la distinction faite par Aristote entre économie et chrématistique³⁶ —, elle est maintenant conçue et vécue comme le centre de l'activité économique. Cela n'a pas seulement pour conséquence de

³⁵ Ibid. p. 5..

³⁶ Aristote. *Politique*, Paris, 1993, Gallimard, p. 18-19. (Livre I, VIII-IX).

reléguer la production comme un dérivé de l'échange, mais de mettre l'homme au service du capital au lieu de mettre l'économie au service de l'homme³⁷.

Comme le souligne l'historienne Ellen Meiksins Wood, la forme-marchandise est aussi le résultat d'une domination politique : le marché devient l'institution socialement prédominante à partir du moment où, en Angleterre, les privilèges aristocratiques sont abrogés au profit d'une monarchie centralisée désireuse de limiter les pouvoirs de ses subalternes³⁸. N'ayant plus de privilèges « divins », « transcendants » ou simplement extra-économiques (juridiques, politiques, militaires) afin de continuer d'exercer sa domination sur les serfs, l'aristocratie anglaise usa de la seule forme de domination qui lui restait : la domination économique³⁹. Cela eut pour conséquence de changer les rapports sociaux de production, mais également de transformer les médiations fondamentales de l'expérience du monde. Le marché, qui occupe désormais le rôle de première médiation sociale, remplace une socialisation où la division du travail avait pour but de produire de la valeur d'usage directement vouée à la consommation et où les hommes, qui même sous tutelle, avaient accès aux ressources et aux instruments de travail

³⁷ C'est ce que signifie le passage du cycle Marchandise-Agent-Marchandise vers le cycle Argent-Marchandise-Argent dans lequel de moyen d'échange, l'argent devient le point de départ (thèse sur l'accumulation primitive du capital) et le but de l'économie (accroître la richesse non plus par la production, mais par le processus de circulation lui-même.) Dans le premier cycle, M-A-M, une marchandise est échangée au moyen de l'argent et cet argent est utilisé pour l'achat d'une autre marchandise; ce sont donc encore des objets qualitativement différents qui sont échangés. Dans le second cycle, A-M-A, le moyen terme devient la marchandise dans le but de créer, au sein de l'échange lui-même, un profit; l'échange ne sert qu'à un accroissement quantitatif du capital. Une fois ce second cycle réalisé, l'abstraction de la valeur d'échange est complètement réalisée: elle ne réfère plus qu'à elle-même. Karl Marx, *Le Capital; livre I*, p. 165-175.

³⁸ Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, p. 151-193.

³⁹ Ibid. p. 152.

permettant la reproduction de leur propre existence. Toutes marchandises, incluant le travail effectué à même le corps et le temps productif du travailleur, sont désormais soumises à s'exprimer sous la forme d'un prix, insigne de leur subsomption à l'abstraction de la valeur d'échange. L'existence humaine n'est plus le règne d'une concrétude devant toujours s'actualiser, elle devient soumise aux médiations d'une abstraction qui s'approprie les activités de l'homme, ce qui revient à dire que l'existence sociale est conditionnée par l'institution du marché qui devient le nouveau *nexus social*⁴⁰.

Cependant, la forme-marchandise, telle que l'entend Adorno, n'est pas simplement la forme socialement déterminée que prennent les produits de l'activité économique. Suivant la thèse de la co-constitution, la forme-marchandise est aussi conçue comme un rapport à l'objet, voire à *tout objet*, résultant d'une transformation des relations sociales, économiques et politiques qui sont constitutives du rapport au monde. Ainsi, la forme-marchandise est la forme qui exprime le substrat propre à toute expérience d'une chose à notre époque. Comprendre la relation à l'objet depuis l'intérieur de la société capitaliste c'est devoir comprendre la forme-marchandise, car

⁴⁰ Cette tentative de conceptualisation de la forme-marchandise qui prend la forme d'une exposition historique comprise comme un avant et un après se heurte à une difficulté qu'il faut clarifier : si Marx aborde la société capitaliste comme le résultat d'un accroissement de l'abstraction au sein des relations sociales, ce n'est pas dans la perspective de défendre la concrétude des rapports sociaux prémodernes. Une telle nostalgie est absente de la pensée de Marx ; seulement, comme le matériau de sa réflexion est l'histoire qui s'inscrit elle-même dans le passage du temps, il est difficile de vouloir marquer les ruptures, même si elles s'inscrivent dans la continuité, sans faire référence à un avant et un après. À l'intérieur de son œuvre, Marx indique à plusieurs reprises que sa critique du capitalisme ne signifie rien d'autre qu'il doit être dépassé comme la société médiévale a été dépassée par la société bourgeoise. Sa critique s'adresse à l'avenir, non au passé.

c'est sous cette forme qu'est déterminée l'expérience de l'objet faite par tout sujet.

Sous cet angle, le concept de forme-marchandise comporte un second volet : il n'est pas seulement un concept éclairant la relation à l'objet au sein de la société capitaliste et donc, d'une certaine manière, sa relation à la vérité, il est aussi un concept qui illumine la détermination historique d'un tel rapport à l'objet et, du même coup, ses limites. C'est depuis cette compréhension de la forme-marchandise qu'une telle figure sociale est mobilisée à l'intérieur de la réflexion épistémologique sur la relation sujet/objet. Et c'est sur ce point que l'étude des formes sociales revêt une importance pour Adorno : la philosophie resterait encore prisonnière de son sommeil dogmatique si elle persistait à croire que l'expérience qu'un sujet peut faire du monde n'est pas produite historiquement ou encore si elle pense pouvoir faire l'économie de l'exposition des formes sociales qui ont toujours conditionné le rapport à la connaissance en déterminant tant le contexte d'apparition de l'objet qu'en façonnant la manière avec laquelle le sujet peut en faire l'expérience⁴¹.

⁴¹ Voir à ce sujet l'excellent article d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss sur les formes de classifications primitives où est présentée l'idée que les catégories classificatoires et logiques de la conscience sont dérivées de l'organisation sociale. Le point défendu par Durkheim et Mauss est que la conscience ne saurait en aucun cas être réduite à une matrice commune et partagée par toute l'humanité ; la conscience est toujours le résultat d'un positionnement concret et particulier exprimant l'individuation au sein de pratiques sociales préexistantes : « Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts. » Émile Durkheim & Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, vol. VI (1903), 2002, Récupéré le 14 avril 2013 de <http://goo.gl/Kq1GN>, p. 43.

Ce sommeil dogmatique est celui perpétué par les théories proposant que la vérité possède un fondement stable qui serait indépendant de la réalité historique dont la philosophie a, selon Adorno, pour tâche de rendre compte. Comme nous l'avons vu avec Hegel, c'est contre tout fondationnalisme que s'insurge la théorie dialectique de la co-constitution. Chez Adorno, cette théorie ne revendique aucun point de départ fixe : ni la chose (*Ding*), ni le sujet ou la conscience, ni le concept ne peuvent prétendre à la primauté. Lorsqu'il plaide, dans *Dialectique négative*, pour un primat de l'objet⁴² (*Vorrang des Objekts*), il faut entendre par là un primat (au sens de prépondérance) accordé à ce qui est toujours déjà médiatisé. Plus précisément, ce qui a priorité est la *fausse* médiation se soldant en une contradiction objective comme celle, par exemple, de la valeur d'échange qui, une fois complètement déployée, fait de l'homme l'objet de l'économie. Le primat de l'objet donne la prépondérance à la contradiction objective, à l'objet qui pèse, à la forme-marchandise. En ce sens, le primat de l'objet est un point de départ qui ne se présente pas comme fondement, car son but est de dissoudre la contradiction sans pour autant prétendre remplacer la fausse médiation effective par une « vraie » médiation objective qui serait l'ultime vérité à partir de laquelle pourrait être reconstruite la totalité.

Pour Adorno, « la démarche n'est pas fondée mais est justifiée⁴³. » C'est en vertu de ce déplacement de fondation à justification qu'il est possible de comprendre comment le concept de forme-marchandise peut faire disparaître

⁴² Theodor W. Adorno. *Dialectique négative*, Paris, 2003a, Payot & Rivages, p. 224-227.

⁴³ Ibid. p. 8.

le problème de la chose-en-soi. Le concept de forme-marchandise ne s'appuie pas sur un fondement ultime : ce dont il rend compte est une situation historiquement réalisée résultant du processus de la co-constitution. Cependant, le concept de forme-marchandise incarne tout de même le rôle d'un socle stable, car il évoque une justification ultime : elle nomme la relation historiquement déterminée à partir de laquelle toute expérience est médiatisée⁴⁴. Qui plus est, la construction théorique de la forme-marchandise évoque une situation réellement contradictoire qui exige une résolution. À ce titre, la différence entre une philosophie fondationnaliste et une interprétation justifiée réside dans le fait que cette dernière soit capable à la fois de rendre compte de la situation effective (la valeur d'échange comme fausse fondation), de ses limites objectives (la réification des rapports sociaux) et l'exigence de sa transformation (rupture avec les modèles fondationnalistes).

Pour Adorno, le concept de la forme-marchandise, qui nous sert ici de modèle, est capable de rendre compte du faux fondationnalisme à l'œuvre au sein de la société capitaliste. Celui-ci se présente dans la valeur d'échange qui est le critère de vérité effectif : le prix est le critère de la valeur, c'est-à-dire de la vérité de la marchandise. La société capitaliste fixe la vérité de ses objets à travers la marque du prix qui est conçu, selon ses propres critères, comme un corrélat naturel des marchandises. Les nombreuses railleries de Marx à propos du contenu métaphysique des explications de la fixation du prix par les économistes politiques n'ont d'autre sens que de dénoncer leur recours à un

⁴⁴ "There is nothing between heaven and earth – or rather on earth – which is not mediated by society". (Theodor W. Adorno. *Introduction to sociology*, Cambridge, UK, 2000, Polity Press, p. 64-65.)

arrière monde afin d'expliquer les mécanismes par lesquels la marchandise acquiert sa valeur d'échange. Le prix incarne, dans la société capitaliste, le fondement de la vérité et semble trouver sa source dans un arrière monde qui agit au-dessus de la tête des hommes.

Cependant, le concept de forme-marchandise n'accomplit pas seulement la tâche d'exprimer que dans la société actuelle la vérité est dérobée à l'expérience humaine, ce concept va plus loin : il exprime que cette situation est un résultat historique et qu'il ne doit pas nécessairement en être ainsi. Le concept de la forme-marchandise est un concept critique qui rend possible l'interprétation de la réalité effective — celle dans laquelle la vérité est conçue comme ayant un fondement —, mais qui exprime également le besoin de dépasser cette forme — besoin de corriger à la fois la théorie et la pratique. Tant l'organisation sociale capitaliste qui reproduit la forme-marchandise que les conceptions fondationnalistes doivent être sursumées et le concept de forme-marchandise joue ici le rôle d'une clef qui ouvrirait d'un coup ces deux portes, qui sont une pour la dialectique.

*

Dans « L'actualité de la philosophie », Adorno affirme justement que le but de son projet, qu'il nomme *philosophie interprétative*, est de « construire des clefs devant lesquelles s'ouvre subitement la réalité⁴⁵ ». L'interprétation n'a pas

⁴⁵ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 23.

pour but de découvrir le sens d'une énigme ou le sens derrière une énigme⁴⁶; une telle philosophie ne serait pas réellement impliquée dans la matière même de son travail et ne ferait que prétendre travailler depuis un point d'Archimède qui est étranger aux prétentions de la conception de la vérité avancée par Adorno. L'interprétation est présentée plutôt comme ce qui abolit l'énigme : « la réponse forme avec l'énigme une rigoureuse antithèse; elle a besoin d'être construite à partir des éléments de l'énigme et détruit l'énigme⁴⁷ ». À ce titre, Adorno met en œuvre un travail philosophique qui entretient un contact constant avec la réalité; ce qui pourrait apparaître comme un simple jeu de l'esprit — la réponse qui abolit l'énigme — est conçu avec « sérieux » par la philosophie matérialiste de laquelle se revendique sa pensée.

“Sérieux” signifie que la décision ne reste pas dans l'espace fermé de la connaissance, mais que c'est la praxis qui la délivre. [...] Ce n'est certes pas dans le concept qu'est abolie la réalité; mais dans la construction de la figure du réel suit à coup sûr promptement l'exigence de sa transformation réelle⁴⁸.

Ainsi, la construction de modèles théoriques ne vise pas à la création de savoirs disponibles à une thésaurisation improductive, mais bien à ouvrir une porte de sortie dont la clef, pour reprendre les termes d'Adorno, est construite depuis les éléments et les faits constitutifs de cette réalité sans pour autant s'en tenir à n'en faire qu'un catalogue purement descriptif des *faits* peuplant la

⁴⁶ La question de l'énigme sera détaillée dans le cadre du troisième chapitre.

⁴⁷ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 21.

⁴⁸ Ibid.

« L'abolition de l'énigme » mérite d'être nuancée. Ce qui est aboli du moment où nous possédons les concepts adéquats c'est le caractère énigmatique de la réalité, non pas la réalité de laquelle surgit l'énigme. Bien que la résolution de l'énigme réitère « l'exigence de [la] transformation réelle » de la société, cette exigence n'est pas à comprendre comme une nécessité stricte. L'exigence et la nécessité ont ici une « valeur » faible. Voir à ce sujet : Herbert Marcuse. *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, 1968, Minuit, p. 361-371.

réalité. À travers l'interprétation et la construction de modèles conceptuels, qui s'opposent à la classification, la philosophie peut dégager un espace d'oscillation entre ce qui est et ce qui pourrait être autrement : « L'analyse de la situation ne s'épuise pas dans l'adaptation à celle-ci. En faisant réflexion sur elle, elle met en évidence des moments qui peuvent aller au-delà des contraintes de la situation⁴⁹. » Cet espace, qui trouve sa source dans le hiatus, dans l'ouverture, entre réel et pensée, est l'espace d'autonomie qui appartient à la philosophie. La relative autonomie du concept par rapport au réel est ce qui permet à la philosophie — contrairement aux autres disciplines — de se mettre dans un rapport critique par rapport à la réalité⁵⁰.

Relativement à cette exigence, Adorno adresse un reproche en deux volets : « Le vieil idéalisme choisit [ses clefs] trop grandes; du coup, elles n'entrèrent pas du tout dans le trou de la serrure. Le sociologisme philosophique pur les choisit trop petites; certes la clef entre, mais la porte ne s'ouvre pas⁵¹. » Trop nominaliste, la sociologie empirique l'est, selon Adorno, par sa fixation sur les faits positivement donnés oubliant ainsi l'importance capitale du rôle fondateur de la médiation tant du point de vue de la chose que du concept de fait qui est censé correspondre à son équivalent en pensée. L'absence de réflexion sur les médiations constitutives de la réalité se double d'une absence de réflexion sur la reconfiguration possible de ces médiations; la réalité qui apparaît comme un simple donné finit par apparaître comme un

⁴⁹ Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003f, p. 325.

⁵⁰ Le troisième chapitre abordera plus en détail cette question.

⁵¹ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 23-24.

invariant; elle devient naturalisée. Le modèle sociologique désiré par Adorno devrait donc être en mesure de construire des clefs de la juste taille, ce qui revient à dire que sa tâche principale est de produire des concepts depuis les déterminations empiriques de la réalité sans pourtant considérer cette tâche comme l'expression ultime d'une vérité figée : les figures sociales doivent faire réfléchir les divers éléments qui la compose de manière à ce que la lumière qu'elles produisent soit apte à percer de l'autre côté de la porte, c'est-à-dire apte à proposer qu'une autre configuration de la réalité ne soit pas seulement possible, mais qu'elle soit également souhaitable. Pour Adorno, la construction de la forme-marchandise, qui correspond à ce type de modèle, est un moment dans la compréhension de la forme que prend la réalité dont la construction théorique demande le concept de société.

« Le voile social et la philosophie politique datent de la même époque¹. »

« Le monde noué objectivement en totalité ne libère pas la conscience². »

« C'est vers le système que se dirige le monde administré. Le système est l'objectivité et non le sujet positif³. »

2. Société

Nulle part ailleurs que dans les tentatives de construire le concept de société n'est-il possible de voir les difficultés philosophiques auxquelles fait face Adorno dans sa volonté de penser le vrai et le juste à la fois⁴. En regard à la théorie de la co-constitution exposée précédemment, la tâche à laquelle s'expose la construction d'un concept dialectique de la société s'avère parsemée d'embûches. La raison en est qu'un tel concept de la société ne peut s'en tenir à n'être que la description de ce qui est effectif; car le déploiement de ce concept fait état d'une contradiction au sein de la réalité entre l'en-soi et le pour-soi de la société actuelle — entre ce qu'elle est et son essence proclamée.

Cette contradiction, pour l'introduire, est celle entre la vérité des valeurs que prétend défendre la société actuelle — par exemple : liberté, égalité, autonomie — et l'absence de leur réalisation concrète. Cette contradiction, qui se loge au cœur de la société, n'est pas que logique, elle marque du sceau de la douleur toute existence au sein d'une totalité qui va à l'encontre de l'intérêt de ses membres forcés et de son intérêt propre. Pour Adorno, une telle

¹ Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 38.

² Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 28.

³ Ibid. p. 32.

⁴ Theodor W. Adorno, *Lectures on negative dialectics*, p. 53.

contradiction est si centrale au concept de société qu'elle rend presque impossible une exposition linéaire de son concept : « l'objet visé par le terme "société" n'est pas en lui-même rationnellement continu⁵ ». L'existence d'une totalité qui est vraie par son effectivité, mais fautive par son irrationalité, est le signe d'un besoin de la pensée qui doit prendre sur elle cette contradiction et non pas l'éliminer comme une irréductible insuffisance de la science devant les objets sociaux :

Si des contradictions logiques apparaissent cependant dans les propositions des sciences sociales, celle-ci, par exemple, pas nécessairement insignifiante, que le même système social déchaîne et enchaîne les forces productives, l'analyse théorique peut ramener ce genre d'incohérence logique à des moments structuraux de la société et ne doit pas les balayer comme de simples déficiences de la pensée scientifique, étant donné qu'elles ne pourraient être de toute façon éliminées que par une transformation de la réalité⁶.

À cet égard, la simple description de la réalité sociale ne saurait être l'expression de sa propre vérité, car même la description la plus exacte de ce qui est passerait à côté des contradictions qui sont, d'un point de vue dialectique, constitutives de cette même réalité. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de se doter d'un « contexte conceptuel qui vise à saisir la totalité du social⁷ » qui permet d'éclaircir les médiations qui rendent concrets les éléments individuels. Une telle démarche est toujours, en un certain sens, évaluative : la réalité sociale demande un apport théorique à partir duquel elle peut être *interprétée*, c'est-à-dire mesurée à l'aune de sa contradiction immanente. Pour Adorno, comme le rappelle à juste titre Axel Honneth dans la préface au

⁵ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 24.

⁶ Theodor W. Adorno. « Introduction », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, et al. *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979a, p. 25.

⁷ Axel Honneth. « Préface », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 15.

recueil *Société : Intégration, Désintégration*, « “c’est seulement au sein d’une théorie vraie qu’on peut décider ce qui est un fait empirique vrai et ce qui est un fait empirique faux” ». Ce que doit exprimer une théorie vraie c’est non seulement l’effectivité de la contradiction, mais aussi l’expression théorique du besoin de la transformation pratique : sous cet angle, le besoin théorique et le besoin normatif sont tenus ensemble par la même nécessité : celle de se réaliser.

Cet apport théorique nécessaire à l’élaboration d’une étude *interprétative* de la société est le *concept de société* référant, non à un objet, mais à une « catégorie de médiation »⁹. Par là, Adorno entend proposer un concept de société qui est apte à rendre compte du processus réel de la co-constitution tel qu’il s’incarne dans la réalité :

Pas plus que la médiation par la société n’existe sans ce qui est médiatisé, sans les éléments que sont les hommes, les institutions et situations singulières, pas plus ces éléments ne peuvent-ils exister sans la médiation. Là où les détails sont pris, du fait de leur immédiateté tangible, comme ce qu’il y a de plus réel, ils sont en même temps source d’aveuglement¹⁰.

L’objectif du concept de société est, sous cet angle, de rendre explicite les médiations qui rendent concrets les faits individuels. Ces médiations et leurs résultats forment, pour Adorno, une totalité stable nommée société. Or, cette totalité qu’est la société n’exprime pas simplement l’existence de la médiation comme un serpent qui se mordrait la queue. À l’objection formulée par Hans

⁸ Ibid. (Honneth cite ici Adorno en mentionnant vaguement la source : « une discussion avec Horkheimer » de 1939. Il s’agit sans doute du « Diskussionsprotokolle » qui se trouve dans le 12^e tome des œuvres complètes de Max Horkheimer : Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Frankfurt am Main, 1985, Fischer Taschenbuch Verlag, p. 436-541.)

⁹ Theodor W. Adorno, *Introduction to sociology*, p. 103.

¹⁰ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 25.

Albert, dans une note du texte « Le mythe de la raison totale », selon laquelle « il se peut bien que rien d'autre ne se cache là-dedans [le concept de totalité] que l'idée que d'une manière ou d'une autre toute chose est liée à tout le reste¹¹ », Adorno réplique que le concept de totalité sociale ne relève pas d'une observation aussi futile ou, encore, d'une mauvaise abstraction¹².

La réponse que je donnerais est que la société, la société "sociétisée" (*die vergesellschaftete Gesellschaft*), n'est pas simplement une interrelation fonctionnelle entre des individus socialisés du genre de celle visée par Albert, mais qu'elle est déterminée par l'échange qui agit comme sa condition préalable fondamentale. Ce qui fait vraiment de la société une entité sociale, ce qui la constitue à la fois conceptuellement et en réalité, c'est la relation d'échange, qui lie ensemble pratiquement tous les individus participant à ce genre de société¹³.

La fausse totalité que forme la société n'est donc pas une forme vide; elle est, au contraire, le prisme à travers lequel les médiations et les phénomènes singuliers prennent leur sens et sont déterminés. Ce prisme, qui est le point nodal à partir duquel la société se produit et se reproduit dans une plus ou moins grande stabilité, est la réalisation effective du principe de l'échange. Selon Adorno, c'est à partir de ce point que le concept de société doit être déployé¹⁴.

*

¹¹ Hans Albert. « Le mythe de la raison totale », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, *et al.* *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, p. 257.

¹² Theodor W. Adorno, *Introduction to sociology*, p. 30-31.

¹³ "The reply I would give is that society, in its 'socialized' form, is not merely a functional interrelationship between the socialized people of the kind referred to by Albert, but is determined as its fundamental precondition, by exchange. What really makes society a social entity, what constitutes it both conceptually and in reality, is the relationship of exchange, which binds together virtually all the people participating in this kind of society." (ibid. p. 31.) (Traduction libre)

¹⁴ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 28.

Déploiement

L'expression « déployer le concept » cache un geste épistémologique qui gagne à être explicité. Relativement à la critique, généralement issue des courants positivistes de la sociologie, selon laquelle le concept de société serait un *flatus vocis* qui se déroberait à toute définition, Adorno affirme que le concept de société n'en est pas un qui se définit, mais qui se *déploie*. Il résume l'objection et sa réponse en ces termes :

Récemment on a pu entendre l'objection selon laquelle il ne serait pas scientifique de s'accrocher à des concepts comme celui de société, sous prétexte qu'il ne serait possible de juger que de la vérité ou de la fausseté des propositions, et non celles des concepts. L'objection confond un concept emphatique [*emphatischen Begriff*] comme celui de société avec un concept définitoire ordinaire. Il faut le déployer [*entfalten*] et non, par amour d'une propreté illusoire, le figer arbitrairement par un choix terminologique¹⁵.

Pour Adorno, la volonté de ne s'en tenir qu'à des jugements sur les propositions est la marque d'une pensée qui, à tout le moins, escamote la théorie dialectique de la co-constitution en maintenant comme séparée l'expression logique et la vie propre de l'objet. Si Adorno s'accorde avec la critique lorsqu'elle souligne l'impossibilité de fournir une définition satisfaisante de la société, il n'accepte pas pour autant l'exhortation positiviste que le concept de société serait à exclure de la pratique théorique. Au contraire, c'est au regard de ce qu'est la société elle-même qu'il nous est possible de déterminer en quoi elle se dérobe à la définition et comment d'autres modes de présentation conceptuelle lui seraient mieux appropriés. Pour Adorno, c'est toujours l'objet qui doit guider la pensée, jamais la méthode autarcique¹⁶; c'est

¹⁵ Ibid. p. 25. (Traduction modifiée)

¹⁶ Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 161.

ce qu'il souligne lorsqu'à quelques reprises¹⁷ il cite cette idée, puisée dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, affirmant que « tous les concepts dans lesquels se résume sémiotiquement un processus tout entier se dérobent à la définition; n'est définissable ce qui n'a pas d'histoire¹⁸ ». C'est justement parce que le contenu du concept de société est essentiellement un contenu historique et que « la société est essentiellement processus¹⁹ » que le mode adéquat de sa présentation conceptuelle doit respecter cette particularité en ne la soumettant pas arbitrairement à la méthode de la définition comme si la méthode avait raison sur le contenu avant tout contact avec le contenu.

Pour Adorno, le déploiement du concept désigne un mode d'appropriation conceptuelle qui privilégie la présentation successive du concept à l'intérieur de contextes différents, plutôt que de le définir une fois pour toutes. Dans « L'essai comme forme », Adorno présente une éclairante analogie qui permet de distinguer le déploiement de la définition :

Ce qui pourrait le mieux se comparer avec la manière dont l'essai s'approprie les concepts, c'est le comportement de quelqu'un qui se trouverait en pays étranger, obligé de parler la langue de ce pays, au lieu de se débrouiller pour la reconstituer de manière scolaire à partir d'éléments. Il va lire sans dictionnaire. Quand il aura vu trente fois le même mot, dans un contexte à chaque fois différent, il se sera mieux assuré de son sens que s'il l'avait vérifié dans la liste de ses différentes significations, qui en général sont trop étroites en regard des variations dues au contexte, et trop vagues en regard des nuances singulières que le contexte fonde dans chaque cas particulier²⁰.

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Introduction to sociology*, p. 29 ; Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 23 ; Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 37.

¹⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche. *Généalogie de la morale*, Paris, 1996, GF-Flammarion, p. 92.

¹⁹ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 23.

²⁰ Theodor W. Adorno. « L'essai comme forme », dans Theodor W. Adorno. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 17.

Le concept du déploiement exprime qu'un concept est mieux exposé à l'intérieur du contexte dans lequel il prend signification et qu'il enrichit de sa propre présence. Contrairement à la forme classique de la définition qui tente d'exprimer le contenu d'un concept en limitant les apports contextuels et contingents qui viennent nourrir, pour ainsi dire, l'objet auquel réfère le concept, le déploiement est l'interprétation de ces contextes dans lesquels vivent à la fois l'objet et le concept. Par l'attachement aux contextes et aux contingences, le déploiement du concept vise à rendre compte de l'étendue réelle de ce dernier ; étendue qui peut toujours être agrandie par de nouvelles énonciations contextuelles. Le déploiement n'est pas l'accomplissement, la réalisation complète du concept. Au contraire, le déploiement se distingue de la définition par l'absence de toute prétention à l'exhaustivité ; en cela, il est, pour Adorno, plus près de l'exhaustivité que ne l'est la définition.

Ce déploiement du concept de société est omniprésent dans l'œuvre d'Adorno et une étude attentive des occurrences de ce concept et de ses différents contextes d'apparition rendrait compte le plus précisément de la constellation d'éléments et de significations qui gravitent autour d'un tel concept. Dans le cadre de notre étude, ce déploiement se limitera à présenter quelques facettes du concept de société qui doivent être maintenues ensemble, mais qui s'exposent plus clairement de manière successive en permettant qu'un regard emphatique vienne grossir les traits particuliers à chacune de ces facettes.

*

À titre de première approche et pour nous situer par rapport au chapitre précédent, la société est l'incarnation concrète du processus de la co-constitution. En prenant un pas de recul sur le cas singulier de la co-constitution du concept et de l'objet, il nous est possible d'envisager de traiter les choses dans une perspective plus générale : l'ensemble des vérités constituées forme un tout relativement cohérent – et toujours potentiellement mobile – qui se trouve incarné historiquement au sein de la totalité sociale qui est reproduite à partir des pratiques découlant du rapport aux objets issu de la co-constitution. Cette première caractérisation du concept de société est valable de tout temps parce qu'elle exprime le concept d'une manière strictement formelle. Or, du moment où un contenu est attribué à cette forme, le concept de société se particularise dans une entité historiquement définie, comme nous l'avons vu à travers la distinction entre l'utilité et l'échange.

D'un point de vue philosophique, la dialectique inhérente au processus social peut être exposée à travers la distinction hégélienne de l'en-soi et du pour-soi. Comme nous l'avons présentée dans le cadre du premier chapitre, la théorie dialectique de la conscience fait une distinction entre l'objet et le savoir qu'a la conscience de cet objet. Cette distinction a été présentée comme l'élément qui permettait à la conscience de prendre conscience de son erreur. Dans le cadre de la théorie hégélienne, la vérité est exprimée lorsque l'objet et le savoir de cet objet sont identiques à l'intérieur du processus de leur comparaison, c'est-à-dire : ce que l'objet est en-soi est identique à ce que l'objet est pour-soi (pour la conscience elle-même). L'erreur ou la contradiction est donc, de manière formelle, la présence d'une non-correspondance entre l'en-

soi et le pour-soi qui ne sont cependant pas dotés d'une réalité ontologique indépendante : en-soi et pour-soi sont toujours constitués par la conscience pensante. Cette codétermination, par la conscience, de l'en-soi et du pour-soi est exprimée par leur mutuelle transformation lors de l'établissement de leur identité. Comme nous l'avons déjà vu dans un passage cité précédemment, c'est à la fois le savoir et l'objet qui changent lors du rétablissement de la vérité qui n'est en fait que la correction de l'erreur²¹. À ce titre, le « et » dans l'en-et-pour-soi, expression hégélienne qui exprime la réunion du savoir et de l'objet, n'est pas un « et » conjonctif, il n'exprime pas la juxtaposition immédiate de la conscience et de la réalité. Le « et » est ici la marque de la transformation issue du patient séjour de la conscience auprès de la chose. Contrairement à ce que la conjonction pourrait laisser transparaître, le « et » transformatif n'est pas la marque de la solidité de l'identité, mais bien la marque de la fragilité du vrai : la transformation dont il témoigne ne possède aucune assurance de ne jamais devenir, à son tour, désuète.

Lorsque Adorno affirme que la société est contradictoire, il exprime l'existence d'une contradiction entre l'en-soi et le pour-soi de celle-ci. Or, cette contradiction est maintenue au sein de la totalité sociale d'une telle manière qu'elle ne s'exprime plus comme contradiction; ce qui a pour conséquence qu'au sein de la société qui prétend être en-et-pour-soi se trouve la trace de sa fausseté. C'est justement parce que la vérité exprimée par l'en-et-pour-soi est

²¹ « Si les deux choses [le concept et l'objet] dans cette comparaison ne se correspondent pas l'une à l'autre, la conscience semble devoir changer son savoir pour l'adapter à l'objet lui-même qui change pour elle : car le savoir déjà existant était essentiellement un savoir de l'objet; avec le savoir l'objet aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 125.)

fragile, alors qu'on attribue à la société une solidité inaliénable, comme l'indique le concept de seconde nature, que la prétention de la société d'être conforme à son concept peut se retourner non seulement en fausseté, mais en idéologie, c'est-à-dire que la volonté de maintenir en vie une pseudo-vérité contre l'intérêt de la vérité elle-même au profit d'une situation déterminée dans laquelle certains tirent un avantage de cette pseudo-vérité. Exposer le contenu d'une telle contradiction et de son maintien idéologique est présenté par Adorno comme le moment central d'une étude philosophique de la société²².

*

Pour-soi

La conception que la société se fait d'elle-même n'est pas à trouver dans les résultats de la sociologie, mais bien dans le concept philosophico-politique que la classe bourgeoise s'est donnée à elle-même afin de mettre en évidence les valeurs qu'elle défendait à son apogée. Ce que ce concept exprimait à l'époque révolutionnaire n'était pas de l'ordre de ce qui était effectif, mais bien de ce qui devait, selon elle, être réalisé à titre de projet. Adorno présente ce concept de la manière suivante :

Le concept de société, spécifiquement bourgeois et antiféodal, implique l'idée d'une association de sujets libres et autonomes en vue d'une vie meilleure et implique par conséquent la critique des conditions sociales naturelles. [...] Même si [les théories du contrat social] sont historiquement fausses, elles rappellent avec insistance à la société le concept d'une unité

²² Theodor W. Adorno. « Introduction », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, *et al. De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979a, p. 17.

d'individus dont le consentement postule finalement leur raison, leur liberté et leur égalité²³.

Les valeurs — telles rationalité, liberté, égalité —, qui sont au cœur du projet moderne, ont été largement adoptées par le libéralisme politique et économique incarné par la classe bourgeoise qui, au tournant du XIXe siècle, est devenue la classe dominante tant au niveau économique que politique en France, aux États-Unis d'Amérique, en Angleterre, etc.

D'un point de vue sociologique formel, la réalisation de ce projet sociétal par la classe bourgeoise a été rendue possible par l'institutionnalisation des catégories juridico-sociales de la *personne*, de la *propriété* et du *contrat* qui puisent leur contenu à partir d'une appropriation négative et critique des institutions féodales²⁴. Afin de bien comprendre le concept bourgeois de la société, il est nécessaire de caractériser le contenu de ces institutions pour souligner la charge normative qui gît en son cœur.

L'institution juridique de la *personne* désigne le statut de tout individu au sein de la société de droit moderne; la personne est caractérisée principalement par son autonomie et sa responsabilité. La catégorie de personne en tant que forme juridique stipule qu'un individu naît libre et est propriétaire de lui-même. L'expression de cette propriété se fait par la mise en acte de sa volonté. Conceptuellement, la personne est inaliénable à elle-même. L'institution de la personne est la négation de la catégorie féodale du *statut* qui

²³ Ibid. p. 26.

²⁴ Éric Pineault. « Les institutions modernes et la genèse du capitalisme », Communication présentée dans le cadre *du cours de sociologie économique*, Université du Québec à Montréal, 1er décembre 2009.

imposait une fonction sociale déterminée héréditairement sur laquelle un individu n'avait pas de prise. La catégorie de personne vise donc à libérer l'individu en lui attribuant un statut social neutre à partir duquel il pourra se réaliser selon sa propre volonté²⁵.

L'institution de la *propriété* exprime, en son concept, le lien à travers lequel les *personnes* se rapportent aux choses dans un contexte social. La propriété moderne est la négation déterminée de la possession médiévale. Cette dernière était construite à partir de la communauté pour y retourner en créant des liens d'interdépendance²⁶. Par exemple : le moulin communal utilisé par les serfs était la possession du seigneur qui ne pouvait aliéner son utilisation communale et qui avait la responsabilité de son bon fonctionnement en vertu du tribut qui lui était versé. La possession du moulin par le seigneur en vue de son utilisation par les serfs est le signe de l'interdépendance qui prévalait dans le droit coutumier. À l'inverse, la propriété moderne s'institue par le droit de nier l'accès à autrui; c'est cette caractéristique qui est décriée par Thomas More lorsqu'il critique le mouvement des *enclosures* ou encore par Karl Marx dans son article « La loi sur les vols de bois » paru dans la *Gazette rhénane* en 1842. Cette capacité de nier l'accès à autrui est la conséquence de la réintroduction du principe de l'*usus* et d'*abusus* dans le droit de propriété qui garantit au propriétaire la détermination totale de sa volonté sur les choses qui sont les siennes. La contrainte sociale qui prédominait dans le droit coutumier est levée au profit de la libération de l'individu qui peut de ce fait aliéner un

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

objet à la société de laquelle il est le produit en allant jusqu'à le détruire. Par exemple, la destruction des marchandises lors des crises économiques dans le but de pallier la surproduction générant une dévaluation de la valeur d'échange.

Le *contrat* quant à lui est la représentation institutionnelle de la relation à autrui dans la société civile moderne, il se présente sous la forme d'une obligation volontairement et réciproquement consentie²⁷. Le contrat présuppose donc l'institution de la *personne*. L'institution du contrat succède aux rapports sociaux traditionnels qui déterminaient à l'avance, pour toutes relations particulières, les obligations des partis en présence qui n'étaient pas l'objet de négociations et qui se soldaient la plupart du temps en faveur de celui auquel revenait la plus grande puissance sociale en vertu de son *statut* héréditaire²⁸.

Dans la conception bourgeoise de la société, le « lieu » concret où toutes ces institutions se croisent et se codéterminent est celui du marché, conçu comme l'espace intermédiaire entre le domaine privé de la famille et le domaine de la *res publica*. Le marché, ou encore la société civile, est compris comme le lieu de l'échange, de la transaction et de la contractualisation dans lequel des personnes formellement égales et libres se rencontrent et interagissent dans le but de réaliser rationnellement leurs fins ou leurs intérêts, c'est-à-dire par le commerce, la délibération, etc. L'idée clef derrière un tel concept de société est la suivante : une société est réellement libre et prospère

²⁷ Ibid.

²⁸ La seule institution sociale qui gênait parfois l'aristocratie était celle de la tradition elle-même qui était invoquée pour maintenir le statu quo. L'aristocratie ne pouvait nier le pouvoir de la tradition dans laquelle elle puisait une grande part de sa propre légitimité sociale.

lorsque les individus sont libres de réaliser leurs intérêts propres. L'exemple connu d'Adam Smith, celui du boucher égoïste pour qui il est dans son intérêt d'offrir un produit de bonne qualité afin de réaliser son intérêt propre est la matrice du concept bourgeois de société : la mise en commun de tous les intérêts particuliers génère une harmonie sociale dans laquelle chacun trouve son compte.

*

En-soi

La réalité, cependant, est toute autre. De projet d'émancipation sociale, le concept bourgeois de la société qui s'est réalisé historiquement à partir de ces catégories juridico-sociales formelles s'est à son tour cristallisé : la charge normative critique contre les institutions féodales qui était une critique d'un ordre divin s'est effacée au profit d'une naturalisation des catégories et institutions modernes. Ce qui est *θέσει* (posé, institué) est devenu *φύσει* (ce qui relève de la nature), du moins selon les apparences maintenues par la classe dirigeante et ses défenseurs. Aujourd'hui, défendre publiquement une critique de la propriété privée ou encore de la catégorie de la personne revient à s'exposer à des regards improbateurs qui voient dans un tel discours une *ὕβρις* (arrogance et violence démesurées) totalitaire allant contre l'ordre *naturel* des choses. Or, pour Adorno, « le durcissement de la société bourgeoise en quelque chose de naturel et d'impénétrable est sa régression immanente²⁹ »,

²⁹ Theodor W. Adorno. « Introduction », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, *et al.* *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979a, p. 26.

parce que dans ce passage se joue un ὕστερον πρότερον (ce qui est second est premier) à l'intérieur duquel est protégé de la critique, parce que sous le couvert d'un en-soi naturel et immuable, ce qui est en fait un résultat historique.

Ce durcissement de la société bourgeoise peut être expliqué à travers la propre histoire de sa réalisation et des contestations qu'elle a entraînées. De la Terreur à la commune de Paris en passant par la restauration, ou encore de la guerre civile américaine aux guerres impérialistes se déroulant dans ce que jadis l'on pouvait encore nommer les « espaces non capitalistes », l'histoire de la réalisation du projet bourgeois est, sans euphémismes, une histoire turbulente. De ce point de vue, l'inflexibilité de ses institutions est à comprendre comme le réflexe de son autoconservation. Or, dans cette crispation de survie se joue sa propre négation : le maintien en vie des institutions et des principes formels au détriment de l'émancipation des hommes singuliers est la perpétuation de la domination arbitraire du tout sur les parties qui était, à juste titre, contestée par la classe bourgeoise naissante.

Il nous suffit déjà de l'exposition de cette première contradiction pour affirmer l'existence d'un écart entre le concept bourgeois de la société et son existence effective. Cette fêlure ne peut cependant pas être comblée par une simple critique normative qui viendrait proposer la marche à suivre afin de sortir de la contradiction. Comme l'affirme Hegel, la critique normative peut toujours être soupçonnée d'être l'expression d'une vérité dont l'horizon est rendu étroit par les œillères de l'intérêt particulier et qui est fixée par le critère

de ce que les choses devraient être et non pas ce qu'elles sont³⁰. Selon cette critique, le devoir-être, c'est-à-dire l'injonction prescriptive, est le résultat contingent d'un jugement subjectif qui a le défaut de ne se déterminer que par rapport à l'idée et non par rapport au contenu objectif. La prescription est jugée par Hegel comme un jugement unilatéral qui n'affecte que « le côté extérieur superficiel³¹ » de son objet. Sans aller jusqu'au bout de la critique du prescriptif lequel est banni de la philosophie pour Hegel³², il faut reconnaître le danger de vouloir nier unilatéralement un pour-soi dans le but de le remplacer immédiatement par un autre sans d'abord expliciter la négation déterminée de l'erreur, c'est-à-dire sans mettre à jour avec précision et précaution ce qui dans l'objet lui-même vient nier le pour-soi. Le rôle central que joue la négation déterminée peut se présenter de la manière suivante :

Le nerf de la dialectique en tant que méthode est la négation déterminée. Elle se fonde sur l'expérience de l'impuissance de la critique aussi longtemps que celle-ci se meut dans la généralité et vient en quelque sorte à bout de l'objet critiqué en le prenant de haut pour le subsumer sous un concept qui fonctionne comme son simple représentant. Seule est féconde la pensée critique qui libère la force emmagasinée dans son propre objet; féconde à la fois pour lui dans la mesure où elle le fait accéder à lui-même, et contre lui dans la mesure où elle l'avertit qu'il n'est pas encore lui-même³³.

La négation déterminée signifie qu'afin de pouvoir surpasser une contradiction, il faut d'abord plonger en son cœur et déterminer de manière adéquate son contenu. Seule une telle détermination permet de saisir l'erreur tant dans sa forme que dans son contenu. À ce titre, le premier pas nécessaire

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, Paris, 1970a, Gallimard, p. 105.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*, Paris, 1970b, J. Vrin, p. 170.

³² La philosophie « ignore ce qui se contente de *devoir être et n'est pas là* ». (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, p. 105.)

³³ Theodor W. Adorno. « Le contenu de l'expérience », dans Theodor W. Adorno. *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003b, p. 79-80.

afin de comprendre la fêlure dans le but de la supprimer (*aufheben*) est de comprendre ce qu'est la société en soi.

Tenter d'exprimer ce qu'est la société en soi c'est, dans un premier temps, devoir saisir le principe à partir duquel et à travers lequel la société se reproduit comme totalité. Pour Adorno, la recherche de « ce qui tient ensemble l'engrenage » („was das Getriebe zusammenhält“³⁴) de la société s'exprime, en son point de départ, à partir de considérations très générales :

Par "société" on vise une sorte d'agencement entre des hommes, dans lequel tout et tous dépendent de tous; dans lequel le Tout ne se maintient que par l'unité que forment les fonctions remplies par tous les membres; et dans lequel échoit par principe à tout un chacun une fonction de ce genre tandis que chaque individu singulier est en même temps déterminé dans une large mesure par son appartenance à la totalité de l'agencement. Le concept de société est donc un concept *fonctionnel*, qui désigne davantage les rapports existants entre ses éléments et les lois structurants ces rapports, que les éléments ou la simple description de leurs rapports en tant que tels³⁵.

Cette détermination fonctionnelle de la société n'est, pour Adorno, pleinement réalisée qu'à travers la société capitaliste moderne dans laquelle le processus de la sociétisation (*Vergesellschaftung*³⁶) s'est complètement développé. La

³⁴ Theodor W. Adorno. *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main, 1993, Suhrkamp, p. 94.
Theodor W. Adorno, *Introduction to sociology*, p. 54.

³⁵ Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 37-38.

³⁶ Le terme allemand *Vergesellschaftung* que nous rendons en français par sociétisation, suivant la traduction proposée dans *Société: Intégration, Désintégration*, mérite une présentation sommaire. Dans la sociologie wébérienne, le terme de *Vergesellschaftung* est lié avec celui de *Vergemeinschaftung* :

Nous appelons "communalisation" [*Vergemeinschaftung*] une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'*appartenir à une même communauté*.

Nous appelons "sociation" [*Vergesellschaftung*] une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde sur un *compromis* d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une *coordination* d'intérêts motivée de la même manière. En particulier, la sociation peut (mais non uniquement) se fonder typiquement sur une *entente* rationnelle par engagement mutuel. (Max Weber. *Économie et société*, Paris, 1995, Pocket, p. 78.) Weber donne l'échange comme exemple pur de la *Vergesellschaftung*, il est caractérisé comme « rigoureusement rationnel en finalité, sur la base d'un libre accord sur le marché ». En ce qui

sociétisation désigne « le processus par lequel un individu est intégré *directement* à la société³⁷ » et dont l'objectif est de le rendre conforme à la structure de la société; elle se produit principalement à travers la contrainte que subit tout élément individuel de devoir se soumettre au marché — et donc au processus de l'échange — afin de pouvoir exister socialement, c'est-à-dire afin de pouvoir exister tout simplement. À ce titre, la société ne se réalise conformément à son propre concept que si la capacité de la sociétisation à inclure tous les individus de manière intégrale est réussie. Selon Adorno, la société capitaliste avancée est la première incarnation totale de ce concept, car, suivant l'analyse marxiste, « tous doivent se soumettre à la loi de l'échange afin de ne pas périr³⁸ ». Ce qu'est la société en soi, au niveau de son principe, c'est le déploiement de la loi d'échange qui possède un caractère structurant pour tous les rapports individuels au sein du processus économique et par

concerne la *Vergemeinschaftung*, Weber avoue ne pas avoir rencontré de type pur, mais « la communauté familiale en constitue le type le plus commode ». (ibid. p. 79.)

Dans l'œuvre d'Adorno, le couple *Vergesellschaftung* — *Vergemeinschaftung* disparaît au profit du couple *Vergesellschaftung* — *Sozialisierung* (Socialisation). Dans ce choix doit pouvoir se lire un geste théorique que nous interprétons de la manière suivante : pour Adorno, la socialisation primaire de la communauté familiale ou rapprochée qui est exprimée dans la *Vergemeinschaftung* wébérienne n'existe plus. Le principe de l'échange, qui est le prisme à travers lequel se reproduit la société actuelle, a enserré en lui la famille et lui a fait perdre son autonomie. L'intégration triomphante est celle de la *Vergesellschaftung* qui est l'introduction directe de l'individu aux processus et aux structures idéologiques et économiques qui rendent possible la reproduction de la société. « La sociétisation brûle ainsi les étapes de la socialisation primaire ». La *Sozialisierung* rend compte d'un état de fait « qui n'est pas une activité de la société » ; « quelque chose est socialisé [lorsqu'il] est devenu socialement répandu ». La *Sozialisierung* n'est donc pas un processus d'intégration sociale. (Pierre Arnoux, Julia Christ *et al.* « Glossaire », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 385-386.)

Pour Adorno, l'intégration sociale est donc presque exclusivement du ressort de la sociétisation qui est comprise négativement : l'échange n'est ni cette catégorie rigoureusement rationnelle ni le produit d'un libre accord ; il est tout autre, c'est-à-dire le signe de la domination et de l'irrationalité de la totalité.

³⁷ Pierre Arnoux, Julia Christ *et al.* « Glossaire », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011, p. 386.

³⁸ Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 28-29.

extension du processus social. La société pleinement réalisée se caractérise essentiellement par la subsomption de toute activité humaine à l'intérieur du cadre de l'échange qui incarne la réalisation de l'identité absolue, l'incarnation de son principe de vérité. Son équation la plus simple est la suivante : n'est conforme socialement que ce qui se présente sous le jour de son caractère échangeable qui est la garantie de son intégration et, par extension, de son identité à la totalité sociale.

Cette identité n'est autre que la *contrainte sociale* posée comme *contrainte nécessaire* à la survie, sa première incarnation est l'imposition d'occuper une fonction en vue de la reproduction du cycle de l'échange. Or, l'échange complètement réalisé devient en lui-même l'alpha et l'oméga du processus social, ce qui a pour conséquence que les individus sont identifiés à leur fonction, relégués à n'être que fonction :

Ce qui est premier [dans la société capitaliste], c'est le profit. Il n'est pas jusqu'à l'humanité, classée dans la rubrique "clientèle" — le sujet des besoins —, qui ne soit, au-delà de ce que l'on peut naïvement imaginer, socialement préformée; non seulement par l'état d'évolution technique des forces productives, mais tout autant par les conditions économiques, si difficile soit-il de le vérifier empiriquement. Avant toute stratification sociale particulière, le caractère abstrait de la valeur d'échange fait déjà cause commune avec la domination de l'universel sur le particulier, de la société sur ceux qui, par contrainte, en sont ses membres. Le caractère abstrait de la valeur d'échange n'est pas socialement neutre, comme essaie de le faire croire la logique interne au procédé qui réduit tout à des unités, telle la durée moyenne du travail dans la société. Dans le fait de réduire les hommes à des agents et à des supports de l'échange des marchandises, se cache la domination des hommes sur les hommes³⁹.

L'imposition de rendre toute activité socialement utile à l'intérieur de la société contrôlée par l'échange n'est nulle autre que l'imposition du travail profitable, c'est-à-dire salarié, dans lequel, suivant les analyses bien connues du *Capital*,

³⁹ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 28.

l'individu est dépouillé de ses qualités propres pour devenir un appendice du capital et se retrouve aliéné du produit de son travail. Dépossédé de sa propre plus-value, le travailleur se trouve réduit à l'état de survie où la reproduction de sa vie propre coïncide plus ou moins avec la reproduction du capital. Cela était vrai du temps de Marx où l'indigence imposée au prolétariat était manifeste dans les conditions de vie abominables auxquelles ce dernier était contraint, mais reste vrai en principe aujourd'hui, malgré le confort non négligeable qu'a su gagner la classe des travailleurs dans les pays dits « développés ». Ceux-ci ne sont peut-être plus dans l'état de survie dans la mesure où leur temps libre ne sert plus exclusivement au repos en vue de prendre des forces pour la semaine de travail qui suit. Il n'en reste pas moins que leur temps libre reste un appendice du travail lui-même⁴⁰ dans la mesure où il est comblé par la consommation qui intègre radicalement l'ouvrier au processus complet de l'échange laissant miroiter plus qu'une inclusion sociale complète, mais également le fait qu'il aurait su « tirer son épingle du jeu » à l'intérieur d'une société qui cent ans auparavant était hostile à ses revendications ; derrière son dos se joue l'endettement des particuliers qui vient nier radicalement l'énoncé de Marx selon lequel les travailleurs n'auraient rien à perdre si ce n'est que leurs chaînes⁴¹. La société capitaliste complètement réalisée ne connaît pas d'extériorité : tant dans sa fonction de producteur ou celle de consommateur, l'individu n'est qu'un rouage du principe de l'échange qui depuis que la dépendance aux structures du marché

⁴⁰ Theodor W. Adorno. « Temps libre », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003h, p. 205.

⁴¹ Karl Marx & Friedrich Engels. *Manifeste du Parti communiste*, Paris, 1998, Flammarion, p. 119.

s'est imposée afin de reproduire la simple existence, est devenu le socle de toutes les relations sociales. C'est ainsi que la société forme une totalité close qui obtient la stabilité à travers la réalisation complète du principe d'identité : n'a de valeur sociale que ce qui peut s'échanger, ce qui se soumet à la destruction de l'expression toujours potentielle de sa qualité propre pour devenir substituable.

Or l'échange qui, par principe, suppose l'égalité et la stabilité qu'elle vise également à reproduire, se révèle être tout autre :

De tout temps, et pas seulement lors de l'appropriation capitaliste de la plus-value dans l'échange de la marchandise — force de travail contre frais de reproduction de celle-ci —, l'un des deux contractants, celui qui est socialement le plus puissant, obtient plus que l'autre. Du fait de cette injustice, il se produit quelque chose de nouveau dans l'échange, le processus qui réclame sa propre statique devient dynamique⁴².

Sous cet angle, la stabilité interne à la société capitaliste apparaît douteuse : elle n'est pas le signe de la réconciliation des intérêts divergents comme le propose son concept. Au contraire, la stabilité sociale est achetée au prix de la domination et de la contrainte de réaliser les activités sociales dans l'unique prisme de l'échange. Dans cette première caractérisation de la société comme processus fonctionnel pleinement déployé, il nous est donc possible de cerner un élément dynamique : en créant un profit, le processus de l'échange crée à la fin de chaque cycle un « plus » qui n'était pas présent à l'origine. Ce « plus » n'apparaît pas phénoménalement au sein de la société, car il est détourné par les intérêts privés des plus puissants pour devenir accumulation de capital qui

⁴² Theodor W. Adorno. « Le progrès », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003c, p. 196-197.

gonfle la puissance de la classe possédante au détriment de l'ensemble en tant que tel⁴³.

À ce titre, le profit est la forme abstraite — parce que monétaire — et impalpable de la *possibilité sociale* de rompre le statu quo, de créer de la *richesse sociale* qui ne soit pas exclusivement richesse monétaire. Une société dont l'objectif ne serait pas le profit pourrait générer un surplus qualitativement indéterminé à la fin de chaque cycle du travail social.

Ce "plus" et tout ce qu'il implique en termes de changement de possibilités, de besoins, et aussi de conflits, renvoie nécessairement à des modifications du statu quo — peu importe que les hommes eux-mêmes ou ceux qui les dominent les appellent ou non de leurs vœux⁴⁴.

En résumé, la société contemporaine est, pour Adorno, un processus fonctionnel basé sur l'échange qui forme une totalité close dans laquelle les individus sont incorporés à travers la sociétisation forcée qui les détermine essentiellement comme les agents du processus de l'échange. Cette caractéristique vient nier le potentiel émancipateur des institutions modernes : la *personne* est le sujet de la hiérarchisation instaurée par la possession et l'accumulation de capital⁴⁵ ; la *propriété* ne s'est réalisée que comme capacité à

⁴³ Dans les principes de l'économie classique bourgeoise, le procès de l'échange est considéré comme complètement neutre, c'est-à-dire qu'il présuppose l'égalité des contractants et que sa résultante n'est qu'échange dans lequel l'égalité n'a pas été rompue. Le profit bien connu de l'économie classique, mais mal compris par cette dernière, était conçu comme légitime, car sa source n'était pas l'exploitation de la force de travail comme le découvrira Marx par la suite. Dans le cycle de l'échange A-M-A, c'est l'argent qui, en apparence seulement, semble « travailler ». Dans cette conception, l'échange apparaissait effectivement comme moralement neutre et n'impliquait aucune exploitation, c'est pour cette raison, entre autres, qu'il était socialement légitime dans le cadre du projet sociétal bourgeois, lesquels n'y voyaient rien d'autre qu'un socle neutre, ultimement naturel (*homo economicus*), sur lequel fonder les rapports sociaux.

⁴⁴ Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 40-41.

⁴⁵ « Capital » est ici entendu en son sens large comme ce qui peut se traduire en valeur d'échange, cela implique évidemment le capital économique, mais aussi le capital culturel qui peut faire l'objet d'une plus-value.

sortir les marchandises des rapports sociaux, signe de leur puissance triomphante sur l'humanité sociale ; finalement, l'égalité contractuelle n'a jamais eu lieu, le *contrat* est le résultat d'un rapport de forces sociales, pas de la négociation rationnelle.

Or, cette totalité close, qui semble n'accepter dans son fonctionnement rien qui lui serait extérieur, crée à l'intérieur même de son propre fonctionnement un surplus qui sous la forme du profit se présente comme la réalisation immédiate de cette totalité, mais qui est en fait le surplus qualitatif devenu monnaie du pouvoir créateur de l'activité humaine. Ce pouvoir créateur, qui peut être compris à partir du concept marxien de l'être générique de l'homme (*Gattungswesen des Menschen*)⁴⁶, une fois la lumière faite sur ce qu'il est devenu, incarne pour Adorno le moment à partir duquel il est possible de conjurer le tout antagoniste.

*

Le sujet qui est pour-soi n'est plus en-soi.

Devant un tel écart entre le *pour-soi* et l'*en-soi*, le premier réflexe légitime est de trouver pour le moins surprenante la persistance d'une telle société sous sa forme contradictoire. Pour comprendre cette persistance, la totalité

⁴⁶ « L'homme est un être générique, non pas seulement en ce qu'il prend pour objet sien, de façon pratique et théorique, le genre – aussi bien le sien propre que celui des autres choses –, mais aussi – et cela n'est qu'une autre expression pour la même chose – en ce qu'il se rapporte à lui-même comme au genre présent et vivant, en ce qu'il se rapporte à soi comme à un être *universel* et donc libre »

Karl Marx. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, 2007, Vrin, p. 121.

Le concept d'être générique de l'homme fait référence à une conception dialectique de l'anthropologie philosophique : l'homme est le résultat historique de sa propre co-constitution. En ce sens, tant son concept, son genre, que son être concret sont à comprendre comme résultats de son activité théorique et pratique.

contradictoire doit être saisie à partir de son incapacité à nommer la contradiction. La société n'est pas en-et-pour-soi, mais la fêlure qui l'habite ne fait l'objet d'aucun processus d'autoréflexion, de correction : « le monde bourgeois est devenu totalement tel que les bourgeois se l'imaginent⁴⁷ ». *Eppur si muove*. Pour Adorno, une telle situation doit être comprise comme la conséquence de la réalisation de l'abstraction sur la conscience individuelle qui s'en trouve bloquée. La domination du processus de l'échange sur la vie des individus doit, à ce titre, être comprise comme l'incarnation concrète d'une erreur théorique : celle de la domination de l'universel abstrait sur le singulier qui trouve sa source dans ce qu'Adorno nomme la dureté du concept qui devient, à la suite de son assimilation individuelle, dureté du sujet.

Nous pouvons voir apparaître ici ce qu'il serait possible de nommer un *parallélisme des catégories philosophiques et des catégories sociales*. En conformité aux principes de la co-constitution, l'intégration de ces critères abstraits par la conscience individuelle n'est pas un hasard, il est simplement le résultat *normal* de la co-constitution. C'est ce qu'exprime Max Horkheimer dans un des textes fondateurs de la théorie critique de l'École de Francfort :

Toutefois, l'individu n'intègre la réalité sensible dans les organisations conceptuelles que comme simple enchaînement de données factuelles. Les organisations conceptuelles se sont constituées elles-mêmes en relation — à vrai dire changeante — avec le processus de la vie sociale. Si par conséquent le jugement porté sur les données de l'expérience et leur intégration dans les systèmes élaborés par l'entendement sont en règle générale considérés comme allant de soi et font l'objet d'un remarquable consensus à l'intérieur d'une société donnée, cette harmonie entre la perception et la pensée traditionnelle d'une part et entre les monades, c'est-à-dire les sujets individuels de la connaissance d'autre part, n'est pas un hasard métaphysique. L'empire de la raison naturelle, du *common sense*, pour lequel il n'y a pas de mystère, et le consensus général dans les

⁴⁷ Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003f, p. 330.

domaines sans rapport immédiat avec les luttes sociales — comme par exemple, celui des sciences de la nature — résultent du fait que le monde d'objets sur lequel porte le jugement est dans une grande mesure le produit d'une activité déterminée par la même pensée qui permet à l'individu de reconnaître et de comprendre ce monde⁴⁸.

Cependant, la dureté du sujet a pour résultat un état de fait réellement troublant d'un point de vue anthropologique : la réalisation de l'abstraction à l'intérieur de la fongibilité universelle tant théorique que pratique se solde par le bannissement de l'expérience concrète du particulier. La conscience est tant déterminée par la pseudo-légitimité de la supériorité du concept sur l'objet, qu'elle est incapable de mener à bien le processus de l'autoréflexion. La source de cette condition gît dans le blocage socialement déterminé de la conscience pour qui tout se passe comme si en-soi et pour-soi étaient conformes l'un à l'autre⁴⁹.

Un cas particulier du blocage de la conscience est soulevé par Adorno dans sa contribution aux *Études sur la personnalité autoritaire* dans laquelle il recherche, entre autres, les causes de la persistance des préjugés discriminatoires à propos des minorités sociales. Dans cette étude, nous retrouvons certes des cas extrêmes de la conscience bloquée, ceux qui versent ouvertement dans la haine et dans la banalisation de la violence, mais ces cas extrêmes sont aussi les plus empiriquement déterminés que nous ayons trouvés jusqu'à maintenant dans les travaux auxquels a participé Adorno. De plus, ces extrêmes, par leur caractère hautement emphatique, ont une portée

⁴⁸ Max Horkheimer. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, 1996, Gallimard, p. 32.

⁴⁹ Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003f, p. 327.

heuristique : celle de constituer une figure idéale typique, au sens wébérien du terme, de la conscience bloquée.

Un des types de préjugés les plus recherchés dans le cadre de cette étude concerne ceux envers les Juifs qui sont mesurés à partir d'un questionnaire visant à pouvoir positionner le sujet interviewé sur l'échelle A-S (antisémitisme). Un des constats souvent répétés dans les entrevues individuelles est la contradiction entre l'expérience personnelle des individus interrogés et la persistance de leurs préjugés envers les minorités. Un individu qui avait un score élevé sur toutes les échelles (E, F, CPE, A-S⁵⁰) représente parfaitement cette contradiction :

“La plupart des Juifs que j'ai connus étaient des Juifs blancs et ce sont des gens vraiment charmants. Les Juifs sont agressifs, ils ont l'esprit de clan, ils envahissent tous les quartiers agréables et sont obsédés par l'argent. [...] Certains Juifs figurent parmi les gens les plus charmants et cultivés que je connaisse. Mais d'autres expériences ont été moins agréables. Dans l'ensemble, je pense que les Juifs se comportent bien dans les professions, sauf dans celle du commerce où ils sont insupportables⁵¹.”

La contradiction de ces propos est non seulement patente et, d'un point de vue moral, alarmante, mais en elle se lit également son caractère complètement irrationnel : il n'y a aucune relation logique entre les énoncés qui tantôt vantent le charme et la culture des Juifs, tantôt les dépeignent comme agressifs et insupportables.

Or ce qui est le plus inquiétant, reste que, de l'aveu même de cette personne — qui n'est qu'un exemple type d'une observation répétée dans le

⁵⁰ E : ethnocentrisme ; F : fascisme ; CPE : conservatisme politico-économique ; A-S : antisémitisme.

⁵¹ Theodor W. Adorno. *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, 2007, Allia, p. 174-175. (Les guillemets anglais soulignent le fait qu'il s'agit des propos rapportés de l'individu interrogé.)

cadre de la recherche sur la personnalité autoritaire —, l'expérience personnelle d'une rencontre positive de la plupart de membres du groupe minoritaire reste insuffisante à faire disparaître le concept visiblement erroné que cet individu se fait des Juifs. Le diagnostic qu'Adorno formule par rapport à cette situation ne saurait être plus clair :

La stéréotypie est un instrument pour regarder la chose de manière confortable; néanmoins, dans la mesure où elle se nourrit de sources inconscientes profondes, les distorsions qui surviennent ne peuvent être corrigées simplement en se livrant à une observation *réelle*. Au contraire, l'expérience elle-même est prédéterminée par la stéréotypie. [...] Mêmes si [les personnes interrogées dans l'enquête] sont placées au contact de membres de groupes de minorités aussi différents que possible du stéréotype, elles le percevront à travers le prisme de la stéréotypie et retiendront contre eux tout ce qu'ils sont et font. [...] Cette inaccessibilité à l'expérience peut ne pas se limiter aux personnes que nous avons analysées ici, mais pourrait bien fonctionner également dans des cas bien plus légers. [...] On doit abandonner l'optimisme concernant les effets hygiéniques des contacts personnels. Il n'est pas possible de "corriger" la stéréotypie par l'expérience; il faut reconstituer la capacité d'*avoir* des expériences afin de prévenir le développement d'idées qui sont malignes au sens le plus littéral, autrement dit clinique⁵².

Ce qui est en jeu ici, selon Adorno, n'implique pas seulement l'aspect psychologique de ces individus, mais est le résultat de la dureté du concept, dont la stéréotypie est l'incarnation la plus extrême, qui est la conséquence du déploiement intégral du penser identifiant.

La dureté du concept est donc également la dureté du sujet incapable de faire résonner en lui-même les lumières de l'autoréflexivité. Cette dureté est proportionnelle à la disparition de l'expérience de l'objet : dans la fongibilité universelle du concept ou de la marchandise tout revient au même, le singulier, objet de l'expérience, n'interpelle plus la conscience devant l'erreur ou la contradiction.

⁵² Ibid. p. 163-164.

Dans le cours objectif de la réalité sociale, l'individu bourgeois, le sujet autonome, s'est, dans les faits, dissolu. Hétéronome, le sujet l'est parce qu'il est dominé par une abstraction théorique et pratique sur laquelle il n'a pas prise. Le sujet autonome qui n'est plus en soi, mais dont l'idéologie clame l'existence, doit être nié et sauvegardé :

Il reste beaucoup de fausseté dans des considérations qui partent du sujet, dans la mesure même où la vie n'est plus qu'apparence. Comme en effet, dans la phase présente de l'évolution historique, l'objectivité massive du mouvement en cours réside en ce qui n'est encore qu'une dissolution du sujet — sans que s'en soit dégagé un sujet nouveau — l'expérience individuelle prend nécessairement appui sur le sujet ancien, condamné par l'histoire, qui est encore pour soi mais qui n'est plus en soi⁵³.

Cet appui sur le sujet ancien peut être considéré à la fois comme un aveuglement et comme un point de départ critique. En tant qu'aveuglement, l'appui sur le sujet bourgeois est idéologie : il sert à promouvoir une totalité qui a nié le sujet en exacerbant sa réalisation. En tant que point de départ critique, l'appui sur le sujet est celui de sa propre négation déterminée : le « devoir de dissiper, avec la force du sujet, l'illusion d'une subjectivité constitutive⁵⁴ ».

Dans ses réflexions à l'intérieur de la dédicace à *Minima Moralia*, Adorno nomme l'insuffisance de la conscience individuelle à pouvoir réfléchir objectivement sur la réalité : « La fidélité à son propre niveau de conscience et d'expérience a constamment la tentation de dégénérer en infidélité, en refusant de voir ce qui transcende l'individu et d'appeler par son nom ce qui en fait la véritable substance⁵⁵. » Cette substance c'est la société qui est non seulement ce

⁵³ Theodor W. Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, p. 10.

⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 8.

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, p. 11.

qui nie la prétendue autonomie du sujet bourgeois et qui nie à l'individu la possibilité de faire la lumière sur la contradiction qui le traverse, mais est également la substance inaliénable de la vie concrète de tout être humain. Inaliénable, mais transformable.

En paraphrasant Adorno, le sujet bourgeois est un revenant⁵⁶ : une figure anachronique qui persiste dans un monde qui a perdu depuis longtemps sa validité spécifique. Vouloir réfléchir de nouveau l'autonomie du sujet doit se faire dans une médiation au sein de l'objectivité du social et non pas dans sa négation abstraite : réactiver le sujet demande de repenser le sujet afin que sa conscience ne soit pas qu'individuelle. Or, la capacité de pouvoir réfléchir cette situation n'est pas, comme le reconnaît Adorno, disponible à tous : « La critique du privilège devient un privilège⁵⁷ ». Ce privilège échoit « à ceux qui, dans leur formation spirituelle, ont eu la chance imméritée de ne pas se conformer complètement aux normes en vigueur⁵⁸ ». Le privilège social qui consiste dans la survivance d'une part d'autonomie à l'intérieur d'une société hétéronome s'accompagne d'une responsabilité morale : « il appartient [à ces personnes], par un effet moral, pour ainsi dire par procuration, d'exprimer ce que la plupart de ceux pour qui ils le disent ne sont pas capables de voir ou bien, par respect de la réalité, s'interdisent de voir⁵⁹ ». C'est à celui à qui apparaît le blocage de la conscience qu'échoit la nécessité de la réflexion

⁵⁶ Ibid. p. 39.

⁵⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 56.

⁵⁸ Ibid. p. 57.

⁵⁹ Ibid.

philosophique sur sa libération ; seule la liberté philosophique peut encore permettre d'invoquer cette nécessité qui apparaît intempestive.

À partir de ce qui précède, la société se présente comme la réalisation subjective et objective de la cohérence interne réussie du *penser identifiant* qui ne connaît plus d'extériorité au point où tout aspect non conforme d'un individu se retourne contre lui-même en se culpabilisant de sa non-conformité.

L'adaptation des hommes aux rapports et aux processus sociaux, laquelle constitue l'histoire et sans laquelle il leur aurait été difficile de continuer à exister, s'est sédimentée en eux de telle sorte et à un point tel que la possibilité d'y échapper sans d'insupportables conflits pulsionnels, ne serait-ce qu'à l'intérieur de la conscience, se rétrécit comme une peau de chagrin. Triomphe de l'intégration, ils s'identifient jusque dans leurs comportements les plus intimes à ce qui leur arrive. En un pied de nez railleur à l'espoir de la philosophie, sujet et objet se trouvent réconciliés. Ce processus se nourrit du fait que les hommes doivent aussi leur vie à ce qui leur est infligé⁶⁰.

C'est parce que la société, dans un sens général, est nécessaire à la survie des individus, mais aussi à la survie de l'espèce humaine, que cette première apparaît comme indépassable même dans son incarnation particulière. La naturalisation du concept de société bourgeoise fait d'elle, selon son propre concept, une vérité éternelle. Une fois intégrée à la conscience, cette détermination se retourne contre le sujet qui finit par s'identifier par un masochisme inconscient à cette totalité qui s'impose à lui. La contradiction sociale n'est perceptible que sous l'aspect de la souffrance. Cette souffrance devient, d'une certaine manière, le matériau de la philosophie dialectique : elle est l'expression de la contradiction, du négatif, qui doit être travaillée philosophiquement, ne plus être que douleur, mais devenir le signe de ce qui doit être corrigé.

⁶⁰ Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 33.

C'est parce que la société incarne cette totalité en apparence cohérente, mais en réalité irrationnelle qu'elle doit être impérativement transformée. Cette transformation, qui demande une théorie vraie, ne peut être construite à partir des critères théoriques qui ont cours au sein même de la société : le penser identifiant se heurte à l'identité réalisée. C'est sur ce point que s'effectue le retour nécessaire vers la philosophie qui doit repenser à nouveaux frais le rapport de la connaissance à la réalité, qui doit corriger les excès que le concept exerce sur le particulier. Le but du projet philosophique d'Adorno est sous cet angle de réactiver la charge normative qui était présente au départ dans le concept bourgeois de société : celle de libérer l'individu, le particulier, de l'ensorcellement de l'universel que celui-ci soit la société ou la théorie.

« Ne dors pas,
ils ont calculé
de la douleur
l'extension
et la distance

de l'abandon
la profondeur
et la vacuité
du ciel dévasté

Au crépuscule
de la mémoire
s'éclipse
la parole¹ »

« La bêtise n'est pas une affaire privée, ce n'est pas la simple absence d'aptitude à penser, elle est le stigmate de sa mutilation². »

3. *Dialectique négative et société*

Le retour nécessaire à la philosophie ne doit pas être compris comme la scène finale d'une odyssée dans laquelle le retour au point initial, le νόστος (retour au foyer), serait la consécration de celui-ci, comme si tout s'y trouvait déjà au départ. Au contraire, c'est plutôt sous le signe de la nostalgie, entendue comme douleur du retour³, qu'il est possible de comprendre que ce retour est aussi un renversement. Le socle de ce renversement est celui du besoin de conjurer la souffrance vécue par le sujet, perpétuée par la dureté du concept. Interpréter le réel à partir de la blessure qui lui est infligée, tel est le défi philosophique d'Adorno qui prend la forme d'une énigme.

¹ Dario de Facendis. *M. — de la Terreur*, Montréal, 2012, Éditions du Noroît, p. 32.

² Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 163.

³ Nous utilisons le terme de nostalgie dans un sens volontairement détourné. L'acception courante de nostalgie comme désir de retrouver le passé ne colle pas à la philosophie adornienne qui ne cherche pas à réactiver ce qui est perdu.

L'énigme est comprise, au sein de la philosophie interprétative adornienne, comme ce qui est donné par la réalité sous la forme d'un décalage entre la réalité et le concept qui nomme cette réalité. Ce décalage a deux versants : le premier est celui du concept qui nomme mal la réalité ; celui, par exemple, le pour-soi de la société en décalage avec son en-soi. Le second versant est celui entre la réalité et le concept qu'elle n'a pas encore réalisé. Ce versant met en lumière le fait que la réalité est à la traîne du contenu d'espérance qui est, pour Adorno, une détermination immanente du concept. La capacité de résoudre l'énigme demande l'interprétation philosophique des deux versants de ce décalage afin de pouvoir énoncer une critique du concept et de la chose : la philosophie interprétative vise à aboutir à l'énonciation d'un concept critique qui soit apte à dénoncer l'illusion de la réalisation du concept et de réactiver l'expression utopique de son contenu. En déterminant la société sous la forme d'une totalité négative créatrice de souffrances Adorno accomplit un geste interprétatif conforme à ses exigences : le décalage entre l'en-soi et le pour-soi de la société est à la fois nommé correctement et dénoncé. Dans cette dénonciation s'exprime, en filigrane, la non-réalisation de ce qui était pensé initialement comme le corollaire du concept de société : la réalisation de l'égalité, de la liberté et de la rationalité capables de mettre fin à la souffrance partagée. Si cette énigme interpelle aujourd'hui la philosophie, « contrainte de se critiquer elle-même sans ménagement⁴ », c'est parce qu'elle doit reconnaître sa part de responsabilité dans cette blessure qu'est le blocage de la conscience qui perpétue le décalage.

⁴ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 11-12.

Si l'énigme est, pour Adorno, ce qui est donné par la réalité, le « donné » n'est pas ici un positif immédiat : il est un résultat historique⁵. Par conséquent, les énigmes ne sont pas « mystérieuses⁶ », « elles sont les traces des forces inconscientes du conditionnement ou des vérités supprimées⁷ ». Et puisque l'énigme n'est pas l'expression d'une vérité métaphysique, sa vérité ne saurait être l'exposition de sa profondeur : sa solution ou dissolution ne consiste pas à trouver un nouveau fondement métaphysique. Autrement dit, l'énigme ne trouve pas sa réponse dans la duplication théorique de la structure de l'énigme, mais bien dans son abolition :

Qui interprète en cherchant derrière le monde phénoménal un monde en soi qui en soit la base et le porte, se comporte comme quelqu'un qui dans l'énigme voudrait chercher la copie d'un être qui se trouverait derrière et que réfléchirait l'énigme par laquelle il se laisserait porter — alors que la résolution de l'énigme a pour fonction, en un éclair, de mettre en lumière la configuration de l'énigme et l'abolir, non de persister derrière l'énigme et de lui ressembler⁸.

Parce qu'il n'y a pas d'arrière-monde derrière la réalité dans lequel se cache la vérité, l'interprétation n'a pas pour but d'être le reflet théorique de l'énigme. Au contraire, son but est de permettre d'éclairer ce qui est énigmatique afin de le transformer. Devant l'énigme, la simple description se rend fausse : l'interprétation vise plus loin que la description, elle vise la résolution.

C'est à partir de l'énigme de la souffrance objective que nous déploierons l'entreprise adornienne de proposer un modèle philosophique qui

⁵ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 15.

⁶ Iain Macdonald. « 'What Is, Is More than It Is': Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (1), 2011, p. 42.

⁷ "They are the traces of unconscious conditioning forces or suppressed truths". (ibid.) (Traduction libre.)

⁸ Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 17-18.

tente de répondre au besoin de penser le vrai et le juste d'un seul et même geste. Pour ce faire, il nous faudra explorer de près deux moments de l'analyse adornienne : premièrement, celui du décentrement de la conscience depuis son pôle subjectif vers son repositionnement objectif qui permettra d'aborder l'analyse du premier versant de l'énigme. Deuxièmement, celui de la critique de l'identification conceptuelle qui aboutit à la proposition la plus radicale de la philosophie adornienne, celle du « matérialisme sans images » compris comme la réhabilitation du moment utopique de la pensée. Ces deux moments sont nécessaires, car la résolution de l'énigme de la souffrance se heurte à deux problèmes majeurs.

En étant traditionnellement comprise comme l'objet d'une expérience individuelle, la souffrance est tombée dans la contingence qui a maintes fois été écartée de la réflexion philosophique. Or, en étant objectivement conditionnée, la souffrance socialement partagée dont nous parle Adorno doit pouvoir être exprimée sous sa forme universelle. Ce qui est exigé à présent est le besoin de nommer correctement cette souffrance et de lui donner une conceptualisation adéquate. Pour ce faire, il est nécessaire d'ouvrir la philosophie à cette expérience depuis son noyau individuel — « *la souffrance est physique* » — tout en niant la forme d'une subjectivité transcendantale autonome : l'expérience individuelle doit être médiatisée objectivement, c'est-à-dire médiatisée par rapport à la société constituante de l'objectivité. C'est là une première difficulté.

° Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 246.

Cette ouverture de la philosophie à l'expérience individuelle vise également à répondre au besoin de « reconstituer la capacité d'*avoir* des expériences¹⁰ », ce qui signifie que notre rapport aux concepts doit être révisé. Car, comme nous l'avons vu, c'est le problème de la dureté du concept, entendu comme dureté de l'identification qui interfère avec la capacité d'avoir des expériences. À ce titre, l'interprétation qui abolit l'énigme ne peut pas tout simplement déboucher sur une identification stricte de ce qui devrait prendre sa place. Une telle identification pourrait toujours potentiellement venir à son tour bloquer l'expérience interprétative : un exemple nous est donné par le marxisme orthodoxe pour lequel l'identification entre la dictature du prolétariat et l'abolition de la souffrance reste vraie et nécessaire malgré la transformation de la réalité. Ce sont ces deux questions — celle de la sauvegarde critique de l'individu et celle de la critique de l'identification conceptuelle — qui nous occuperons ici afin de présenter comment elles participent à la possibilité d'énoncer un concept critique de la totalité sociale.

*

Critique et sauvegarde de l'individu

Afin de résoudre l'énigme de la souffrance, il est nécessaire d'effectuer un décentrement de la conscience depuis son pôle subjectif, dans le but de la repositionner dans son contexte objectif. Un tel geste implique la négation déterminée de l'individu. Adorno affirme que « le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, p. 163-164.

qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement¹¹. » La souffrance vécue par le sujet, intériorisée par celui-ci comme un moment purement subjectif dont la compréhension et la résolution ne relèveraient que de sa responsabilité, est, dans les faits, une souffrance objectivement, c'est-à-dire socialement, conditionnée. Cette objectivité de la souffrance dont le sujet n'est pas le constituant nie, pour Adorno, l'idéologie du sujet autonome comme socle de la connaissance : « le monde conçu [...] n'est pas son propre monde mais lui est hostile¹². » La souffrance objective, celle qui est infligée par la société comme une nécessité devant le besoin de sa propre survie, est extérieure au sujet qui n'a, non seulement, aucune prise sur celle-ci, mais qui, en dernière analyse, n'en est pas responsable. Mal nommée, la souffrance objective se reproduit à la fois comme produit inconscient des relations sociales et comme conséquence de vérités refoulées : chez Marx, par exemple, la souffrance nommée aliénation et causée par l'établissement de la propriété privée. Le contenu objectif de la souffrance est devenu un « rebut du monde phénoménal¹³ » alors que son contenu subjectif est erronément amplifié.

Or, parce que l'idéologie du sujet autonome s'est réalisée sans que le sujet réellement autonome ne se soit actualisé, le sujet fait de son mieux afin de

¹¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 29.

¹² Ibid. p. 206.

¹³ Cette expression citée par Adorno est puisée chez Freud. (Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 19 ; Sigmund Freud. *Introduction à la psychanalyse*, Paris, 2001, Payot, p. 23.)

comprendre, comme il se doit, ironiquement¹⁴, combien la souffrance est sienne. « Pris dans le cercle de sa propre emprise¹⁵ », ce qui devrait pourtant constituer le moment de la contradiction et activer le penser est refoulé ; la souffrance, insigne discret du négatif, qui interpelle le besoin de rompre le *statu quo* — « la douleur dit : passe¹⁶ » —, est interprétée par le sujet à partir du besoin socialement déterminé du *statu quo*, c'est-à-dire retournée contre lui-même. La souffrance, signe objectif de la non-identité entre le pour-soi et l'en-soi, devient, pour le sujet, la faute de sa non-identité, de sa sociétisation en partie échouée qui le culpabilise d'être lui-même en contradiction¹⁷. Bloquée, la conscience bloque à son tour l'expression du concept adéquat.

C'est à partir de cette objectivité qui pèse sur le sujet et qui le précède temporellement¹⁸ qu'Adorno travaille à l'élaboration d'un renversement philosophique qui puisse rendre possible l'expression de cette objectivité qui se défile à la conscience pensante devant son travail d'abstraction et d'identification. Ce renversement n'est pas à comprendre comme celui qui ferait « monter l'objet sur le trône laissé vacant par le sujet, sur lequel l'objet ne serait qu'une idole, [la théorie critique] voudrait au contraire éliminer la

¹⁴ Le sujet éduqué à se concevoir autonome agit conformément à ce que la dialectique hégélienne de l'identité prescrit : le sujet identifie l'objet à lui-même. Or, cette identité bloque la réalisation du réel sujet autonome. L'idéologie de l'autonomie bloque la réalisation de l'autonomie.

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 228.

¹⁶ Ibid. p. 247.

¹⁷ Le phénomène de culpabilisation qui accompagne les dépressions, épuisements professionnels, etc., est vécu par le sujet comme une incapacité d'être conforme aux attentes sociales. Ces mécanismes sont aussi à l'œuvre dans les phénomènes de marginalisation et d'exclusion.

¹⁸ Theodor W. Adorno. « Sujet et objet », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g, p. 317.

hiérarchie¹⁹. » Le renversement philosophique proposé par Adorno n'est donc pas un renversement des pôles constitutifs du matériau de la pensée, mais bien le renversement de la conséquence du penser : la domination résultant de la préséance du sujet sur l'objet²⁰, de l'universel sur le particulier.

À l'intérieur de cette critique du sujet comme constituant autonome de l'objet se joue la radicalisation de la dialectique hégélienne qui incarne, malgré sa volonté de se déployer selon les étapes nécessaires de la co-constitution, la forme la plus aboutie du fondationnalisme métaphysique²¹ : la conscience dédoublée tributaire de toute l'objectivité que lui confère son autonomie. La radicalisation de la dialectique faite par Adorno a pour but de corriger cette universalisation de la conscience en prolongeant le geste même de la dialectique hégélienne pour laquelle le négatif, c'est-à-dire la contradiction, ce qui est non-identique, est le moteur du mouvement du penser.

Selon Adorno, c'est parce que le penser est toujours orienté vers un quelque chose²² qui n'est pas de la pensée²³, qui est non-identique et différent à lui, qu'il doit toujours sortir de lui-même sans pourtant nier les règles qui

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 221.

²⁰ « Dans sa prétention à l'autonomie pointe sa prétention à la domination. » (Theodor W. Adorno. « Sujet et objet », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g, p. 302-303.)

²¹ « Le philosophe hégélien du contenu (*inhaltliches Philosophieren*) eut comme fondement et comme résultat le primat du sujet ou, selon la célèbre formule de la considération préliminaire de la Logique, l'identité de l'identité et de la non-identité. Pour lui le singulier déterminé passait pour déterminable par l'esprit parce que sa détermination immanente ne devrait être rien d'autre qu'esprit. Sans cette supposition, la philosophie ne serait pas capable, selon Hegel, de connaître ni du contenu ni de l'essentiel. » (Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 17.)

²² « Le quelque chose en tant que substrat nécessaire au penser du concept, même à celui du concept de l'être, est l'abstraction la plus extrême de la teneur chosale (*das Sachhaltige*) non identique au penser, et qui néanmoins ne saurait être éliminée par aucun processus supplémentaire de pensée ». (ibid. p. 167.)

²³ Ibid. p. 168.

régissent son activité²⁴. Cependant, la simple altérité de la chose qui peut résister à nos tentatives de la connaître est une non-identité qui a largement été reconnue par la philosophie. La non-identité qui fait problème pour Adorno est plutôt à comprendre comme la non-identité de ce qui n'est pas pensé et qui reste impensable au sein du *statu quo* : la souffrance dont la cause reste inconnue ou encore la souffrance dont la cause est justifiée et naturalisée. Pour que cette non-identité, causée par le blocage de la conscience, soit pensée, il est nécessaire que le penser considère ce qui lui est extérieur et le détermine.

Que le penser doive sortir de lui-même signifie donc que l'activité de la conscience n'est jamais pure comme le propose la doctrine du sujet transcendantal : la conscience est toujours liée au moi particulier, au moi étant, « le moi pur est médiatisé ontiquement par le moi empirique²⁵ ». Le moi empirique est objectivement conditionné, il est produit de la co-constitution effective qu'est la société : « que "cet" homme ait pu exister avant la société relève soit de réminiscences bibliques, soit de pur platonisme²⁶ ». Dans une formulation aux élans psychanalytiques, Adorno affirme de manière tranchée : « Le moi se modèle sur le non-moi²⁷. » Le sujet est donc sujet de l'objectivité.

²⁴ « Le penser n'a pas besoin de cesser de s'en tenir à sa propre légalité ; il est capable de penser contre lui-même sans se sacrifier ; si une définition de la dialectique était possible, c'en est une de cette sorte qu'il faudrait proposer. » (ibid. p. 174.)

« D'un point de vue subjectif, la pensée philosophique est constamment confrontée à la nécessité de se comporter logiquement en soi et d'accueillir néanmoins ce qu'elle n'est pas elle-même et qui ne se soumet pas *a priori* à sa propre logicité. » (Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 160.)

²⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 217.

²⁶ Theodor W. Adorno. « Sujet et objet », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g, p. 317.

²⁷ Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 159.

Rendre consciente cette détermination objective de la conscience permet de rendre compte de cette non-identité qui n'est pas la simple altérité de la chose, mais bien la non-identité de ce qui n'est pas pensé : la détermination objective du sujet et l'expression objective de la souffrance.

Cette emphase sur l'objectivité doit être comprise comme un correctif apporté à la dialectique hégélienne. Elle nous transporte vers ce qu'Adorno nomme le *primat de l'objet* (*Vorrang des Objekts*) entendu comme prépondérance, comme ce qui a plus de poids ou encore ce qui est incontournable et non comme ce qui est absolument premier. Certes, « l'objet ne peut être pensé que par le sujet, mais [il] se maintient toujours comme un autre face à lui ; cependant le sujet, de par sa propre conformation, est déjà aussi objet²⁸ ». Le primat de l'objet est, en ce sens, la reconnaissance explicite, toujours maintenue présente à la conscience, du fait que la pensée essaie de comprendre ce qui lui est différent, ce qui n'épouse pas immédiatement les règles de son fonctionnement.

En vertu du primat de l'objet, c'est vers ce qui est l'altérité de la pensée que se retourne la philosophie adornienne : « la philosophie a son intérêt là où Hegel, d'accord avec la tradition, exprimait son désintérêt : dans le non-conceptuel, l'individuel et le particulier²⁹ ». Cet intérêt est justifié par le problème de l'impossibilité actuelle, pour le sujet, de faire des expériences. La résolution de ce problème demande d'exposer le rôle joué par ce qui n'est pas le concept dans le registre de l'expérience.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 224.

²⁹ Ibid. p. 17.

Or, ce non-conceptuel qui est non-identique au penser n'est pas ontologisé tel quel, comme un réservoir de positivité dans lequel la philosophie n'avait jamais osé aller puiser auparavant :

Sinon elle ne ferait que poser un autre comme absolument premier ; cette fois-ci non pas l'identité absolue, l'être, le concept mais le non-identique, l'étant, la facticité. Elle hypostasierait ainsi le concept du non-conceptuel et irait à l'encontre de ce qu'il signifie³⁰.

Le non-identique est un négatif par rapport à la positivité de l'identité proclamée par le concept, il est ce qui fait pression sur le concept, le pousse vers son autocritique : « Ce qui presse le concept c'est ce à quoi il n'atteint pas, ce qu'exclut son mécanisme d'abstraction, ce qui n'est pas un exemplaire du concept³¹. » Le non-identique est, par exemple, la souffrance objective dont l'explication correcte ne cadre pas dans le concept de la société : sa présence fait pression sur le concept de société qui, sous son expression universelle, reste indifférent à cette souffrance. Le non-identique n'est donc pas une abstraction, il est l'élément concret qui bouleverse la stabilité conceptuelle.

Autrement dit, ce qui est exclu du concept n'est pas à comprendre pour Adorno comme une résistance du type romantique de l'infinité de la chose qui resterait à jamais incomprise par le penser et qui viendrait, à travers une ontologie qui lui fasse « honneur », limiter le penser à la frontière de sa « teneur chosale³² » (*das Sachhaltige*). Si la teneur chosale qui résiste au concept n'a pas eu droit de cité au sein de la philosophie jusqu'à maintenant, cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être réfléchi philosophiquement. Au contraire,

³⁰ Ibid. p. 169.

³¹ Ibid. p. 17.

³² Ibid. p. 167.

c'est justement en ce qu'il n'est pas le concept et qu'il résiste à tout effort d'assimilation aux concepts habituels que ce qui est non-identique au penser demande d'être pensé. La réflexion sur un non-identique vise à rendre conceptuel ce qui ne l'est pas, ce qui est un non pensé. Le non-identique indique la nature de ce à quoi le sujet de la connaissance n'atteint pas dans l'ordre actuel des choses, mais qui peut néanmoins être atteint.

Le non-conceptuel est alors à la fois ce qui de la chose déborde du concept et ce qui demande l'effort redoublé du concept : par exemple, la souffrance qui déborde l'extension du concept de société et qui demande de repenser la société. Cet effort du concept est encore effort de l'identification avec la nuance suivante : conscient que le concept échoue à l'identification totale (les configurations historiques créant toujours de nouvelles énigmes), la pensée n'a plus comme τέλος l'identification. Cette dernière reste tout de même un de ces moments nécessaires : « De façon latente, la non-identité est le telos de l'identification, ce qu'il faut sauver en elle³³ ».

En se retournant vers le non-identique, la philosophie adornienne ne vise qu'à réactiver le concept là où il s'est aveuglé lui-même. La conception traditionnelle du concept qui pose comme son but l'identification (sujet=prédicat) bloque l'expérience concrète de la conscience devant le non-identique : « Satisfait, l'ordre conceptuel se glisse devant ce que le penser veut comprendre³⁴. » Pour Adorno, la matrice du blocage de la conscience peut être déduite de cette identification qui prend le relais sur l'expérience. Le non-

³³ Ibid. p. 184.

³⁴ Ibid. p. 14.

identique est, au sein de la doctrine du penser identifiant, un non pensé incapable d'être pensé. Le cas de blocage cité au chapitre précédent témoigne de cette impossibilité qui dépasse largement la tour d'ivoire traditionnellement attribuée à l'activité sociale du penser philosophique. Le besoin d'affirmer que « ce qui est, est plus que ce qu'il est³⁵ » ne trouve pas la moindre de ses légitimations dans le besoin d'émancipation sociale qui est aussi celui de l'émancipation de la conscience.

En étant qualifiée de « conscience rigoureuse de la non-identité³⁶ », la dialectique adornienne affirme que la dureté du concept peut être dépassée par le fait de garder constamment présent à la conscience que le concept est toujours en relation avec le non-identique et que ce dernier doit être conçu à partir des limites immanentes à la dynamique propre du concept. Le concept du concept proposé par Adorno rompt avec la dureté du concept traditionnel en ce que, conscient d'être l'expression d'un non-identique, il n'abandonne pas le fil d'Ariane qui le lie à l'objet singulier : « les pensées vraies doivent constamment se renouveler dans l'expérience de la chose, qui néanmoins ne se définissent pour ainsi dire qu'en elles-mêmes³⁷. »

Cette conscience du non-identique est l'autoréflexion [*Selbstbesinnung*] du penser sur lui-même. « La *Selbstbesinnung* est, dans les termes les plus

³⁵ Ibid. p. 199.

³⁶ Ibid. p. 14.

³⁷ Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 162. (Traduction modifiée.)

simples, la conscience de la philosophie de sa propre dépendance³⁸. » Cette dépendance est celle du concept envers l'expérience historique dont il est l'expression : l'universalité du concept est liée au particulier qu'elle détermine par le biais de l'expérience. Cette expérience est historique, car elle n'est jamais une expérience pure ; l'expérience est toujours guidée spirituellement, elle prend appui sur ce qui est effectif, c'est-à-dire sur ce qui est reconnu comme vrai au moment où elle se déroule.

La conscience capable d'effectuer une telle autoréflexion n'est plus simplement une conscience individuelle. Le sujet n'est plus conçu comme le socle de la conscience, cette dernière est un résultat historique supra-individuel. Pour Adorno, « la position clé du sujet dans la connaissance est l'expérience, non pas la forme³⁹ ». Par cette formule laconique, il nous est possible de comprendre la négation déterminée du sujet effectuée par Adorno. Le sujet n'est pas cette forme transcendantale qui organiserait le monde et la connaissance depuis des catégories, qu'elles soient préétablies ou qu'elles soient le résultat du travail autonome de la conscience. Catégories et conscience sont des produits sociaux réalisés historiquement. Cependant, Adorno ne vise pas à nier tout simplement le sujet en le dépouillant de ses attributs transcendants. Au contraire, le sujet reste essentiel dans la possibilité de l'énonciation de la connaissance, car sa capacité propre est celle de faire l'expérience du singulier, de faire l'expérience de ce qui dans la chose

³⁸ "Selbstbesinnung is, in the simplest terms, philosophy's awareness of its own dependence. » (Roger Foster. *Adorno : the recovery of experience*, Albany, 2007, State University of New York Press, p. 21.) (Traduction libre.)

³⁹ Theodor W. Adorno. « Sujet et objet », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g, p. 312.

ne cadre pas dans le concept. Sans le moment subjectif de l'expérience du non-identique, rien ne ferait pression sur le concept ; car c'est dans l'expérience sensible qu'il est possible de faire l'expérience du décalage entre le concept et la réalité.

Le sujet adornien, nettoyé de toute détermination métaphysique, est un étant particulier, un corps. Sa capacité d'expérience du particulier est expérience sensible. Ce qui est donné dans l'expérience sensible pour Adorno n'est pas à comprendre comme une positivité immédiate, mais bien comme ce qui permet l'expression de la fausseté du concept — cela diffère de l'empirisme sensualiste. L'intérêt du moment somatique dans l'expérience subjective s'exprime négativement : « la souffrance est physique⁴⁰ ». Le moment de l'expérience sensible est, pour Adorno, le contrepoison de la philosophie⁴¹ : « Irréductible, le moment somatique l'est comme moment non purement cognitif de la connaissance⁴². » En lui se joue l'expérience du divers, du disparate qui n'est pas encore complètement organisé par le travail d'identification de la pensée ; il est expérience sentie de la non-identité. Le

⁴⁰ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 246.

⁴¹ Il est important de souligner que cette ouverture de l'activité de la conscience à ce qui n'est pas elle, à ce qui n'est pas son activité propre, et qui pourtant la détermine ne doit pas être comprise comme une régression par rapport à la thèse de l'autonomie de la conscience dédoublée proposée par Hegel. Car contrairement à l'empirisme critiqué par Hegel, Adorno ne fait pas peser sur la chose le critère de la vérité : la détermination de la vérité, conformément à la thèse de la co-constitution, est toujours détermination de la conscience. Ce qui importe dans la sauvegarde du moment somatique est la conservation d'une expérience du non-identique. Ce non-identique peut apparaître à partir d'une critique immanente de la proposition hégélienne de la capacité d'autocorrection de la conscience. Celle-ci effectivement « un non-identique qui le détermine de l'intérieur » (ibid. p. 222.), car sans celui-ci, l'idéalisme hégélien ne serait qu'un long jugement analytique simplement tautologique : ce qu'est la connaissance serait le connu. C'est parce que l'autocorrection stipule cette capacité de la conscience à intégrer ce qui lui est étranger, non-identique, que l'idéalisme réclame une spontanéité qui est niée au sujet du moment où l'identité, complètement réalisée, se referme en totalité.

⁴² Ibid. p. 236.

moment physique de la souffrance est toujours potentiellement expérience de ce qui cloche, de ce qui doit être corrigé, de ce qui demande une nouvelle conceptualisation.

La douleur causée par la peine d'amour qui enserre la poitrine et la souffrance issue de la totalité sociale procède de la même manière : toutes deux sont l'expression d'une contradiction qui doit être corrigée. Le correctif est d'un point de vue cognitif celui du besoin d'un concept qui nomme adéquatement le négatif afin de le conjurer, qui oriente la *praxis* ultérieure. Cependant, la douleur subjective de la peine d'amour et la souffrance objective de la société divergent : le processus par lequel le concept adéquat peut émerger diffère. Du fait que la souffrance sociale est une souffrance partagée, elle n'implique pas une correction subjective, mais bien objective, c'est-à-dire collective.

Si tout un chacun a vécu ou vivra dans le cours de sa vie une peine d'amour, chaque histoire diffère qualitativement. La souffrance trouve sa source dans le sentiment d'être trompé, dans celui de se sentir coupable, dans l'esseulement, etc. Parce que ses causes sont innombrables et qualitativement différentes, l'abolition de cette souffrance ne peut que se suffire d'une résolution subjective : « je veux aimer de telle manière, être aimé de telle manière, ne plus refaire les mêmes erreurs, etc. » La peine d'amour est une souffrance subjective, une expérience individuelle déterminée par une situation contingente. Si elle se présente pour le sujet comme une énigme, cette

dernière n'est pas philosophique : ses deux versants engagent le sujet vis-à-vis de lui-même et de sa propre histoire.

Dans le cas de la souffrance sociale, son expérience n'est pas individuelle : même lorsqu'elle affecte le corps — l'ouvrier qui a faim, l'employé en épuisement professionnel —, sa source est indépendante de l'individu. Pour tout un chacun, ce sont les mêmes causes qui sont à l'œuvre dans la souffrance sociale. Son caractère partagé se lit également dans le fait qu'aucune résolution subjective ne pourra l'éliminer ni objectivement ni subjectivement. Par son caractère partagé, c'est-à-dire social, la souffrance doit être interprétée depuis le concept de société, c'est-à-dire de totalité, afin de pouvoir les conjurer. Or, afin d'y parvenir, la conscience doit avoir la capacité d'en produire son concept :

La construction de la totalité [*der Totale*] a pour condition première un concept de la chose autour duquel les données disparates s'organisent. Cette construction doit toujours rapporter ce concept matériel et le modifier à son contact ; les données sont à puiser dans trois registres : premièrement l'expérience vivante qui n'est pas elle-même réglée en fonction des mécanismes de contrôle mis en place sur le plan social ; deuxièmement, la mémoire de ce qui a été pensé autrefois ; et enfin, troisièmement, la conséquence correcte que tout un chacun doit tirer de sa propre réflexion⁴³.

La première partie de cette citation réitère ce que nous avons déjà vu. Ce que demande la construction de la totalité au sein de laquelle doit se repositionner la conscience afin de pouvoir en esquisser sa négation déterminée est « un concept de la chose ». Ce que cela signifie, dans un premier temps, c'est de donner un corps matériel au concept de totalité. Ce corps est la société dont le concept le plus large, tel qu'il a déjà été présenté, est une totalité dont

⁴³ Theodor W. Adorno. « Sociologie et recherche empirique », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, et al. *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979b, p. 60. (Traduction modifiée)

l'agencement est caractérisé par la dépendance de tous envers tous et envers le Tout⁴⁴. Par un tel concept de totalité, il est possible d'organiser « les données disparates » autour de ce concept en articulant leur dépendance. Or un tel concept en lui-même reste largement insuffisant : il n'exprime que de manière formelle ce qu'est la totalité sans déterminer de manière dialectique son contenu. La construction conceptuelle de la totalité doit toujours se rapporter au concept matériel de société, cet effort détermine le concept et le transforme selon sa propre évolution historique.

La seconde partie de la citation, par contre, concerne justement cette question du repositionnement de la conscience au sein de la totalité. Adorno affirme que les données à partir desquelles il est possible de construire le concept de totalité « sont à puiser dans trois registres ». Le premier des trois correspond au moment de l'expérience individuelle apte à rendre compte d'un négatif non-identique, ce moment est qualifié de « vivant » parce qu'il n'est pas directement arrimé « au mécanisme de contrôle » qu'est celui de l'identification. Une telle expérience est, entre autres, celle de la souffrance qui persiste à travers les rapports sociaux sans pouvoir être exprimée en eux.

Le deuxième registre est celui où la conscience se décentre de son apparence subjective pour se repositionner objectivement. En étant présenté comme le registre de « la mémoire de ce qui a été pensé autrefois », ce registre évoque la nécessité de médiatiser l'expérience personnelle vivante avec ce qui a cours objectivement, médiatisation avec le contenu des co-constitutions

⁴⁴ Theodor W. Adorno. « Société II », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b, p. 37.

successives qui forment la matrice de l'histoire, mais également médiation avec ce qui a été pensé et qui ne s'est pas réalisé. Ce second moment est central, car c'est par cette médiation que la conscience est capable de faire l'expérience de sa dépendance envers ce qui est objectif, de reconnaître que son expérience n'est pas individuelle. La médiation de la souffrance sociale à travers « la mémoire de ce qui a été pensé autrefois » permet de nommer les éléments objectifs constitutifs de la souffrance : propriété privée, travail salarié, forme marchandise, fongibilité universelle réalisée par l'échange, etc. Il est également possible de trouver autre chose dans cette « mémoire » comme le désir exprimé plusieurs fois historiquement de la réalisation de la liberté, de l'autonomie, de l'égalité sous des formes certes différentes, mais jamais encore accomplies.

Le troisième moment est celui qui correspond le plus adéquatement à celui de l'interprétation adorniennne et de son lien à la résolution de l'énigme. L'issue de la médiation entre le premier et le second registre est comprise de manière sous-entendue comme celle de la réflexion dans laquelle un concept adéquat de la totalité peut émerger. En tant qu'il est le concept adéquat, un tel concept est « la conséquence correcte » en ce qu'il implique la résolution de l'énigme. Un tel concept, que nous pourrions nommer société capitaliste avancée ou encore capitaliste globalisée dans lequel la souffrance pourrait être nommée adéquatement : aliénation, dépression, endettement, etc., impliquerait du même fait l'abolition (*Aufheben*) conceptuelle de cette totalité. Dans cette négation pourrait s'exprimer la possibilité que les choses soient autrement. Comme nous l'avons présentée dans le second chapitre, la construction du concept de société rend compte que la société est plus que ce qu'elle est : son

concept actuel camoufle sous la forme du profit une possibilité sociale immanente à la société sans toutefois s'exprimer explicitement. Une telle possibilité pourrait réaliser, mais pas exclusivement ni nécessairement, les valeurs revendiquées autrefois.

Or, une telle possibilité historiquement immanente, mais camouflée dans l'énigme de la réalité, ne cadre pas avec la traditionnelle division entre possibilités logiques et possibilités réelles. Selon celle-ci, les possibilités seraient principalement de deux ordres : les unes qui sont seulement formelles en ce qu'elles ne sont pas logiquement contradictoires, et puisque la non-contradiction logique est un critère relativement mince, la réalité ne limite pas la variété de ce qui se laisse rassembler sous cette rubrique ; les autres sont dites réelles en ce qu'elles s'actualisent, deviennent effectives, en raison d'un contexte réel qui favorise la réalisation : ici, c'est la réalité qui dicte ce qui est possible. Il en ressort de cette division que le critère pour juger du statut d'une possibilité réelle est sa réalisation effective, car ce n'est que la réalisation qui prouve qu'il s'agissait d'une possibilité bel et bien réelle. Une telle répartition des possibles donne priorité à l'effectivité sur la possibilité ; cette priorité est, pour Adorno, liée au penser identifiant et idéologique :

Ne serait vraiment possible, suivant la distinction entre possibilité abstraite et possibilité réelle, que ce qui est effectivement devenu réel. Une telle philosophie se range du côté des gros bataillons. Elle fait sien le verdict d'une réalité qui sans cesse ensevelit sous soi ce qui pourrait être différent⁴⁵.

⁴⁵ Theodor W. Adorno. « Le contenu de l'expérience », dans Theodor W. Adorno. *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003b, p. 84.

S'exprime donc ici le besoin d'énoncer une troisième catégorie de possibilités, celle des possibilités hétérogènes⁴⁶, qui puisse rendre compte de ce qui n'est pas encore, mais pourrait néanmoins, voire devrait même exister. « Ce qui est, est plus que ce qu'il est⁴⁷ », ce « plus » est bien l'expression d'une possibilité que les choses soient autrement. Or, cette possibilité est refoulée dans le règne du penser identifiant. Or, bien qu'hétérogène à ce qui est, ce plus lui est immanent : « Ce plus ne lui est pas octroyé mais lui reste immanent en ce que ce qui a été refoulé de lui⁴⁸. » Il n'est ni une possibilité formelle, car il apparaît grâce à une interprétation soutenue de la réalité, mais n'est ni une possibilité réelle, car sa réalisation implique justement la reconfiguration de la réalité. La possibilité hétérogène nomme sa différence avec ce qui est.

*

« Matérialisme sans images » ou le concept libéré de la contrainte à l'identité

La volonté d'exprimer de manière adéquate le concept de totalité, à travers l'interprétation transformatrice, vise par-delà son abolition la possibilité de la réconciliation. Or, cette réconciliation, qui est une possibilité hétérogène, ne doit pas disparaître sous l'identification. Le penser adornien conserve le même objectif — la réconciliation — que l'idéalisme qui le précède à la différence que celui-ci n'est plus pensé sous la forme de l'identité : « La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger avec un

⁴⁶ Iain Macdonald. « 'What Is, Is More than It Is': Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », p. 45.

⁴⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 199.

⁴⁸ Ibid.

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 propre⁴⁹. » Ce résultat escompté qu'Adorno nomme également l'utopie de la connaissance est présenté à plusieurs reprises comme ce résultat acquis depuis le penser identifiant jusqu'à son propre dépassement :

« Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre au jour le non-conceptuel au moyen des concepts sans l'assimiler à eux⁵⁰. »
« L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction du différent⁵¹. »

Cette utopie qui vise à rompre avec l'identification doit être comprise comme la réalisation d'un état dans lequel l'activité pensante du sujet ne s'accomplirait pas dans le fait de rendre homogène ce qui lui est hétérogène. Cela signifie également qu'un concept critique comme celui de totalité ne doit pas s'identifier directement avec un impératif pratique. Autrement dit : puisque l'activité interprétative n'abolit pas en elle-même la réalité qu'elle nie⁵², sa réalisation n'est pas à confondre avec l'acte d'identification. L'interprétation ne rend pas l'expression d'une possibilité hétérogène homogène au penser. Pas plus que de la « conséquence correcte » de sa réflexion il soit possible de dicter une marche à suivre vers une nouvelle identité comme tentèrent de le faire le bolchevisme et le communisme de parti en affirmant que l'humanité se réaliserait à travers la dictature du prolétariat. Ce refus de l'identité, qui vise l'expression du différent, se joue donc à la fois au niveau de l'épistémologie et de l'histoire. Nous présenterons ces deux moments successivement.

⁴⁹ Ibid. p. 233.

⁵⁰ Ibid. p. 19.

⁵¹ Ibid. p. 185.

⁵² Theodor W. Adorno. « L'actualité de la philosophie », dans Theodor W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a, p. 21.

Pour Adorno, sujet et objet sont liés sans assimilation : leur hétérogénéité est toujours médiatisée, médiatisante. Le but de la connaissance n'est ni le maintien d'une différence abyssale où aucune réciprocité ne serait à l'œuvre ni celui de retrouver un état d'homogénéité pure dans lequel « l'identité de toutes les choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même⁵³ ». Une connaissance vraie, comme nous l'avons esquissée précédemment, est à trouver, d'une part, dans la capacité du sujet de faire une expérience de la chose à l'abri des préjugés qui courent sur elle. D'autre part, cette expérience médiatisée dialectiquement avec l'objectivité réalisée historiquement permet l'expression de la médiation objective de toute expérience subjective. Cette médiation de l'expérience de la chose qui est aussi exposition de l'histoire de la chose permettrait de dire « ce que quelque chose est, alors que le penser de l'identité dit ce sous quoi quelque chose tombe⁵⁴ ».

En n'étant plus compris comme organe de classification, le concept devient l'expression de sa propre autoréflexion, qui est réflexion sur le monde historique. La réflexion sur le concept, qui est déjà en lui-même réflexion, est la réouverture de ce qui est inscrit dans le concept : l'expérience du monde sous la forme, différente, d'expérience spirituelle⁵⁵. Cette réflexion sur le concept veut rompre avec la conception de la réflexion comme ce qui engendre un reflet, malgré le paradoxe posé par l'étymologie ; « la pensée n'est pas un reflet

⁵³ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, p. 30.

⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 184.

⁵⁵ Roger Foster, *Adorno : the recovery of experience*, p. 90.

de la chose [...], mais va à la chose⁵⁶. » La pensée doit rompre avec l'idée que sa propre activité est création d'images, comprises comme impératifs positifs. Dans l'image se joue l'idée d'une duplication identifiante qui, faisant autorité, empêche l'exposition exacte des réelles conditions d'existences sociales, et qui bloque l'expression du devoir-être de leur dépassement. L'image est par exemple celle de la nécessité de l'appropriation des moyens de production qui, malgré les nombreuses tentatives échouées, continue de jouer le rôle d'un impératif empêchant la remise en question de la faillite de la prescription. L'image reconduit donc l'assimilation de la vérité à ce qui est effectif, alors que le but est, pour Adorno, de réfléchir la vérité comme coïncidant avec la solution conjoncturelle de l'énigme. Ce refus de l'image qu'Adorno nomme « matérialisme sans images⁵⁷ » coïncide avec le projet de philosophie interprétative⁵⁸ : le refus de l'image témoigne du refus d'empiéter sur l'hétérogénéité du possible. L'expression conceptuelle *redemptrice*, qui s'opposerait à l'image, ne se plierait pas aux attentes habituelles ou préétablies, mais exprimerait une nouvelle nécessité qui n'a jamais été exprimée et qui, par son caractère inouï, ne se plierait qu'à l'exigence de la résolution de l'énigme.

La volonté de se faire exprimer le non-identique est donc la volonté de mettre à jour des possibilités immanentes aux choses qui ont été réprimées par l'exercice du penser identifiant. Si les pensées vraies « ne se définissent [...]

⁵⁶ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 250.

⁵⁷ Ibid. p. 248.

⁵⁸ Iain Macdonald. « 'What Is, Is More than It Is': Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », p. 41-42.

qu'en elles-mêmes⁵⁹ » c'est parce que si la possibilité que les choses soient autrement reste une possibilité immanente pour Adorno, il faut néanmoins que cette possibilité soit réfléchi dans le moment d'autonomie, de spéculation, que possède le penser par rapport à la chose : si l'expérience de la chose fait poindre l'existence d'un non-identique, le passage de l'expression de ce qui ne cadre pas vers le concept vers l'expression d'une possibilité hétérogène est un passage réflexif. Ce plus apparaît sous une forme indéterminée lorsque le concept est compris « comme une surface expérientielle [*experiential surface*] qui, dans l'interprétation, se développe vers l'extérieur afin de révéler les points de contact entre sa propre structure interne et l'expérience historique⁶⁰ », ce faisant le concept rend compte à la fois de sa propre dépendance à ce qu'il n'est pas, mais aussi de sa différence d'avec ce qu'il exprime. Étant lié à l'histoire, mais différent de l'expérience historique, le concept peut exprimer ce qu'est la chose et le besoin de sa négation déterminée. C'est dans la capacité de pouvoir jumeler correctement le moment de l'expérience de la chose à celui de la spéculation que réside la possibilité de rompre avec la dureté du concept.

Que le non-identique hétérogène puisse être compris philosophiquement et qu'il puisse figurer dans le règne du connu ne rend pas automatique son passage vers ce qui est assimilé. « 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 [l'hétérogénéité non médiatisée] : on y

⁵⁹ Theodor W. Adorno. « Notes sur la pensée philosophique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e, p. 162.

⁶⁰ "The concept is treated as an experiential surface that, in interpretation, expands outward to reveal the point of contact between its own innermost structure and historical experience." (Roger Foster, *Adorno : the recovery of experience*, p. 22.) (Traduction libre.)

percevrait plutôt le jeu des différences⁶¹. » Ce jeu des différences est une autre formulation de l'utopie de la connaissance : « la relation du sujet et de l'objet [y] trouverait sa vraie place, même épistémologiquement dans une paix réelle aussi bien entre les hommes qu'entre eux et leur autre⁶² ». Cependant, parce qu'il est « jeu des différences » ce but n'est pas statique ; la différence, l'hétérogène, ce qui apparaît dans la conscience de la non-identité, est ce qui apparaît dans ce qui gît derrière la domination du penser identifiant. Cette domination est domination de ce qui est effectif — le redoublement de la totalité existante dans la conscience pensante — sur ce qui est possible. Le jeu des différences est donc à comprendre comme la possibilité d'expression de ce qui est hétérogène, mais qui est bloqué lorsque la connaissance désire reproduire à l'identique de manière spéculaire le monde.

C'est sur ce point qu'il est possible d'exprimer, selon nous, ce qui distingue le projet adornien du projet marxien. Lorsque Marx repositionne le conflit entre le patron et l'ouvrier vers un conflit entre la classe bourgeoise et la classe prolétarienne, il effectue un décentrement de la conscience vers l'objectivité sociale comme le propose Adorno. Chez Marx, ce déplacement est celui de passer de la structure intersubjective — qui prévaut dans l'économie politique — de la relation patron/ouvrier vers la structure objectivement médiatisée de la relation de classe ; ce déplacement requiert le concept de société qui médiatise les relations intersubjectives et leur donne leur teneur

⁶¹ Theodor W. Adorno. « Sujet et objet », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g, p. 303.

⁶² Ibid. p. 303-304.

concrète⁶³. La société devient le substrat à partir duquel peut être comprise concrètement la conscience⁶⁴.

Cependant, pour Adorno, le geste marxien qui consiste à nier l'apparence de la vérité de la relation interpersonnelle et nécessite le déplacement vers l'objectivité s'arrête à mi-chemin. Par le repositionnement dans l'objectivité sociale, Marx s'est ouvert à la conscience du non-identique tout en succombant à l'identification. Le problème de la philosophie marxienne qui, en général, s'intéressait si peu à la théorie de la connaissance, est d'avoir proposée une identification spécifique, historiquement conditionnée — celle du prolétariat comme vecteur de l'émancipation —, qui se trouve non seulement historiquement dépassée, mais qui vient à son tour, en tant qu'identification, bloquer la conscience. L'effort philosophique déployé dans *Dialectique négative* et particulièrement dans le concept de « matérialisme sans images » peut, sous cet angle, être compris comme la tentative d'exposer la structure générale de ce déplacement de la conscience sans pour autant terminer par une identification. Le flou entourant la notion du non-identique ou encore celle du « plus » est à comprendre comme le besoin de l'expression universelle de ce qui est en jeu dans le déplacement vers l'objectivité chez Marx, mais qui est resté pris, pour des raisons liées aux impératifs de la *praxis*,

⁶³ « Car, alors que la société ne se laisse ni abstraire à partir de faits singuliers ni capturer et arrêter comme si elle-même était un fait, il n'est en revanche aucun fait social qui ne soit déterminé par la société. C'est dans les situations sociales qu'apparaît la société. Le noyau ultime et irréductible de conflits typique, comme ceux qui opposent l'employeur et le subordonné, ne se trouve pas là où ils ont lieu. Ils sont plutôt les masques des antagonismes qui en constituent le soubassement. » Theodor W. Adorno. « Société I », dans Theodor W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a, p. 24.

⁶⁴ Theodor W. Adorno. « Sociologie et recherche empirique », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, et al. *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979b, p. 59.

dans sa détermination particulière. Marx lui-même ne serait être tenu responsable d'une telle situation : Adorno le reconnaît explicitement lorsqu'il évoque que « la réticence de Marx à donner des recettes pour la *praxis* était à peine moins grande que celle qu'il avait à donner une description positive d'une société sans classe⁶⁵ ». Cependant, cela n'a pas empêché Marx de faire des propositions qui prennent la forme d'une identification.

À la fin de l'introduction du texte *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx annonce l'émancipation de l'humanité à partir de l'émancipation du prolétariat :

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple, l'émancipation des *Allemands*, désormais *hommes*, sera accomplie.

[...] La tête de cette émancipation, c'est la *philosophie*, son *cœur* le prolétariat. La philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité⁶⁶.

Selon les propos de Marx, il y a une complémentarité totale entre le prolétariat et la philosophie : tous les deux, une fois émancipés, incarneront l'humanité qui entrera dans l'histoire, c'est-à-dire que l'humanité une fois libérée produira sa propre réalité au lieu de la subir, conséquence de la domination de l'homme sur l'homme.

Or, l'identification du prolétariat comme agent de l'émancipation a historiquement été dépassée et avec elle les espoirs des *lendemains qui chantent*.

La philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué. Le jugement sommaire selon lequel

⁶⁵ Theodor W. Adorno. « Notes sur la théorie et la pratique », dans Theodor W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003f, p. 341.

⁶⁶ Karl Marx. « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction. », dans Karl Marx & Maximilien Rubel. *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 107-108.

elle n'aurait fait qu'interpréter le monde et que par résignation devant la réalité, elle se serait aussi atrophiée en elle-même, se transforme en défaitisme de la raison après que la transformation du monde eut échoué⁶⁷.

Le besoin de rompre avec cette identification n'est pas celui de rompre avec le caractère objectif du concept de prolétariat, mais exprime le besoin de réfléchir ce qui est raté au sein de cette identification.

Si un jour une enquête apportait une preuve convaincante sur le plan statistique que les travailleurs ne se reconnaissent plus comme tels et nient le fait qu'il y ait encore quelque chose comme le prolétariat, cela ne prouverait nullement la non-existence du prolétariat. Bien plutôt, il faudrait comparer de tels résultats subjectifs à des résultats objectifs tels que la position occupée par la personne interrogée dans le processus de production, le fait qu'elle dispose ou non des moyens de production, son pouvoir ou son absence de pouvoir sur le plan social⁶⁸.

La possibilité que, sur un plan subjectif, les travailleurs ne se reconnaissent pas comme faisant partie de la classe des exploités ne change rien au fait qu'au-delà de leurs représentations subjectives, ces travailleurs sont déterminés par leur position sociale. C'est dans cet argument qu'il est possible de trouver toute l'importance du primat de l'objet comme remède à l'idéologie de la subjectivité constitutive de l'objectivité. C'est bien plutôt l'objectivité sociale elle-même, qui travaille à effacer ses traces de la conscience subjective, qui doit être exprimée historiquement. Sur ce point, Marx et Adorno sont en accord. Cependant, si l'objectivité du prolétariat est maintenue bien que son concept ne se retrouve plus dans la conscience des prolétaires, cela affecte tout de même la figure du prolétariat comme agent de l'émancipation.

⁶⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 11.

⁶⁸ Theodor W. Adorno. « Sociologie et recherche empirique », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, et al. *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979b, p. 72.

À la question : « Mais alors, où trouver la possibilité positive de l'émancipation⁶⁹ » ? Marx répond :

Dans la formation d'une classe chargée de *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier*, mais le *tort absolu* ; qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain* ; qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État [...], d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale* de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la reconquête *totale de l'homme*. Cette dissolution de la société, c'est en tant que classe particulière, le *prolétariat*⁷⁰.

À l'époque où Marx rédige ces lignes, le prolétariat est dans une situation historique bien différente de celle à laquelle Adorno est confrontée, différente celle-là aussi de la situation contemporaine. À l'époque de Marx, le prolétariat est cette « classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile », c'est-à-dire que le prolétariat est non intégré à la société capitaliste bien qu'il lui soit enchaîné comme celle-ci est enchaînée, par la force de son fonctionnement, au prolétariat. L'état de souffrance absolue dans lequel est contraint le prolétariat est une négation immédiate du pour-soi de la société bourgeoise. Le prolétariat est, en terme adornien, le non-identique de la société bourgeoise, ce qui résiste à son concept et présente le besoin de sa négation tant théorique que pratique. Par le besoin de cette négation, le prolétariat devient en même temps plus que ce qu'il est : en tant que classe souffrante, elle exprime le besoin de dépasser la souffrance. Ce qui est non-identique dans le prolétariat c'est aussi la valeur propre de son travail, sa plus-value, qui lui

⁶⁹ Karl Marx. « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction. », dans Karl Marx & Maximilien Rubel. *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 106.

⁷⁰ Ibid. p. 106-107.

échappe pour devenir profit privé. Cette plus-value qui est le « plus » incarne la possibilité positive qui est dans les mains du prolétariat de rompre le *statu quo*, de renverser l'ordre statique de la société en libérant son caractère dynamique au profit des hommes.

Or, depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours, l'histoire du prolétariat s'est soldée non par le renversement de l'ordre social, mais bien par l'intégration continue de la classe ouvrière au régime capitaliste. L'entrepreneuriat syndical avec ses placements boursiers et la défense de ses membres et au détriment de la classe des travailleurs entendue universellement sont les marques les plus concrètes de cette intégration. Les syndicats se sont transformés en groupe de défense d'intérêt particulier et ont intégré la même logique de fonctionnement que celle de la classe dirigeante contre laquelle elle se déclarait jadis unilatéralement en conflit. Le prolétariat, s'il existe toujours, n'est plus ce non-identique de la société bourgeoise comme pouvait encore l'exprimer Marx. Or, par cette intégration, la société n'a pas pour autant émancipé ses membres : le concept de sociétisation, que nous avons évoqué dans le chapitre précédent, évoque justement le fait que, par l'intégration accrue de tous ses membres, la société n'a fait que durcir son caractère contraignant. Ce durcissement s'est traduit par l'élimination virtuelle de toute extériorité qui pourrait potentiellement nier la non-identité qui persiste jusqu'à aujourd'hui au sein de la société. Celle-ci se vit à la fois dans la dépression psychique généralisée des pays dits développés et dans les industries délocalisées dans les pays dits en voie de développement, où la

main-d'œuvre vit dans des conditions similaires à celles dénoncées par Marx dans l'Angleterre du XIX^e siècle.

Le caractère non-identique de la société persiste là où son identité est affirmée avec de plus en plus de véhémence. C'est parce que le prolétariat n'est plus identique à lui-même que ressurgit le besoin de théoriser le non-identique. C'est ce besoin que tente d'exprimer Adorno, car il est à la fois le besoin de constater la non-identité du prolétariat que le besoin de rompre avec l'identification du prolétariat comme le non-identique. Non-identique, le prolétariat l'est par rapport à lui-même parce qu'au fil de son intégration il a perdu la force négatrice de sa non-identité, mais également parce qu'en tant qu'il persiste comme classe dominée incapable de nommer la domination, c'est-à-dire de pouvoir nommer adéquatement la souffrance dont il est l'objet, le prolétariat ne correspond plus à son concept.

Or, la persistance objective de la non-identité continue de faire pression sur la société qui est aveuglée par une paix sociale sous laquelle se poursuit la domination. Le besoin de retrouver l'expression du non-identique ne peut donc plus s'appuyer sur l'identification d'un agent social qui l'incarnerait. Le prolétariat, qui demeure l'incarnation de la contradiction, ne se réfléchit plus sous l'angle du dépassement de la contradiction ; les travailleurs ont intégré les critères de la réussite sociale. La contradiction et la nécessité de son dépassement persistent sans qu'aucun sujet se fasse porte-parole de cette nécessité. C'est sur ce point que se trouve encore légitimée la philosophie qui, en tant qu'activité sociale souvent marginalisée, possède encore la liberté de

pouvoir exprimer cette nécessité. « La critique du privilège devient un privilège : tant le train du monde est dialectique⁷¹. »

Autrement pire est aussi ce qui a été engendré historiquement au nom de l'identification entre prolétariat et humanité. Être un bon prolétaire était encore, jusqu'à il n'y a pas si longtemps, une contrainte sociale déguisée en liberté et puissance nationale qui pesait sur l'individu. Autant contrainte éthique et politique pour les membres des partis communistes ; autant angoisse innommable pour tous les résidents des pays du bloc de l'Est vivant avec l'épée de Damoclès — de la condamnation au goulag sans procès — pendue au-dessus de leur tête. C'est en ayant à l'esprit ces exemples qu'il nous est possible de comprendre le besoin de rompre avec l'identification, même là où elle promet nous émanciper.

⁷¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 56.

4. Conclusion

En tant que négation déterminée de l'identification, le matérialisme sans images joue sur deux plans que nous avons déjà présentés : celui de l'épistémologie et celui de l'histoire. L'identification qui est niée épistémologiquement est la traditionnelle identification du sujet à son prédicat ; au niveau de l'histoire, elle équivaut à celle qui subsume l'individu à l'intérieur d'un procès social dont il ne devient qu'un rouage sans passé ni avenir, une simple fonction sociale. Nous avons tenté de présenter en quoi ces deux identifications sont liées en ce qu'elles sont les résultats de la co-constitution entendue comme résultat de l'activité pensante et pratique de l'homme. Le besoin de la négation de l'identification a été déterminé à partir des excès dont elle s'est montrée complice : le concept prenant le relais de l'expérience — le blocage de la conscience —, la domination de la totalité sociale sur le particulier, etc.

À partir du programme de la *philosophie interprétative*, nous avons également évoqué comment Adorno procède afin de construire une critique de l'identification déterminée à la fois matériellement, par la construction du concept de société, et spirituellement à partir de la « mémoire de ce qui a été pensé autrefois » en effectuant une critique immanente de l'idéalisme hégélien qui incarne, selon Adorno, la construction philosophique la plus aboutie et cohérente du penser identifiant.

La notion de matérialisme sans images sur laquelle se termine notre réflexion semble cependant tenir du paradoxe : les efforts incessants de penser le vrai et le juste ensemble, d'affirmer leur interrelation et de déterminer leur contenu semble aboutir à l'impossibilité de les nommer positivement. En voulant proposer un philosophe du contenu qui libère l'expression du vrai et du juste, qu'Adorno conçoit comme la « conscience rigoureuse de la non-identité¹ », interpelle un état différent qui « n'a pas encore commencé² ». Or, un tel état, similaire à celui de l'utopie qui ne sombre cependant pas dans la fantaisie, ne peut que s'exprimer péniblement à l'intérieur de la détermination de la situation actuelle. L'image dans laquelle le concept — même celui d'utopie — peut se cristalliser doit être niée à son tour, car elle « nie la spontanéité des sujets³ ». Or, sans images afin de pouvoir nommer cette spontanéité et la vivre, le matérialisme sans images ne signe-t-il son propre arrêt de mort ?

Ce paradoxe n'est qu'apparent. Le travail de la négation déterminée aboutit à l'expression « positive » de la négation de la contradiction. En cela, il nomme ce qui serait déjà plus vrai, plus juste, une fois la contradiction abolie. Si la philosophie interprétative semble s'arrêter à mi-chemin, il faut voir là, plutôt qu'une faiblesse, la reconnaissance de la fragilité de la vérité. Cette reconnaissance est sans doute le meilleur remède contre les abus de l'identification.

¹ Ibid. p. 14.

² Ibid. p. 179.

³ Ibid. p. 250.

Dans un de ses derniers textes, écrit en 1968, Adorno donne un exemple de l'extension possible de l'application du matérialisme sans images :

La totalité n'est pas une catégorie affirmative, mais critique. La critique dialectique voudrait sauver ou aider à produire ce qui n'obéit pas à la totalité, ce qui lui résiste ou qui est seulement en train de se former comme potentiel d'une individuation qui n'existe pas encore⁴.

Selon nous, cet exemple illustre parfaitement ce qui est compris sous la notion de matérialisme sans images et comment celle-ci n'est pas à confondre avec une prescription positive. La construction du concept de la fausse totalité, auquel aboutit l'interprétation adornienne, porte en son sein comme une de ses déterminations l'exigence de conjurer la totalité. À ce titre, la philosophie interprétative vise à l'aboutissement de concepts critiques qui s'expriment sous la forme de la négation déterminée théorique de ce qui est effectif. Cependant, en tant que négations déterminées, ces concepts ne s'imposent pas sous le jour d'une nouvelle positivité qui remplacerait de facto la pseudo positivité qui a cours. Au contraire, Adorno se limite à indiquer la présence d'une possibilité hétérogène, celle d'une « individuation qui n'existe pas encore », sans pourtant déterminer conceptuellement cette possibilité. Cette limite tient à la limite objective de la philosophie qui ne doit pas remplacer la totalité niée par une autre. C'est sur ce point que la possibilité d'une nouvelle individuation, soulignée par Adorno, prend toute son importance : dans le caractère indéterminé de ce potentiel se poursuit la négation déterminée de la totalité sociale.

⁴ Theodor W. Adorno. « Introduction », dans Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, *et al.* *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979a, p. 16.

Le potentiel d'individuation auquel réfère Adorno est celui qui émergerait avec la réalisation de la conscience dialectiquement décentrée de la subjectivité dont nous avons évoqué le modèle au chapitre précédent. Cette possibilité hétérogène d'une individuation différente apte à créer une *praxis* socialement différente et de construire une société qui ne soit pas une totalité exige la reconnaissance et la réalisation effective de la conscience sociale de la co-constitution. Si une telle possibilité demande sa réalisation sous le prétexte qu'elle permettrait de nier le négatif, il n'est néanmoins pas pertinent de dresser un plan quinquennal qui dresserait la liste exhaustive des politiques à instaurer dès aujourd'hui jusqu'à la société émancipée.

Cependant, l'espoir qu'une telle individuation permette la réalisation d'une nouvelle vérité dans laquelle le processus dialectique de la co-constitution serait socialement reconnu reste un espoir légitime. Légitime l'est aussi l'espoir qu'une telle vérité puisse œuvrer concrètement à faire disparaître les contradictions qui émergent de la réalité. Parce que le cadre de la philosophie est l'histoire, dont le matériau temporel transforme sans cesse la configuration, elle ne peut vouloir jouer à l'avance son travail de détermination conceptuelle sur un contenu qui ne lui est pas encore disponible. Un tel travail demande l'effort constant de la philosophie qui ne vise plus le système au repos, mais réitère son engagement à répondre aux difficultés de nommer les points d'aveuglements sédimentés historiquement dont les résultats inconscients, les « rebus du monde phénoménal », continuent de nous affecter.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*. (Traduit par G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut & D. Trousson). Paris, Payot & Rivages, 2003a. 533 pages.
- Adorno, Theodor W. *Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. 329 pages.
- Adorno, Theodor W. *Études sur la personnalité autoritaire*. (Traduit par H. Frappat). Paris, Allia, 2007. 435 pages.
- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften Band 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 384 pages.
- Adorno, Theodor W. *History and freedom*. (Traduit par R. Livingstone). Cambridge, Polity, 2006. xix, 348 pages.
- Adorno, Theodor W. « Introduction ». (Traduit par J. Dewitte), dans T. W. Adorno, K. R. Popper, J. Habermas, H. Albert, R. Dahrendorf & H. Pilot. *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979a. p. 7-58.
- Adorno, Theodor W. *Introduction to sociology*. (Traduit par E. Jephcott). Cambridge, UK, Polity Press, 2000. ix, 198 pages.
- Adorno, Theodor W. « L'actualité de la philosophie ». (Traduit par J.-O. Bégot, P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, A. Le Goff, F. Nicodème & M. Nicodème), dans T. W. Adorno. *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008a. p. 7-29.
- Adorno, Theodor W. « L'essai comme forme ». (Traduit par S. Müller), dans T. W. Adorno. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984. p. 5-29.

- Adorno, Theodor W. « Le contenu de l'expérience ». (Traduit par M. Béréziat, É. Blondel, O. Hansen-Løve, P. Joubert, M. B. de Launay, T. Leydenbach & P. Péniisson), dans T. W. Adorno. *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003b. p. 57-88.
- Adorno, Theodor W. « Le progrès ». (Traduit par M. Jimenez & É. Kaufholz), dans T. W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003c. p. 177-198.
- Adorno, Theodor W. *Lectures on negative dialectics : fragments of a lecture course 1965/1966*. (Traduit par R. Livingstone). Cambridge, Polity, 2008b. xix, 267 pages.
- Adorno, Theodor W. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*. (Traduit par É. Kaufholz & J.-R. Ladmiral). Paris, Payot & Rivages, 2003d. 356 pages.
- Adorno, Theodor W. « Notes sur la pensée philosophique ». (Traduit par M. Jimenez & É. Kaufholz), dans T. W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003e. p. 157-166.
- Adorno, Theodor W. « Notes sur la théorie et la pratique ». (Traduit par M. Jimenez & É. Kaufholz), dans T. W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003f. p. 319-342.
- Adorno, Theodor W. « Société I ». (Traduit par P. Arnoux, J. Christ, G. Felten & F. Nicodème), dans T. W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011a. p. 23-34.
- Adorno, Theodor W. « Société II ». (Traduit par P. Arnoux, J. Christ, G. Felten & F. Nicodème), dans T. W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011b. p. 37-46.

- Adorno, Theodor W. « Sociologie et recherche empirique ». (Traduit par E. Sznycer & M. Van Berchem), dans T. W. Adorno, K. R. Popper, J. Habermas, H. Albert, R. Dahrendorf & H. Pilot. *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979b. p. 59-74.
- Adorno, Theodor W. « Sujet et objet ». (Traduit par M. Jimenez & É. Kaufholz), dans T. W. Adorno. *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003g. p. 301-318.
- Adorno, Theodor W. *Sur Walter Benjamin*. Paris, Gallimard, 1999. 237 pages.
- Adorno, Theodor W. « Temps libre ». (Traduit par M. Jimenez & É. Kaufholz), dans T. W. Adorno. *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 2003h. p. 205-216.
- Adorno, Theodor W. *Vorlesung über negative Dialektik : Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. (1. Aufl. éd.). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003i. 358 pages.
- Albert, Hans. « Le mythe de la raison totale ». (Traduit par I. Stengers & E. Sznycer), dans T. W. Adorno, K. R. Popper, J. Habermas, H. Albert, R. Dahrendorf & H. Pilot. *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979. p. 143-165.
- Aristote. *Politique*. (Traduit par J. Aubonnet). Paris, Gallimard, 1993. 392 pages.
- Arnoux, Pierre, Christ, Julia *et al.* « Glossaire », dans T. W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011. p. 379-386.
- Berg, Alban. *Wozzeck* [Enregistrement sonore]. Paris, Andante. 2004.
- de Facendis, Dario. M. — *de la Terreur*. Montréal, Éditions du Noroît, 2012. 57 pages.

- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel. « De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, Vol. VI, Récupéré le 14 avril 2013 de <http://goo.gl/Kq1GN>, (1903), 2002.
- Foster, Roger. *Adorno : the recovery of experience*. Albany, State University of New York Press, 2007. x, 236 pages.
- Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. (Traduit par S. Jankélévitch). Paris, Payot, 2001. 567 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*. (Traduit par M. de Gandillac). Paris, Gallimard, 1970a. 550 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*. (Traduit par B. Bourgeois). Paris, J. Vrin, 1970b. 647 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. (Traduit par J.-P. Lefebvre). Paris, Garnier Flammarion, 2012. 685 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. (Traduit par J.-F. Kervégan). Paris, PUF, 2003. vii, 500 pages.
- Honneth, Axel. « Préface ». (Traduit par J. Christ), dans T. W. Adorno. *Société: Intégration, Désintégration*, Paris, Payot, 2011. p. 7-15.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1985. 605 pages.
- Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris, Gallimard, 1996. 324 pages.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*. (Traduit par É. Kaufholz). Paris, Gallimard, 1974. 281 pages.

Kafka, Franz. *Les Aphorismes de Zürau*. (Traduit par H. Thiérard). Paris, Gallimard, 2010. 142 pages.

Lukács, György. *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*. (Traduit par K. Axelos & J. Bois). Paris, Éditions de Minuit, 1974. 417 pages.

Macdonald, Iain. « 'What Is, Is More than It Is': Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility ». *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (1), 2011, p. 31-57.

Marcuse, Herbert. *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Paris, Minuit, 1968. 472 pages.

Marx, Karl. *Le Capital; livre I*. (Traduit par J.-P. Lefebvre). Paris, PUF, 1993. 940 pages.

Marx, Karl. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. (Traduit par F. Fischbach). Paris, Vrin, 2007. 236 pages.

Marx, Karl. « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction. », dans K. Marx & M. Rubel. *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994. p. 89-108.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Manifeste du Parti communiste*. (Traduit par E. Bottigelli). Paris, Flammarion, 1998. 206 pages.

Meiksins Wood, Ellen. *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*. (Traduit par F. Tétreau). Montréal, Lux, 2009. 313 pages.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Généalogie de la morale*. (Traduit par É. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach & P. Pénisson). Paris, GF-Flammarion, 1996. 278 pages.

Pineault, Éric. « Les institutions modernes et la genèse du capitalisme ».
Communication présentée dans le cadre *du cours de sociologie économique*,
Université du Québec à Montréal, 1er décembre 2009.

Weber, Max. *Économie et société*. (Traduit par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, É. de Dampierre, J. Maillard & J. Chavy). Paris, Pocket, 1995.
836 pages.