

Université de Montréal

La dialectique négative de Theodor W. Adorno :
Méthode d'émancipation et d'éducation

par
Félix Fortin Mongeau

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et post-doctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maître es Arts (M. A.) en philosophie
option enseignement collégial

Août 2017

©, Félix Fortin Mongeau, 2017

Résumé

Riche et focalisant sur des problèmes liés à notre époque, la pensée de Theodor W. Adorno avec sa dialectique négative est pourtant souvent marginalisée dans les recherches en philosophie alors que la communauté philosophique gagnerait certainement à l'actualiser, notamment comme perspective éducative. Ce sera la principale préoccupation de cette recherche. Dans le premier chapitre, nous abordons le problème social constaté par Adorno, soit celui de la non-liberté. Nous y présentons plus spécifiquement quels rôles y jouent le phénomène de réification et les principes d'identité et d'échange relativement à l'impossibilité vécue de réaliser certains progrès humains dans ce qu'il nomme le monde administré, ainsi que la nécessité d'un nouvel impératif catégorique dans cette forme moderne de barbarie. Au second chapitre est présentée la réflexion du philosophe sur la liberté. Nous situons donc sa pensée en lien avec Hegel, Marx, Kant et la pensée libérale pour montrer l'originalité de son idée d'émancipation comprise comme résistance aux différentes formes du déterminisme, cela à travers une individuation critique réagissant à la négativité sociale vécue par tout sujet. Finalement, nous précisons au dernier chapitre la pensée d'Adorno quant à l'éducation à une telle liberté à l'aune des exigences de la dialectique négative comme méthode. En outre, après avoir présenté son schéma de pensée concernant la possibilité du progrès de l'humanité, nous discutons la possibilité de la praxis d'une éducation dialectique au sein de la culture, de l'école et à travers la pratique enseignante.

Mots-clés : philosophie, Theodor W. Adorno, théorie critique, réification, déterminisme, dialectique négative, liberté, éducation, progrès, humanité.

Abstract

Rich and focusing on the issues of our time, Theodor W. Adorno's critical theory through negative dialectics remains marginalized in philosophical studies at the same time that the philosophical community would gain in actualizing it, especially in an educational perspective. This is the main concern of this paper. In the first chapter, we describe the social problem noted by Adorno which is structural non-freedom. We present precisely what roles play the reification phenomena and the identity and exchange principles in relation to the lived impossibility of achieving some human progresses in the administrated world. We also present here what he sees as the necessity of a new categorical imperative in this form of barbarity. The next chapter presents his thoughts on freedom itself. This brings us to explain his philosophical position as following, but also breaking through the systems of Hegel, Marx, Kant and liberalism, targeting to show the interest of a freedom conceptualized as liberation from different forms of determinism, this through a critical individuation process which reacts to the social negativity lived by any subject. Then, we present in the last chapter Adorno's thoughts on the proper education to this kind of freedom, judging it by the demands of negative dialectics as a method. After presenting his thinking scheme on the possibility of mankind progress in a cultural meaning, we discuss the possibility of a praxis of dialectical education in culture, at school and in the teacher's practice.

Keywords : philosophy, Theodor W. Adorno, critical theory, reification, determinism, negative dialectics, freedom, education, progress, humanity

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre 1 – Le monde de la non-liberté	6
1.1 La réification : Marx, Lukács, Adorno	6
1.2 Le principe d'identité	8
1.3 Le principe d'échange	16
1.4 Le monde administré, la barbarie et le nouvel impératif catégorique	19
Chapitre 2 – La possibilité de la liberté	24
2.1 Une réponse aux conceptions traditionnelles de la liberté	24
2.1.1 Une réponse au déterminisme historique de l'Esprit de Hegel	24
2.1.2 Une réponse au déterminisme historique matérialiste de Marx	26
2.1.3 Une réponse au déterminisme du libéralisme et de la pensée kantienne	28
2.2 Dialectique négative et liberté	37
2.2.1 La dialectique négative comme méthode de résistance	37
2.2.2 L'émancipation par la résistance est d'abord individuelle	40
2.2.3 La liberté réelle est collective	43
Chapitre 3 : L'éducation : un idéal d'Humanité et un problème d'autorité	49
3.1 La conception adornienne de l'éducation	49
3.1.1 Culture et demi-culture	49
3.1.2 La récupération de l'impératif catégorique	52
3.1.3 L'éducation et le progrès de l'humanité	53
3.2 Le problème de l'autorité et la praxis éducative	55
3.2.1 Le problème de la Culture	55
3.2.2 Le problème de l'école	57
3.2.3 Le rôle de l'enseignant	61
Conclusion	65
Bibliographie	68

INTRODUCTION

La fin du *Siècle des idéologies* comme l'appelle Jean-Pierre Faye promettait, après l'apparent tarissement des ressources de la guerre traditionnelle pour imposer un ordre politique, la possibilité d'émergence d'un monde dans lequel la démocratie, l'humanité et la liberté deviendraient les principales valeurs sociales. De telles promesses, somme toute assez courantes dans l'histoire récente, n'ont pourtant jamais été réalisées de manière universelle bien qu'en leur nom aient été commises les pires atrocités. Si croire à un tel redressement du « bois tordu » de l'humanité relève peut-être, au regard de l'histoire, d'une certaine illusion ou d'un optimisme exagéré, force est pourtant de constater que les défis sociaux hérités du dernier siècle appellent l'individu à une importante activité réflexive et pratique pour maintenir vivants ces idéaux au regard des usages contemporains abusifs de la rationalité, en l'occurrence les différentes formes de domination.

À titre d'exemple, pour une époque qui n'est plus officiellement en période de guerre si ce n'est contre le terrorisme, le nombre de conflits et de victimes, souvent civiles, persiste pour des questions de ressources ou d'idéologies, entre autres. Malgré le rejet général bien connu des thèses existentialistes par l'auteur abordé dans cette recherche, soit Theodor W. Adorno, certaines remarques introductives de *L'homme révolté* d'Albert Camus nous semblent présenter une pertinence certaine pour exprimer rapidement l'esprit qui traverse son œuvre ainsi que l'une des préoccupations principales de la présente recherche :

« On estimera peut-être qu'une époque qui, en cinquante ans, déracine, asservit ou tue soixante-dix millions d'êtres humains doit seulement, et d'abord, être jugée. Encore faut-il que sa culpabilité soit comprise. Aux temps naïfs où le tyran rasait des villes pour sa plus grande gloire, où l'esclave enchaîné au char du vainqueur défilait dans les villes en fête, où l'ennemi était jeté aux bêtes devant le peuple assemblé, devant des crimes si candides, la conscience pouvait être ferme, et le jugement clair. Mais les camps d'esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme où le goût de la surhumanité, désespèrent, en un sens, le jugement. Le jour où le crime se pare des dépouilles de l'innocence, par un curieux renversement qui est propre à notre temps, c'est l'innocence qui est sommée de fournir ses justifications. »¹

« L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable. »²

¹ Camus, *L'homme révolté*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 24.

Si l'inhumanité de la Seconde Guerre et de la guerre froide qui fut vécue par ces deux penseurs se perpétue en effet aujourd'hui de différentes manières, il y a aussi de nos jours une autre problématique spécifique qui n'était entrevue que de loin il y a cinquante ans et dont les contrecoups menacent toujours davantage l'humanité en se conjuguant à la domination traditionnelle, soit l'exploitation de l'environnement au sens large en tant que domination de la nature et la menace de rupture que cela fait peser sur l'équilibre écosystémique de la planète. Le maintien sous une autre forme de l'idéologie de la domination, portée toujours plus sur les différentes manifestations de la nature, fait ainsi indirectement violence à des millions d'individus plus que toute autre guerre et de manière plus durable. Considérant cette forme particulière de domination, il est tout de même étonnant que malgré les données imposantes sur les causes et conséquences de ce mode d'existence, si peu soit mis en œuvre pour renverser cet état des choses et éviter le pire. Si cependant l'on observe avec Adorno, parmi plusieurs autres problèmes constatés par le philosophe, le manque de leadership ou d'initiative des différents gouvernements, l'on peut raisonnablement croire que quelque chose de plus profond que la structure de l'action politique est à l'œuvre dans cette inertie et que malheureusement les choses ne semblent pas être en voie de s'améliorer de manière substantielle.

Pourtant un fait demeure, face à une telle réalité, la révolte intérieure semble inévitable au moins pour certains et il est probable qu'elle soit un élément essentiel pour une solution éventuelle aux dérives de la raison, et ce, malgré les dangers qu'elle implique quant au risque de dégénérer en « meurtre universel » pour reprendre Camus. Il s'agit évidemment ici de réussir à canaliser la révolte de manière à abolir la cause de celle-ci sans pour autant, par exemple, semer les graines de la vengeance : la révolte doit véritablement lutter contre l'injustice sans se poser en simple bourreau. Mais quelle philosophie est à la hauteur d'une telle tâche? La réponse n'est évidemment pas facile. Nombreuses sont celles qui méritent d'être lues et comprises, car elles nourrissent la réflexion critique, alors que d'autres contribuent vraisemblablement davantage au problème qu'à la solution. Avec le but de réfléchir à la solution à ce problème philosophique et social, c'est la théorie critique d'Adorno qui sera étudiée ici, car elle s'appuie sur un tel constat critique et propose une réactualisation de la pensée de l'*Aufklärung* au regard des échecs historiques de la tradition philosophique. Au demeurant, si la pensée d'Adorno est reconnue pour être relativement pessimiste face à la réalisation concrète de cette philosophie humaniste,

l'avantage de cette position est qu'elle ne s'illusionne pas sur l'ampleur de la tâche à accomplir et cherche à se doter des outils pour y travailler. Se donnant pour but d'identifier la rationalité irrationnelle de la domination et la démasquer comme fausse conscience, elle peut en effet favoriser l'émergence d'une praxis capable de lutter contre l'inhumanité. À cet effet, l'un des objectifs transversaux de ce travail est de réfléchir humblement à la question de savoir si et comment l'individu peut encore quelque chose.

L'intuition ayant mené à cette recherche fut donc que la pensée de Theodor W. Adorno est un cadre interprétatif particulièrement crédible quant à la possibilité de lutter contre les dérives de la raison, car elle se manifeste en réaction au fait que, souvent, la conscience philosophique et son intégration politique, généralement pénétrées d'idéologies à prétention universelle, affirment injustement se suffire à elles-mêmes et réaliser moralement l'humanité alors que le mal demeure bien présent dans le tout social, démentant ainsi les prétentions du corpus traditionnel à l'atteinte d'un quelconque l'absolu. Dans leur autoproclamation comme vérité ultime, certaines philosophies se sont effectivement montrées profondément problématiques à travers différentes formes historiques de la domination. La pensée d'Adorno fait, à cet égard, figure de position philosophique apte à faire une synthèse critique de tels schémas de pensée et d'explication du monde dans leur irrationalité. Considérant l'ambition chronique de la plupart des théories philosophiques à rendre compte du monde de manière précise et à la vue du fait qu'elles sont souvent incapables de regarder avec esprit critique leurs angles morts, la théorie critique d'Adorno, par la confrontation de la métaphysique présente derrière ces théories, présente l'avantage d'une démarche qui, systématiquement, cherche à exprimer ces angles morts sans s'ériger en système. Si certains ont pu à cet effet reprocher à Adorno de s'enfermer dans un individualisme incapable de penser la réalité de la pratique politique dans le cadre actuel largement institutionnalisé, l'on peut aussi se demander aujourd'hui si ce dont nous avons besoin sur le plan politique est une théorie encore plus proche du système « parfait », ou plutôt la capacité réflexive individuelle de lutter contre les vices du système actuel. Adoptant ce dernier point de vue, nous soutiendrons ici que le problème est un problème d'éducation et que s'il existe des solutions nous permettant d'éviter le pire, la dialectique négative constitue une méthode crédible s'adressant à chacun et étant accessible à chacun, notamment si elle se comprend comme principe éducatif fondamental.

Mentionnons encore à cet effet un autre facteur qui a motivé cette recherche, soit le questionnement sur les moyens de rendre l'éducation philosophique dans la pratique. Dans cette optique, nous avons donc, d'une part, identifié et clarifié le diagnostic complexe qu'Adorno pose sur la société et la rationalité. Mais, d'autre part, nous avons aussi explicité les pistes de réflexion qu'il trace pour la postérité quant à la pratique enseignante et la formation de l'esprit critique. L'essentiel de la recherche s'est ainsi concentré surtout sur ses textes sur la société, l'éducation, la philosophie, le progrès et la métaphysique. Par conséquent, certains aspects de sa pensée ont volontairement été laissés de côté, notamment l'esthétique, pour pouvoir concentrer la recherche sur le modèle de la dialectique négative et sa pertinence actuelle. L'intention, dans cette perspective d'actualiser le contenu de la « bouteille à la mer » laissée par le philosophe à la postérité à travers l'idée de dialectique négative, est donc de réfléchir à la manière par laquelle l'esprit devrait être formé pour lutter contre le mal structurel de nos méthodes de réflexion et d'action qui perpétuent inutilement la violence et la barbarie. La division des résultats de cette recherche ira donc comme suit.

Le premier chapitre traitera du problème du monde de la non-liberté telle que définie par Adorno dans une perspective d'actualisation du problème à notre époque. Nous aborderons plus spécifiquement le concept de réification dans la pensée d'Adorno comme provenant de l'analyse de Marx et Lukács, mais poussant plus loin l'analyse et la jugeant plus problématique. Sera ensuite traité le problème psychologique et épistémologique qui rend possible le maintien d'une rationalité dominante sur le plan de la conscience : le principe d'identité. Après avoir montré comment ce dernier structure la réflexion et présenté brièvement l'alternative dialectique adornienne, nous aborderons le principe d'échange en ce que ce dernier constitue un aspect social réel de la réification, mais aussi parce que sa suprématie est aujourd'hui de plus en plus apparente. Nous présenterons finalement cette dynamique de la raison sociale comme celle du monde administré, perpétuant les conditions de la barbarie ayant mené l'humanité à Auschwitz et dont la non-répétition constitue pour Adorno le nouvel impératif catégorique.

Le second chapitre répond en quelque sorte au premier en ce qu'il portera sur la possibilité de la liberté au sein de ce monde réifié et administré de la non-liberté et parce que comme le dit Adorno, liberté et non-liberté « ne sont pas simplement opposés, mais

enchevêtrés. »³. Pour ce faire, nous présenterons d'abord comment il répond à la tradition philosophique et aborderons ensuite de front sa conception de la liberté. Nous verrons plus spécifiquement en quoi il reprend de manière critique Hegel, Marx, Kant et la pensée libérale. Sur la base du développement d'une conception de la liberté héritée de tous ces penseurs et ces traditions, nous verrons qu'Adorno soutient donc une vision de l'émancipation prenant forme dans la conscience et la résistance active du sujet individuel à ce qui le rend hétéronome. Pour conclure ce chapitre, nous expliquerons que malgré l'aspect assez individualiste de la pensée d'Adorno, la liberté réelle prend plutôt forme dans la capacité d'une société à dépasser ses différents déterminismes qui la conduisent à rechuter de manière incessante dans la violence et la barbarie.

Enfin, le troisième chapitre abordera la question de la nature de l'éducation qui serait à favoriser en fonction d'une telle conception de la liberté. La première partie de ce chapitre présentera ainsi l'idée selon laquelle l'éducation doit être inscrite dans une perspective culturelle et éthique reprenant l'impératif kantien et s'appuyant sur une conception particulière du progrès. La seconde partie abordera ensuite la question de l'autorité de manière à faire ressortir certaines prescriptions normatives qu'il est possible de tirer de la théorie critique d'Adorno afin d'orienter la praxis de manière à ce que la rationalisation de la domination ne soit pas le principe dynamique de toute réflexion et d'organisation sociale. Précisons, avant de poursuivre, qu'au début de chaque chapitre se trouve une petite section introductive précisant notre démarche pour faciliter la lecture.

³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 173

CHAPITRE 1 – Le monde de la non-liberté

Au premier abord, l'on peut sans doute exprimer la critique sociale d'Adorno à travers le phénomène et la critique de la réification, celle-ci étant une forme particulière et idéologique du sophisme naturaliste corrompant la pensée occidentale en justification de la domination. Dans ce chapitre, nous mettrons en évidence les grandes lignes de cette problématique qu'Adorno décrit comme celle du monde de la non-liberté en faisant ressortir l'actualité de son analyse dans notre situation. Nous présenterons donc d'abord le concept de réification, suivi de deux principes particulièrement problématiques de la pensée occidentale en tant qu'ils ont historiquement structuré la domination et la réification : l'identité et l'échange. Le monde toujours plus administré tel que dépeint par Adorno sera ensuite présenté comme le résultat logique de la normativité qui découle du déploiement temporel de ces principes. Bien entendu, ces catégories interprétatives d'Adorno ne sont pas les seules envisageables et ne sont certainement pas exclusives, mais elles nous semblent cohérentes relativement à notre objet d'étude, soit une éducation critique luttant contre la reproduction de la barbarie. En outre, par la méthode de la dialectique négative permettant de rendre visibles les structures psychologiques et socio-économiques qui perpétuent la domination historique, dont Auschwitz fut l'exemple le plus emblématique de son époque, nous verrons apparaître la possibilité du dépassement de cette domination.

1.1 La réification : Marx, Lukács, Adorno

Pour saisir cette possibilité toutefois, il importe en premier lieu de bien replacer la pensée d'Adorno quant à la réification à la suite de Marx et Lukács. Dans *Le Capital*, Marx présentait la réification comme une évolution, au sein du système capitaliste, du rapport social entre les hommes les conduisant à se considérer comme des objets plutôt que comme des sujets. Par l'échange de leur valeur de travail, les rapports humains se transforment selon lui en rapports entre choses, tout devient marchandise.⁴ La réification définit donc pour lui la rationalité sociale qui soumet les différents individus (surtout le prolétariat) à accepter l'objectivité de l'échange

⁴ Marx, *Le Capital*, p. 16.

marchand comme une forme d'autorité sociale rationnelle, remarquant au passage que le fait de transformer les individus en choses réduit inmanquablement le libre arbitre à une illusion, puisque c'est l'échange qui y définit l'individu et pas l'inverse. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács, de son côté, reprend le terme de réification et insiste sur le fait que de cette objectivité découle une compréhension psychologique particulière des relations humaines. Celles-ci seraient maintenant interprétées comme des manifestations de la nécessité naturelle que les individus intègrent comme seconde nature⁵ :

« De ce phénomène structurel fondamental, il faut avant tout retenir qu'il fait s'opposer à l'homme sa propre activité, son propre travail comme quelque chose d'objectif, d'indépendant de lui et qui le domine par des lois propres, étrangères à l'homme. Et cela se produit tant sur le plan objectif que sur le plan subjectif. Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, même dans ce cas, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables produisant d'elles-mêmes tout leur effet. (...) Subjectivement, l'activité de l'homme – dans une économie marchande achevée – s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande. »⁶

Lukács présente ainsi la réification comme un état de fausse conscience et d'« inconscience »⁷ du prolétariat devant et pouvant être dépassé collectivement par le développement de la conscience de classe⁸ et par une pleine expérience du monde.⁹ Sur le plan individuel, elle implique pour le prolétaire d'arrêter de rechercher l'autoconservation à travers le profit et de mettre l'intérêt social commun d'une réelle égalité en priorité, de « réconcilier la dualité dialectique entre l'intérêt immédiat et le but final »¹⁰. Si Lukács présente donc la réification à la fois comme état de conscience soumis à l'objectivité de l'échange tout comme une mise en évidence de la possibilité de son dépassement par l'autocritique du prolétariat¹¹, Adorno reprend à son compte la critique de la réification, mais est moins optimiste quant à son dépassement. Pour Lukács, de la réification émerge dialectiquement ce qui peut la dépasser dans

⁵ Honneth, *La réification*, p. 24.

⁶ Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 113-114.

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁹ Honneth, *La réification*, p. 29.

¹⁰ Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 106.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

la conscience de classe, alors que chez Adorno, l'angoisse reproduit la réification¹² de façon systématique malgré le niveau de conscience :

« On n'a pas à faire porter la dialectique plus sur la réification que sur aucune autre catégorie isolée, aussi polémique soit-elle. En attendant le lamento sur la réification glisse plutôt sur ce dont souffrent les hommes, qu'il ne le dénonce. Le malheur réside dans les conditions qui condamnent les hommes à l'impuissance et à l'apathie et qui devraient cependant être transformées par eux ; et non pas primitivement dans les hommes et dans la façon dont ces conditions leur apparaissent. »¹³

Chez Adorno, la réification est donc reprise et comprise non seulement comme fausse conscience du prolétariat, mais comme fausse conscience de la société en générale et comme superstructure psychosociale organisant tous les rapports humains de manière tellement forte que la raison critique est presque impuissante face à l'angoisse et l'instinct de conservation. En ce sens, la réification devient chez Adorno plus large et plus problématique, le tout social en entier peut désormais se comprendre dans la dynamique marchande et c'est la culture même qui devient soumise aux normes de l'industrie, pas seulement la conscience de classe du prolétariat. La réification s'est donc, selon lui, renforcée en une quasi-anthropologie.

1.2 Le principe d'identité

S'il est possible d'analyser cette dynamique de la réification chez Adorno de plusieurs manières, nous chercherons ici à en présenter une interprétation dynamisée sous l'interaction des deux principes de l'identité et de l'échange. Le principe d'identité, de son côté, peut être défini comme le médium psychologique par lequel la raison s'accapare et intègre le non-identique qui lui résiste, et prend forme à l'époque d'Adorno dans ce qu'il est convenu d'appeler scientisme ou positivisme. Il peut donc être associé à la rationalité explicative et justificative. Dans cette perspective, l'identité, ou l'identique, fait référence à la compatibilité présumée entre un objet spécifique et le système constitué. Par exemple, un objet est généralement défini sous la formule « espèce », « genre », « fonction » et s'interprète *a priori* comme compatible avec les catégories existantes, souvent structurées par l'échange même. Cette compatibilité est donc d'abord épistémologique, c'est-à-dire qu'elle est intégrée par la raison au schéma général de compréhension scientifique du monde. Mais éventuellement, par l'échange, elle en vient à

¹² Adorno, *Dialectique négative*, p. 151.

¹³ *Ibid.*, p. 151.

concerner le monde social lui-même. De l'autre côté, le non-identique, ou non-identité, fait référence à ce qui procède d'une rationalité qui n'est pas réductible à la rationalité dominante et exprime par cette dissidence la possibilité d'une autre organisation du monde, d'une autre rationalité, d'une autre réalité qui ne serait pas réifiée et figée dans son devenir historique. La plupart des rationalismes, qu'ils soient d'obédience idéaliste ou empirique, intègrent très bien le principe d'identité. Pour eux, l'objectif général de la science, autorisé par la forme de la raison est en effet souvent de percer l'équation de la nature pour s'en rendre maîtres et possesseurs, par la rationalité cartésienne ou par la technique moderne. Ainsi, Adorno cherche à mettre en évidence que cette perspective participe à son époque davantage du mythe que d'une pensée éclairante et qu'une autre rationalité que celle de la domination de la nature est possible, soit en confrontant la domination :

« Le primat de la subjectivité poursuit spiritualisé la lutte darwinienne pour l'existence. L'oppression de la nature à des fins humaines est un pur rapport naturel ; de là la supériorité de la raison dominant la nature et de l'apparence de son principe. Y participe de façon métaphysique et épistémologique le sujet qui se proclame maître, comme chez Bacon, et en définitive idéaliste créateur de toutes choses. Dans l'exercice de sa domination, il devient partie de ce qu'il pense dominer et succombe comme le maître hégélien. (...) Si la maîtrise de la nature fut condition et étape de la démythologisation, il faudrait maintenant que cette dernière s'étende à cette domination, si elle ne veut pas devenir malgré tout la victime du mythe. »¹⁴

Combinant ainsi le pragmatisme empirique à l'idéal rationaliste de l'interprétation du monde comme un Tout identique (même chez Kant l'objectif de la raison en générale est de conditionner l'action en fonction de la loi de la nature), l'erreur de cette rationalité est ainsi moins de chercher à identifier le monde que de le penser dans une totalité cohérente et accessible à la raison humaine dans le contexte de la réification. Car autant les possibilités techniques et scientifiques sont dans les faits multipliées par la recherche d'identité, autant cette rationalité toujours plus englobante empêche de connaître le monde avec une lunette d'ouverture au changement volontairement déterminé, réduisant du coup le champ des possibles quant à une compréhension de l'homme comme un authentique sujet. Adorno nous indique d'ailleurs à cet effet que lorsque l'esprit pose l'identité de la chose et qu'il écarte ce qui dans l'objet ne correspond pas à ses prétentions, il lui fait violence, car il ne respecte pas le fait qu'elle ne lui est pas identique, que sa nature n'est pas éternelle et purement cohérente avec l'ensemble de ses propres

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

représentations, mais bien changeante, et que le sujet doit en prendre conscience.¹⁵ L'identité, ignorant ainsi la nature empirique et changeante de ce qui lui fait face et qui nourrit son concept, se révèle problématique comme type de réflexion pour Adorno, car « parce que le caractère fondamental de tout concept universel se dissout devant l'étant déterminé, (...) la philosophie n'a plus le droit d'espérer la totalité. »¹⁶. Cela dit, Adorno ne condamne pas le principe d'identité dans son fondement même puisque ce dernier est de toute façon immanent à l'homme comme mécanisme de la raison. Il lui reconnaît ainsi une certaine pertinence lorsqu'il est compris comme mécanisme dialectique de la pensée entre l'universel et le particulier.¹⁷ Le problème qu'il cible se trouve plutôt dans le fait que, bercée par le progrès de la science et de la technique, l'identité en vient souvent à nier le volet négatif de la raison qui consiste en la dialectique de l'identité impliquant d'accepter systématiquement la part de non-adéquation entre la pensée et son objet. Il faudrait donc que la science de l'identité devienne une dialectique de l'identité : c'est uniquement par le mouvement de confrontation de la négativité vécue face à un objet pris à tort pour identique, qu'il serait possible de faire bon usage de l'identité, car celle-ci ne prétendrait alors pas à la totalité ou à l'univocité de l'objet, mais à la mise en évidence de sa négativité en regard de la logique (im)parfaite du système. Aussi, Adorno dira que « De façon latente, la non-identité est le *telos* de l'identification, ce qu'il faut sauver en elle ; l'erreur du penser traditionnelle est de considérer l'identité comme son but. »¹⁸. En ce sens, ce qu'Adorno suggère pour dépasser l'identité est de s'efforcer à révéler par la dialectique le caractère non-identique des objets face au système et l'impossibilité de la réconciliation parfaite entre un étant et la totalité. Ainsi, contrairement à la connaissance par l'identité qui est une croyance qui se prend pour une connaissance absolue et intemporelle, dépourvue des biais de l'existence physique, la connaissance dialectique sait qu'

« elle est prise dans tout un tissu de préjugés, d'intuitions, d'innervations, d'autocorrections, d'anticipations et d'exagérations, bref au sein d'une expérience dense et fondée, mais qui n'est absolument pas transparente en tout point. »¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹ Adorno, *Minima Moralia*, p. 110.

Puisqu'elle contredit par sa méthode la correspondance entre l'être et l'étant et se pose ainsi comme la porte-parole de l'autocritique, « La logique de la pensée dialectique a notamment pour tâche de faire disparaître les dernières traces de système déductif et les derniers effets de manche d'une pensée avocate. »²⁰ En bref, si le principe d'identité classifie et organise le monde dans la domination historique et réifie ainsi la conscience en fonction d'une compréhension spécifique de l'en-soi historiquement déterminé des choses, la pensée dialectique, elle, libère de la contrainte de cette domination et de la normativité qui y est liée en exprimant des possibilités différentes découlant d'une compréhension de la recherche de l'en-soi comme d'une démarche toujours inachevée et nécessairement parsemée d'imprécisions et d'incertitudes. Néanmoins, s'il est impératif pour Adorno de penser une telle méthode formatrice, le succès de cette tâche est incertain, car à son époque comme aujourd'hui, c'est l'identité au système technologique et de production qui domine la pensée et la culture. Comme Adorno le soulignait dans *Kulturindustrie* en 1947 :

« Pour le moment, la technologie de l'industrie culturelle n'a abouti qu'à la standardisation et à la production en série, sacrifiant tout ce qui faisait la différence entre la logique de l'oeuvre et celle du système social. Ceci est le résultat non pas d'une loi de l'évolution de la technologie en tant que telle, mais de sa fonction dans l'économie actuelle. Le besoin qui par exemple pourrait échapper au contrôle central est déjà réprimé par le contrôle de la conscience individuelle. »²¹

Si l'identité totale est donc le principe qui caractérise l'esprit réifié comme méthode épistémologique, le principe d'échange de son côté, que nous aborderons plus en détail au point suivant, apparaît dans ce schéma comme le processus dynamique qui transfère cette identité théorique en compatibilité pratique. Le principe d'identité posant l'en-soi de son objet comme étant *a priori* compatible avec la culture existante, le principe d'échange détermine son pour-soi en l'inscrivant non pas dans l'identité épistémologique, mais dans l'identité sociale, dans la dynamique marchande. Il lui commande non seulement d'être commensurable et échangeable, mais d'être échangé.

Face à l'identité et l'esprit positiviste, la dialectique adornienne est donc une tentative d'émancipation épistémologique et anhistorique du fait social de la domination en cherchant à redonner sens au *chorismos*, cet espace entre idée et facticité, afin d'exprimer les déterminations

²⁰ *Ibid.*, p. 96-97.

²¹ Adorno, *Kulturindustrie*, p. 10.

historiques des objets et la possibilité de les concevoir et les réaliser autrement. Prenons par exemple l'idée de liberté, qui sera largement développée au prochain chapitre. Le fait que le *chorismos* soit nié fait d'abord en sorte qu'elle est essentiellement comprise sous sa forme légaliste et économique, ayant des déterminations claires pour chacun, mais empêche aussi qu'elle soit pensée autrement, son idée étant réduite à sa facticité sociale conditionnée par l'ordre économique. La démarche dialectique d'Adorno est par conséquent une tentative d'analyser les objets de pensées, comme la liberté, dans leurs contradictions qui résultent de l'histoire, de les analyser dans ce qu'Adorno nomme, après Benjamin, leur constellation. Cette approche, considérant les objets comme porteurs de tensions historiques et les présentant dans leurs différentes manifestations vécues et constellées, permettrait peut-être, selon Adorno, de faire apparaître la non-identité et la négativité des concepts identitaires en lien à la totalité pour les faire « sauter »²² et débloquent les possibilités les concernant. Sur cette manière de connaître, Adorno nous indique précisément que :

« Percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu. De son côté, le *chorismos* de l'extérieur et de l'intérieur est conditionné historiquement. Seul un savoir auquel est aussi présente la valeur historique de l'objet dans son rapport aux autres objets, est capable de dégager l'histoire dans l'objet ; actualisation et concentration d'un déjà su qui transforme le savoir. »²³

En ce sens, la dialectique négative d'Adorno est sans doute plus pertinente comme épistémologie que la pensée positiviste identitaire pour ce qui est d'exprimer progressivement des vérités humaines et sociales, car elle respecte « ce qui est à penser »²⁴. La pensée positiviste de son côté, non seulement n'arrive pas à la correspondance entre concept et étant, mais avec le présupposé qu'elle peut y parvenir, elle élimine aussi de fait la nécessité du *chorismos* dans la réflexion et l'explication; elle prétend ne pas avoir besoin de lui dans sa recherche d'universalité anhistorique, car il lui nuit dans son identification du monde, il est incompatible avec l'identité totale, car celle-ci a une description figée de la nature. Comme le souligne Adorno :

« Jadis, cette notion (de science) exigeait que rien ne soit accepté sans avoir été perçu et soumis à examen, être libre signifiait s'émanciper des dogmes hétéronomes. De nos jours, on constate non sans frémir à quel point la scientificité est devenue pour ses disciples une nouvelle forme d'hétéronomie. On s'imagine qu'on assure son salut en observant les règles scientifiques, en se conformant au rituel de la science, en s'entourant de science. L'acquiescement à la science tient lieu de cette réflexion sur

²² Adorno, *Dialectique négative*, p. 132.

²³ *Ibid.*, p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

les faits qui devraient constituer le fondement même de la science. La cuirasse masque la plaie. La conscience réifiée installe l'appareil scientifique entre elle-même et l'expérience vécue. »²⁵

Par ailleurs, si Adorno est convaincu de la nécessité de sauver le peu de ce qui reste de la métaphysique par la mise en évidence de cette dynamique stérile de l'esprit par une réflexion critique sur elle-même²⁶, il considère aussi que le temps presse déjà à son époque, car l'absorption identitaire du monde est grandissante et il est de plus en plus complexe pour la raison critique de faire apparaître les possibilités indéterminées de la nature humaine, cachées qu'elles sont derrière le formalisme de la totalité identique.

Conséquemment, la raison humaine doit rapidement intégrer que ce qui est à connaître ne se présente pas comme un objet pur à partir duquel elle peut tirer la parfaite identité, mais comme un objet constellé dont les déterminations dépendront de ce qu'il en est de sa signification sociohistorique et de l'expression ou non de la négativité qui y est associée. Aussi, il sera impératif d'adopter une conception de la vérité différente de l'identité, une vérité capable d'exprimer objectivement la négativité dans son évolution historique. À cet effet, la souffrance des individus s'avère un guide pertinent pour penser la possibilité d'une vérité critique, car elle constitue une médiation subjective de la négativité pouvant être exprimée objectivement.²⁷ En misant sur la compréhension sociale de la souffrance par la raison et sur les prescriptions normatives qui en découlent, il demeurera ainsi possible d'user de la raison avec discernement et sans trop d'excès puisque celle-ci se comprendrait alors comme méthode critique de l'échec; ni maître ni servante de la volonté et pourtant transformatrice du monde. Aussi, le problème majeur de l'identité n'est pas à proprement parler la méthode scientifique qui est une méthode de la raison, mais l'ambition à la totalité de cette identité qui devient simple idéologie scientiste exigeant la soumission objective de tout ce qui lui résiste sous la normativité de la domination rationnelle. L'on peut à cet effet éclairer l'équivocité de ces termes de science et scientisme en mentionnant que la science est au scientisme et au positivisme ce que la méthode dialectique est à la totalité identitaire : un remède à l'absence d'esprit critique d'une méthode qui s'appuie sur des présupposés infondés concernant la nature. Par exemple, l'on peut mentionner l'ambition

²⁵ Adorno, « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, p. 43.

²⁶ Adorno, *Métaphysique*, p. 151.

²⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 22.

des sciences d'exprimer l'équation parfaite de la nature au-delà de l'histoire sociale dans laquelle s'inscrit toute réflexion. À cet effet, déjà en 1931 dans « L'actualité de la philosophie », Adorno écrivait ceci sur les sciences :

« À l'écart des grandes tentatives de solution de la philosophie idéaliste, travaillent les philosophies scientifiques, qui renoncent d'emblée à la question idéaliste fondamentale de la constitution du réel; elles ne lui reconnaissent encore de validité que dans le cadre d'une propédeutique des sciences constituées, des sciences de la nature surtout, et pensent pour cette raison posséder un fondement assuré dans les données, que ce soient celles de l'ensemble de la conscience ou celles de la recherche scientifique. En perdant le lien avec les problèmes historiques de la philosophie, elles ont oublié que les observations qu'elles établissent sont, en chacun de leurs présupposés, liées de manière indissoluble aux problèmes historiques et à l'histoire des problèmes, et ne peuvent être résolues indépendamment de ceux-ci. »²⁸

Néanmoins, une connaissance critique du monde demeure théoriquement toujours possible. Il s'agirait, en plus de ce que nous savons de manière fragmentaire et imparfaite par la raison identifiante, de reconnaître le manque de fondement stable pour ériger toute connaissance et l'intégrer à la pensée afin de pouvoir appréhender correctement l'objet :

« Ce qui de nos jours est exigé du penseur, ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses : le geste du baron de Münchhausen, qui prétend se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage où il est embourbé, tel est maintenant le paradigme de toute connaissance qui veut échapper au dilemme qui ferait d'elle soit une constatation, soit un projet. »²⁹

Malheureusement, une telle position n'est pas la norme et aujourd'hui encore, c'est la position positiviste liant objet, sujet, science, technique et marchandise dans une totalité qui nous influence avant tout. Cela appelle évidemment plus que jamais à un usage dialectique de la raison. À cet effet, un développement sociologique récent permet d'actualiser la pensée d'Adorno et montrer où en sont les dérives d'une telle pensée, soit la montée en puissance des vérités alternatives, faisant en sorte de nous donner l'impression d'une ère de post-vérité. Considérant certaines réalités politiques constantes, comme les faits généraux selon lesquels l'image a toujours été aussi importante que le message ou que le mensonge y a systématiquement été présent, ce terme identifie en effet peut-être trop rapidement la situation comme post-factuelle, nous empêchant de reconnaître la négativité d'un passé manifestement idéalisé concernant la vérité.

²⁸ Adorno, « L'actualité de la philosophie », dans *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 9.

²⁹ Adorno, *Minima Moralia*, pp. 101-102.

En effet, si la vérité ne prend pas (plus) la place qu'elle devrait dans l'espace public et l'élaboration des politiques, la réalité du mensonge en politique est, elle, avérée depuis longtemps. Malgré la fausseté de son contenu, en tant que discours politique logique sur le plan du langage, le mensonge fait autant partie du système de l'identité que la vérité scientifique. Il est lui-même identitaire en s'exprimant comme interprétation cohérente de la totalité. L'une des raisons à cela est peut-être que la politique est moins le jeu de la vérité systématique que la capitalisation sur les émotions. En conséquence, pour peu qu'une position politique épistémique particulière revendique, par l'émotion, l'identité avec le système de pensée dominant, celui de la conscience réifiée, elle peut devenir crédible pour certains indépendamment de son contenu. À la question qui demeure cependant d'expliquer cette capitalisation politique croissante du mensonge, l'on pourrait être tenté de répondre avec Adorno que puisque la conception de la vérité comme identité sur laquelle s'appuie la raison est elle-même fautive ou incomplète sur un plan critique, même à travers la science, il n'est pas étonnant que cela résulte aujourd'hui par le développement de discours politiques qui organisent leur propre vérité, surtout au regard de l'ampleur de diffusion possible d'un message par le numérique. Aussi, le progrès récent du mensonge semble relever davantage d'une augmentation du degré d'intensité que d'un phénomène vraiment nouveau. Si le rythme du mensonge semble certes s'accélérer et justifier des analyses sociologiques soutenues, la post-vérité peut difficilement être « post- » puisque la vérité comme identité n'a jamais été elle-même vraiment présente au sens fort dans l'espace public. Ainsi, le terme de post-vérité lui-même semble davantage être une tentative collective d'identification et d'assimilation identitaire d'une situation vécue d'abord comme non-identique ou négative, mais qui n'est pas affrontée sur le plan critique. En ce sens, il s'inscrit directement dans la logique de l'identité par sa complicité avec la fautive conscience sur la nature de la vérité.

Ce qui apparaît finalement malheureux concernant le principe d'identité, c'est que malgré les précieuses informations et productions pertinentes de la science dans l'histoire, il ne nous enseigne en lui-même absolument rien sur les critères moraux du choix ou sur le sens à donner à ce choix d'un point de vue politique et philosophique, et cela n'a pas changé beaucoup depuis l'époque d'Adorno. Il prend, aujourd'hui encore, plutôt la forme du sophisme naturaliste et dérive le normatif humain du descriptif de la nature. Empreint d'interprétation, il autorise ainsi à justifier à tort n'importe quelle vue de l'esprit sur la vérité et la morale, dont les vérités

alternatives sont les plus récentes manifestations. La présentation de notre situation politique comme étant post-factuelle n'est ainsi que la dernière autojustification en date de notre conception erronée de la vérité et exprime notre malaise collectif à son égard sans pourtant la confronter, nécessité pourtant plus pressante que jamais. Dans la mesure où le principe d'identité se présente comme le gardien de la vérité face au malaise social alors qu'il participe à ce malaise dans chaque individu qui tient un discours biaisé et insatisfaisant sur la vérité, actualiser la conception adornienne de la vérité-souffrance permettrait peut-être de neutraliser son erreur épistémologique et psychologique. Insuffisamment exprimée et explorée jusqu'ici dans les politiques, la méthode dialectique se présente comme une solution potentielle à la réification même dans son stade historique actuel, car elle exprime la contradiction entre la cohésion présumée de la totalité identique et la négativité vécue par le sujet face à la totalité. Elle nous contraint donc aussi à nous pencher de manière critique sur la normativité de notre épistémologie, tâche éminemment nécessaire sur un plan humain pour faire face aux défis de notre situation politique et technologique.

1.3 Le principe d'échange

Pour bien comprendre la systématisme de la dialectique d'Adorno et l'actualiser, il convient maintenant de dire quelques mots spécifiquement au sujet du principe quasi organique qui est co-dépendant à l'identité dans la réification, l'échange. Comme nous l'avons souligné plus haut, si l'identité fournit l'en-soi des choses, le principe d'échange à la base de nos sociétés fournit un *a priori* normatif auquel se conformer, véritablement le pour-soi. C'est en cela qu'ils sont interdépendants. Dans cette mise en opération de la raison, l'échange s'accapare littéralement le fond métaphysique de la science qui mesure et lui transmet, par cette appropriation, sa propre fin sociale, la finalité marchande, reproduisant ainsi la barbarie par la recherche d'identité et des justifications de la domination économique existante.

« Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originairement apparenté au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non-identiques deviennent commensurables, identiques. L'extension du principe fait du monde entier de l'identique, une totalité. Que cependant l'on nie abstraitement le principe; que l'on proclame comme idéal de n'avoir plus à procéder, et par révérence envers l'irréductiblement qualitatif, selon des équivalents, cela constituerait une excuse pour retourner à

l'ancienne injustice. Car l'échange d'équivalents consista justement dès l'origine à échanger en son nom du non équivalent, à s'approprier la plus-value du travail. »³⁰

Par le fait que l'en-soi soit exclusivement pensé comme de l'identique mesurable, le rapport de l'objet avec la pensée rejoint, par son caractère empirique, le rêve idéaliste d'une totalité accessible à la raison humaine. Dans cette union essentiellement instrumentale et productiviste entre identité et échange se renforcent ainsi la réification et la suppression progressive de la subjectivité individuelle, cela éliminant tranquillement toute possibilité de remise en question de la domination structurelle qu'occasionnent cette métaphysique et cet état de fait social développé au nom même du progrès. Comme l'explique précisément Adorno :

« La réification et la conscience réifiée actualisèrent avec l'essor des sciences de la nature, aussi la potentialité d'un monde sans manque; du déshumanisé par chosification fut déjà auparavant condition de l'humanité; celle-ci du moins se conjugua à des figures chosifiées de la conscience alors que l'indifférence envers les choses tenues pour de purs moyens et réduites au sujet, contribua à niveler l'humanité. Dans le chosifié, ces deux éléments sont réunis : le non-identique de l'objet et l'assujettissement des hommes aux conditions de productions dominantes, leur propre interconnexion fonctionnelle méconnue d'eux-mêmes. »³¹

Avec cette dynamique de l'échange donc, la réification devient le paradigme logique de l'expression de l'équation de la nature et de la place qu'y tient l'homme. Dans cette position épistémologique, toute confrontation avec l'objet cesse alors d'être critique et dialectique pour devenir simple intégration du non-identique par la commensurabilité du monde. La connaissance positiviste qui en ressort se prend donc pour l'absolu alors qu'elle devrait se débarrasser de ses outils de mesure pour confronter la négativité. Cette position est évidemment intenable pour Adorno, car :

« on serait à nouveau dans la sphère du faux, de l'illusion et, j'ai envie de dire, dans la sphère de la certitude mythique, où rien ne peut échouer et où, probablement pour cette raison, tout ce dont nous parlons serait perdu et bien perdu. Il n'y a donc réellement pas d'autre possibilité, pas d'autre chance que de faire ce qu'interdit la devise des mineurs et de travailler en s'immergeant profondément dans l'obscurité, sans lampe, c'est-à-dire sans maîtriser le positif au moyen du concept supérieur de négation de la négation. »³²

La continuité sociale du principe d'échange, qui actualise pour nous la pertinence de la critique d'Adorno, peut se comprendre aujourd'hui aisément à travers la montée des inégalités, négativité croissante pourtant systématiquement occultée dans l'élaboration des politiques publiques. L'échange, se maintenant en tant qu'idéologie non questionnée à partir du

³⁰ Adorno, *Dialectique négative*, pp. 119-120.

³¹ *Ibid.*, p. 152.

³² Adorno, *Métaphysique*, p. 209.

renforcement systématique de la loi du marché et de la valorisation des applications techniques de la science depuis la Première Guerre mondiale, n'a effectivement pas ralenti depuis les époques de Marx, Lukács et Adorno. Bien au contraire et malgré les appels répétés à son dépassement, il se maintient et se renforce. La preuve empirique mettant en évidence cette continuité et son renforcement normatif réside d'une certaine manière dans une quantité importante de faits historiques micrologiques, voire individuels, qui illustrent en filigrane le développement de la liberté économique et traduisent l'extraction de valeur d'échange et l'accumulation par les capitalistes comme l'ultime normativité théorique et pratique. Sans entrer dans les détails et exemples qui devraient venir naturellement au lecteur, le portrait que trace Wendy Brown de cette réalité aux États-Unis à travers l'analyse de la complicité idéologique entre le néoconservatisme politique et le néolibéralisme, comme rationalité et gouvernementalité³³, est représentatif sur le plan politique de l'accentuation de cette tendance de neutralisation du caractère progressiste et politique du libéralisme :

« L'extension de la rationalité économique à des domaines ou à des institutions jusque-là considérés comme non économiques concerne aussi les conduites individuelles; pour être plus précis, elle prescrit les comportements des sujets-citoyens adéquats à un système néolibéral. Là où le libéralisme classique maintenait une distinction, et parfois même une tension, entre les critères de la morale individuelle ou collective et les actions économiques (d'où les différences frappantes de ton, de types de questions et même de prescriptions entre la *Richesse des nations* d'Adam Smith et sa *Théorie des sentiments moraux*), le néolibéralisme façonne normativement les individus comme des acteurs entrepreneurs, et s'adresse à eux comme tels, dans tous les domaines de la vie. Il représente les individus comme des créatures rationnelles et calculatrices, dont le degré d'autonomie morale dépend de leur capacité à « prendre soin » d'eux-mêmes – de leur aptitude à subvenir à leurs besoins et à servir leurs ambitions. »³⁴

Pour ne nommer qu'un seul des résultats concrets de telles politiques cachées derrière les idéaux usurpés de liberté individuelle et d'égalité morale, considérons simplement le fait qu'à l'heure actuelle, les inégalités socio-économiques sont à un point jamais atteint dans l'histoire de l'humanité : selon une étude d'Oxfam, 8 individus contrôlent aujourd'hui plus de 50% de la richesse mondiale.³⁵ Certes, certains continueront inlassablement d'arguer que cupidité et égoïsme sont des constantes historiques du comportement humain et qu'il est naïf de croire en la possibilité de les résorber totalement. Toutefois, adopter un système politique et économique fondé sur celles-ci et l'encenser comme normativité historique risque certainement de ne pas

³³ Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, p. 46.

³⁴ *Ibid.*, p. 54

³⁵ Oxfam, (2017), *Une économie au service des 99%*, Repéré à : <https://www.oxfam.org/fr/salle-de-presse/communiqués/2017-01-16/huit-hommes-possèdent-autant-que-la-moitié-de-la-population>

être le meilleur pari non plus pour que l'humanité réalise ses idéaux de liberté et d'égalité. Car ce que fait ce système dans sa progression historique, c'est au contraire précisément le remplacement de la liberté par la poursuite de l'intérêt économique et le remplacement de l'égalité morale par la domination économique, au nom de la prétendue égalité de l'échange, fonction de vérité et de moralité. En ce sens, il est loin d'être exagéré de faire un lien entre la réalité actuelle de l'inégalité et la critique sociale d'Adorno sur le développement de l'échange à son époque et de chercher ainsi à actualiser sa pensée pour s'attaquer aux problèmes de notre époque.

1.4 Le monde administré, la barbarie et le nouvel impératif catégorique

Sur un plan structurel, Adorno constate que dans la réification et à travers l'identité et l'échange, s'exprime une normativité sociale ancrée dans l'efficacité, la croissance économique ainsi que le développement des sciences au nom de la productivité, comprise comme fin inhérente à l'activité humaine elle-même. C'est ce qu'Adorno nomme le monde administré. Or, si favoriser l'efficacité au détriment de l'inefficacité apparaît généralement comme un truisme, Adorno suggère que faire l'économie du choix d'une fin politique substantielle autre que celle de l'efficacité des moyens apparaît au contraire comme un non-sens. D'un point de vue adornien, l'on pourrait dire que la liberté actuelle et (néo)libérale est un moment de la dialectique de la liberté, car elle enchaîne et réduit les hommes à des pièces d'une machine, en l'occurrence économique et productiviste. La (non-)liberté étant donc structurée par le système existant cherchant à se renouveler, la réalisation universelle de celle-ci est factice face à la nécessité de « l'assujettissement au processus de production » :

« Avec la liquidation du libéralisme, le principe proprement bourgeois de la concurrence n'est pas dépassé : de l'objectivité du processus social, il est passé en quelque sorte à l'anthropologie, c'est à dire à une dynamique d'atomes individuels qui s'attirent et se repoussent. L'assujettissement de la vie au processus de production rabaisse chacun d'entre nous et impose quelque chose de cet isolement et de cette solitude où nous avons la tentation de voir notre choix souverain. (...) L'existence privée qui tend à se rapprocher de ce que serait une existence digne de l'homme, trahit du même coup cette exigence dans la mesure où celle-ci ne fait pas l'objet d'une réalisation universelle – alors qu'il y a là pourtant une échéance qui, plus que jamais, requiert la réflexion indépendante. »³⁶

³⁶ Adorno, *Minima Moralia*, pp. 28-29.

Ainsi, le système est lui-même administré de manière dynamique par l'algorithme de la liberté individuelle, ce qui paradoxalement neutralise en retour la liberté. Même la critique du système participe à son administration en entrant en relation avec lui et échoue le plus souvent à la tâche tellement le mythe est partout, ce qui démontre d'ailleurs la puissance incroyable de l'idéologie qui réussit à se faire oublier dans la totalité sociale. Comme le souligne Adorno : « L'utopie abstraite n'a que trop facilement tendance à s'accorder avec les penchants les plus retors de la société. »³⁷. L'individu en est donc rendu, au sein de la société qui le somme d'être libre selon ses règles de propriété et de consommation, à concevoir cette liberté comme la sienne propre. Comme Jean Baudrillard l'exprime dans une critique structuraliste analogue, une telle liberté est plutôt conformiste qu'authentique puisqu'elle évolue selon le même code et devient littéralement langage.³⁸ Aussi, il nous dit qu'en termes de raison sociale,

« L'efficace politique, ce n'est pas de faire que là où il y avait de la contradiction, il y ait de l'égalité ou de l'équilibre, c'est de faire que là où il y avait de la contradiction, il y ait de la différence. La solution à la contradiction sociale, ce n'est pas l'égalisation, c'est la différenciation. Il n'y a pas de révolution possible au niveau d'un code – ou alors, elles ont lieu tous les jours, ce sont les « révolutions de la mode », elles sont inoffensives et déjouent les autres. »³⁹

Si une telle compréhension critique du système s'est à l'époque montrée pertinente, elle l'est encore bien davantage aujourd'hui au regard du recours croissant aux différents experts et à travers la convergence des NBICT (Nano – Bio – Information – Communication – Technologies). Cette convergence s'appuyant sur la puissance technologique pour gérer et optimiser la matière, les individus et la société, elle est en voie de générer de nouveaux experts pleinement objectifs à travers les algorithmes. Sur le plan politique, la situation n'est pas très différente, les politiciens se présentent de plus en plus comme des gestionnaires de l'économie et non pas comme des gouvernants créatifs. L'emploi constant qu'ils font des termes de gouvernance et de croissance le confirme. Ils se présentent souvent, à gauche comme à droite, comme ceux qui savent le mieux lire l'économie et les tendances de l'équation totale pour la faire se développer davantage, trop rarement comme des porteurs d'idées originales sur les fins collectives. Dans le choix de direction des sociétés humaines susceptibles d'incarner le progrès,

³⁷ *Ibid.*, p. 139.

³⁸ a. Baudrillard, *La société de consommation*, p. 134.

b. Adorno, « Théorie de la demi-culture », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 192.

c. Là où Baudrillard parle de code, Adorno y voit l'intégration à la totalité réifiée.

³⁹ Baudrillard, *La société de consommation*, p. 136.

la subjectivité authentique de l'individu est donc maintenue au second plan malgré la priorité normative accordée théoriquement à la raison et sa forme politique consacrée, la démocratie. Si cela n'était pas non plus le cas dans des sociétés dont la conception du progrès relevait du mythe religieux, autrefois incarné par l'apocalypse et le sauvetage divin, c'est aujourd'hui le mythe du progrès scientifique, selon lequel le progrès humain est corrélatif à celui de la science et de l'histoire, qui a remplacé l'horizon eschatologique de l'humanité et broie plus que jamais l'individu dans une objectivité qui le dépasse. Comme précise Adorno :

« Après la destruction de l'ordre thomiste, qui présentait l'objectivité comme voulue par Dieu, celle-ci parut s'effondrer. Mais en même temps, face à la simple opinion, l'objectivité scientifique prit un essor démesuré et avec elle, la confiance en soi de son organe, la ratio. »⁴⁰

Les différents produits culturels comme les films de science-fiction constituent fréquemment, à cet égard, une projection et une récupération psychologique de l'ancien horizon religieux en montrant des scénarios d'une apocalypse terrienne pour ceux qui n'ont pas fait suffisamment de gains par l'échange, face à ceux qui, assez riches, s'exilent dans les cieux. Ce serait donc l'administration rationnelle des survivants et des sacrifiés qui permet à l'humanité d'avancer. Les reproductions du déluge sont tellement nombreuses et puissantes sur le plan symbolique que la naturalité de la barbarie aujourd'hui administrée est désormais considérée par plusieurs comme inévitable, ce qui est pourtant une simple question d'usage de la raison pratique.⁴¹

L'actualité de l'analyse adornienne du monde administré nous semble apparaître aussi très clairement sous l'angle de la domination de la nature non humaine. Celle-ci, devant être objectivée positivement pour être comprise comme partie de l'équation totale, doit également être mesurée et exploitée dans sa totalité, jusque dans l'infiniment grand et l'infiniment petit en tant que zones potentielles de création de plus-value. Il n'est pas anodin à cet égard qu'actuellement la biomasse de plusieurs espèces soit plus importante en captivité qu'en milieu naturel. Quand la nature est comprise comme du capital naturel, son exploitation est d'une logique implacable. Politiquement, même l'idéologie progressiste dominante, le développement durable, adhère en partie à une telle vision. En unissant de manière abstraite et très schématique

⁴⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 155.

⁴¹ Adorno, « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 170.

société, économie et environnement, elle a tendance à réduire le développement social et le progrès humain en une totalité rationnelle commensurable et identifiable. Il nous semble donc primordial de réactualiser la pensée d'Adorno dans une perspective éducative pour éviter à la conscience des individus ce déni de subjectivité face à l'organisation sociale et stimuler à l'échelle de la société une recherche plus active des moyens de faire cesser le maintien de la non-liberté et de la réification. Il en va notamment de la qualité de la vie sur Terre. Stimuler une conscience critique et une praxis conséquente dans le gouvernement des hommes apparaît, à cet effet, avoir le potentiel de lutter efficacement contre les dérives de la totalité et de l'administration des choses, pour reprendre les mots de Saint-Simon.

Rappelons à cette étape que la société réifiée et administrée par la médiation individuelle des principes d'identité et d'échange constitue pour Adorno la structure de répétition de la barbarie. Cette barbarie, il la nomme Auschwitz en tant que cette image représente la menace constante d'une utilisation irrationnelle de la raison et peut déboucher sur l'extermination systématique de grandes parts de l'humanité. Elle est ainsi l'idée même de la nécessité historique de la domination contre laquelle il faut lutter. Pour bien comprendre, bien que personne ne nie la fermeture du camp, la barbarie d'Auschwitz se serait maintenue selon Adorno comme structure de pensée et d'action collective. Comme il le souligne, le camp de concentration représente le symptôme d'une maladie, alors que la structure psychologique y ayant menée, la maladie elle-même⁴² :

« Car le sacrifice que la société attend de chacun est tellement universel qu'il ne se manifeste en fait qu'au niveau de la société en tant que telle et non pas au niveau de l'individu. Elle a en quelque sorte pris à son compte la maladie de tous les individus; et dans cette maladie, dans la folie accumulée qui est derrière les agissements fascistes et dans leur innombrable préfigurations ou médiations, le désastre subjectif enfoui dans les profondeurs de l'individu rejoint le désastre objectif qu'on peut voir. Mais ce qui est désespérant, c'est qu'à la maladie de l'homme sain on ne peut pas opposer tout simplement la santé du malade, et qu'en fait l'état de ce dernier ne fait le plus souvent que représenter d'une façon différente le schéma du même désastre. »⁴³

La réflexion d'Adorno cherche donc à traiter la maladie collective de la barbarie et faire ressortir par une dialectique négative la non-identité de la réalité avec les idéaux des sociétés afin de réorienter drastiquement la praxis pour éviter tout nouveau symptôme, tout nouvel

⁴² Adorno, *Minima Moralia*, p. 76-79.

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

Auschwitz. Il reformule d'ailleurs l'impératif catégorique : « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. »⁴⁴. Or malheureusement, les tendances à la désintégration sociale engendrée par la rationalité totalisante font en sorte que cette possibilité ne peut advenir qu'avec peine et d'abord au niveau individuel et subjectif.⁴⁵

⁴⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 286.

⁴⁵ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 237.

CHAPITRE 2 – La possibilité de la liberté : dialectique, résistance et émancipation

Si l'un des aspects fondamentaux en jeu ici quant au dépassement de cette barbarie est celui de la possibilité du déploiement à large échelle d'une culture prenant appui dans l'individu et cherchant systématiquement l'émancipation en confrontant les autorités identitaires infondées, il faudrait cependant se garder de mettre en question le principe même de l'autorité. Par exemple, dans « Individu et organisation », Adorno remarque que « la bureaucratie est le bouc émissaire du monde administré »⁴⁶, mais cela ne suggère pas que l'organisation sociale doit être jetée par terre, plutôt qu'elle a un défaut que l'homme est appelé à régler de manière renouvelée :

« L'organisation en tant que telle n'est ni mauvaise ni bonne; elle peut être les deux, et son droit et son essence dépendent de ce au service de quoi elle est. Alors que tout un chacun – du moins dans le monde occidental – est enclin à blâmer l'organisation, la calamité tapie derrière cette peur n'est pas un excès mais un défaut d'organisation (...). Il n'est probablement pas interdit de s'adonner à la spéculation et de se demander si le frémissement qui nous saisit face à l'organisation ne s'évanouirait pas si celle-ci était formée en fonction des besoins d'une humanité émancipée et libre. »⁴⁷

Dans cette perspective, nous analyserons dans ce chapitre la potentielle structure d'une conception de la liberté individuelle capable de s'opposer à la puissance de la barbarie au plan collectif. En premier lieu, nous verrons plus précisément l'intention d'Adorno en précisant en quoi sa démarche s'inscrit en réponse explicite à certaines positions philosophiques héritées de l'*Aufklärung* devant être surmontées, soit celles de Hegel, de Marx, ainsi que des pensées libérale et kantienne. Nous présenterons ensuite la conception proprement adornienne de la liberté et montrerons en quoi elle correspond davantage à une compréhension intégrée de la liberté réelle en articulant de manière plus cohérente le rapport de l'individu à sa société dans une perspective de transformation sociale.

2.1 Une réponse aux conceptions traditionnelles de la liberté

2.1.1 Une réponse au déterminisme historique de l'Esprit de Hegel

Chez Hegel, Adorno récupère d'abord l'aspect dialectique de sa pensée ainsi que la perspective du changement historique pour penser la place de la liberté. Cependant, il en inverse

⁴⁶ Adorno, « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 166.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 166.

le rapport : la liberté ne sera pas déterminée par l'Histoire de l'Esprit, elle cherchera à orienter consciemment l'Histoire. Cela n'est d'ailleurs pas surprenant, car sur ce point, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre, la position adornienne cherche précisément à comprendre le sens de la réification historique pour espérer influencer l'Histoire elle-même et éviter la reproduction d'Auschwitz. Cela dit, au contraire de cette volonté de transformation sociale d'Adorno, la position hégélienne concernant la dialectique historique et la liberté dans l'histoire est que ces dernières sont coextensives dans la mesure où la liberté est prédéterminée dans l'actualisation du réel par la dialectique historique :

« L'affaire principale est que la liberté, telle qu'elle est déterminée par le concept, n'a pas pour principe la volonté subjective ou le libre arbitre, mais au contraire l'intelligence de la volonté universelle et que le système de la liberté est libre développement de ses moments. La volonté subjective est une volonté entièrement formelle, dans laquelle ne se trouve pas du tout ce que la volonté veut. Or la volonté rationnelle est cet universel qui se détermine et se développe en soi-même et qui expose ses moments comme membres organiques. Les antiques n'ont rien su de cet édifice aux allures de cathédrale gothique. »⁴⁸

Pour Hegel, la liberté individuelle est donc simplement la réalisation progressive de sa propre possibilité historique prédéterminée dans la continuité immuable de l'Esprit. À titre d'exemple, le mouvement des droits civiques aux États-Unis et la Deuxième Guerre mondiale sont des événements pouvant être compris comme prédéterminés historiquement, indépendamment des choix individuels des individus concernés. En ce sens, la liberté de Martin Luther King ou d'Hitler n'est qu'une manifestation particulière, concrète et prévisible d'un moment historique de l'Esprit, en l'occurrence l'ère de l'État national et du citoyen.⁴⁹ Pour Adorno, cette position s'avère problématique pour penser la liberté humaine, car Hegel renonçant à penser les conséquences pratiques de la liberté individuelle comme facteur influençant l'état de l'Esprit, il semble y avoir impossibilité dans les termes. En effet, comme le souligne Adorno : « Le concept idéaliste de l'esprit exploite le passage au travail social : il peut facilement transfigurer en en-soi l'activité générale qui absorbe les acteurs singuliers, en faisant abstraction d'eux. »⁵⁰. Force est donc de constater qu'en posant la liberté comme état historique de l'Esprit dont le développement est déterminé, Hegel fait en sorte que la liberté individuelle ne peut être comprise au-delà d'une certaine limite pratique, car l'Esprit ne peut être influencé

⁴⁸ Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 94.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁵⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 157.

de manière déterminante par aucun individu autrement qu'en tant que son représentant. Dans la mesure où il nous est permis de faire un rapprochement entre l'Esprit (incarnation de la totalité chez Hegel) et la totalité identique⁵¹, nous pouvons constater avec Adorno qu'Hegel enferme en effet la liberté dans un cadre très contraignant et surtout trop univoque. Le déterminisme absolu de l'Esprit, plutôt que d'autoriser à la liberté humaine d'être ce qu'elle est avant tout, une expérience subjective d'émancipation ouvrant sur un nouvel ordre de possibilités, stérilise le potentiel révolutionnaire de celle-ci en termes d'émancipation du déterminisme.⁵²

2.1.2 Une réponse au déterminisme historique matérialiste de Marx

Chez Marx, Adorno récupère, en opposition à l'idéalisme hégélien, certaines visées quant à l'émancipation et la transformation du monde dans une perspective matérialiste. La position de Marx exprime notamment la liberté comme une société libérée de la lutte des classes et tient ainsi davantage compte que Hegel du fait que la liberté est quelque chose qui doit être réalisée au niveau de l'étant et concerne les humains en tant que tels, pas l'Esprit. Comme le remarque Adorno, « L'objectivité de la vie historique est celle de l'histoire naturelle. C'est ce qu'a découvert Marx contre Hegel, et cela en rapport direct avec l'universel qui se réalise par-dessus la tête des sujets »⁵³. Comme Marx, Adorno dénonce donc l'utilisation fallacieuse et contraignante de l'idée de liberté par la pensée bourgeoise. Constatant plus précisément l'augmentation de l'inégalité et de la contradiction économique au sein de la société, Marx prétend que cette exploitation, se revendiquant de l'égalité (légale) par l'échange, finira inéluctablement par entraîner la révolution prolétarienne puisqu'elle se comprend de manière interprétative à travers les contradictions économiques de l'Histoire.⁵⁴ Or, cela pose problème pour Adorno sous deux aspects. Le premier aspect, bien connu et relativement simple, est que cela l'entraîne comme Hegel dans la voie du déterminisme historique. Présentée comme inéluctable historiquement, la libération par cette dialectique matérialiste pose que le progrès apparaît tout autant comme un invariant que lorsqu'il est l'Esprit lui-même et succombe dès lors

⁵¹*Ibid.*, p. 246.

⁵²*Ibid.*, p. 172.

⁵³*Ibid.*, p. 276.

⁵⁴*Ibid.*, p. 251.

aussi à la suppression *a priori* de la liberté subjective. Adorno considère donc cette position insuffisante pour réaliser la vraie émancipation, car ce matérialisme demeure un principe totalisant qui exclut l'individu dans la production. Il formule par ailleurs également cette critique à l'égard de Marx :

« Dans le *Capital* se trouve ce passage : « En tant que fanatique de l'exploitation de la valeur, elle (la valeur d'échange) ne se gêne pas pour obliger l'humanité à produire pour produire ». En son lieu et place, cette phrase est dirigée contre la fétichisation du processus de production dans la société d'échanges ; mais, par-delà, elle atteint le tabou aujourd'hui universel qui interdit tout doute à l'égard d'une production qui est à elle-même sa propre fin. »⁵⁵

L'autre aspect du problème concerne par conséquent cette exclusion de l'individu en tant que subjectivité consciente, qui fait en sorte que ce dernier donne un contenu positif trop restreint à la liberté. Dans la perspective de la société sans classes par la dialectique matérialiste, Marx normalise et neutralise ainsi les aspects polémiques et indéterminés de l'idée de liberté subjective et critique, ce qu'Adorno cherche de son côté à instaurer dans la relation de l'homme à sa condition dans l'histoire. Cette position d'Adorno est aussi particulièrement visible dans le passage suivant :

« Dans ses explications parcimonieuses sur la conformation d'une société libérée, le Marx de la maturité a transformé en raison de la réification, sa position à l'égard de la division du travail. Il distingue l'état de liberté de l'immédiateté primitive. Dans le moment de la planification duquel il espérait une production pour les vivants et non pas pour le profit, et en un certain sens la restitution de l'immédiateté, ce qui est étranger en tant que chosifié est conservé ; la médiation aussi, jusque dans le projet de réalisation de ce qui n'est que pensé par la philosophie. »⁵⁶

Ces réflexions d'Adorno, très critiques de Marx, s'inscrivent toutefois bien dans un type de perspective semblable à ce dernier sur le plan de l'objectif de transformation du monde. Elles ne font que remarquer, là où Marx en fut incapable, que penser la liberté et la valoriser implique des conséquences inconnues pour la pratique et *a priori* inaccessibles à la raison. Ainsi, pour Adorno, Marx a, à la suite de Kant, interprété le primat de la raison pratique en exigence de « changer le monde au lieu de l'interpréter »⁵⁷, mais sans en penser les implications pratiques. Cette position étant déterministe sur le plan historique, elle ne transforme effectivement pas le monde d'un point de vue subjectif, mais reproduit le cadre de pensée de la production comme rationalité sociale et individuelle, ce qu'Adorno cherche à dépasser. En résumé, il adhère donc à

⁵⁵ *Ibid.*, p. 240.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 191.

l'aspect concret de la pensée marxiste face à Hegel, mais rejette son déterminisme ancré dans les processus économiques et dénonce la soumission de la société à la même production chosifiée que le capitalisme, mettant en lumière que la liberté est toujours libération de l'hétéronomie, pas seulement un stade historique. Adorno cherche ainsi, davantage que Hegel et Marx, à rendre justice aux sujets humains dans leurs dilemmes métaphysiques et moraux lors desquels le poids de la liberté ou de la non-liberté est ressenti avec plus d'intensité que lorsqu'on la considère comme une nécessité intelligible ou comme un simple étant immuable. Pour lui, « Possibilité du sujet, le caractère intelligible est, comme la liberté, un élément en devenir, non un étant. »⁵⁸.

2.1.3 Un réponse au déterminisme du libéralisme et de la pensée kantienne

À première vue, l'on pourrait croire avec Horkheimer, et plus tard avec toute la réflexion d'Habermas, que la théorie critique d'Adorno demeure assez compatible avec la pensée libérale, celle-ci n'étant pas confrontée à la même problématique puisqu'elle ne s'appuie pas sur l'Histoire, mais comme la pensée libérale, sur l'individu rationnel et autonome pour penser l'expression de la liberté.⁵⁹ Or, c'est probablement précisément dans le fait qu'elle en fait même une constante ontologique (tous les hommes naissent libres et égaux) et en la figeant *a priori* dans l'individu que résiderait selon Adorno l'erreur de cette doctrine. Remontant dans ses origines à l'émergence de la modernité politique et aux idéaux des Lumières, théorisée plus spécifiquement dans le sillage des différentes révolutions des sociétés d'Europe et d'Amérique, incarnée aujourd'hui largement dans le néolibéralisme, la compréhension libérale de la liberté est sans doute la plus partagée et la plus structurante pour ce qui concerne la culture occidentale. Généralement comprise sur un plan individuel et civil, elle s'articule à partir de l'égalité morale des individus, elle prend forme dans la reconnaissance politique de différents droits et libertés individuels et elle vise l'expression d'une société juste et rationnelle par l'État de droit. Par exemple, comme l'écrit Raymond Aron en reprenant Tocqueville au sujet de la liberté libérale :

« Ainsi définie, la liberté est à la fois négative et indéterminée. Négative en ce sens qu'elle a pour expression l'indépendance, le choix par chacun de sa destinée. Indéterminée en ce sens qu'il reste à savoir jusqu'où va ce qui, pour chacun, « n'a rapport qu'à lui-même ». Cette liberté par rapport aux

⁵⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁹ Horkheimer, « La théorie critique hier et aujourd'hui », dans *Théorie critique*, p. 331.

autres – ou, en anglais, cette *freedom from* – a aussi, d'après d'autres textes, un contenu positif, elle est *liberté en vue de* ou *freedom to*. ».⁶⁰

Si cette position a le mérite de permettre l'expression de la liberté sur le plan individuel, elle pose néanmoins un problème en prétendant réaliser la liberté simplement par l'organisation rationnelle et formellement démocratique de la politique et de l'économie. Le problème est que la liberté et la rationalité totalisante s'absolument progressivement en elles comme principes dynamiques immanents à la société, faisant en sorte de rendre pleinement compatibles liberté et déterminisme, en l'occurrence à travers l'identité et l'échange menant à l'administration économique des sujets comme des objets. L'universalité de cette liberté est donc inégalitaire et illusoire, car elle s'appuie sur une conception identitaire de la liberté reposant sur l'échange capitaliste inégalitaire et cherche à s'instaurer comme rationalité de la domination dans le règne du droit, ce qui institutionnalise la non-liberté.

Dès ses origines, le libéralisme fut d'ailleurs associé au rationalisme et le fait que la catégorie de l'individu soit la pierre de touche du système témoigne du transfert métaphysique du siège de l'autorité quant à la théorie et la pratique, passant de la révélation divine à la connaissance objective et scientifique et de Dieu à l'individu. Ce dernier remplace littéralement les anciens mythes pour devenir lui-même porteur de l'Esprit et du progrès dans l'histoire comme absolu transcendantal. Si l'on suit l'analyse adornienne, le libéralisme comme pratique sociale ancre donc toute sa normativité dans l'impulsion de l'individu au sein de balises légales et ce que peut encore avoir de bon cette impulsion du sujet est souvent neutralisé et récupéré au sein de la société administrée. Institutionnalisant ainsi la liberté factice du sujet comme succédané de rationalité au sein de la totalité identique, le libéralisme se présente aussi comme la naturalité de la compétition et de la domination de la nature. Par exemple, chez Locke, la liberté et la recherche de l'intérêt sont liées à l'autoconservation⁶¹, ce qui fut repris par les libertariens plus récemment. Plus tôt, chez Hobbes⁶², le contrat social découle de l'état de guerre et du

⁶⁰ Aron, « La définition libérale de la liberté », *Archives Européennes de Sociologie*, p. 162.

⁶¹ Locke, *Traité du gouvernement civil*, pp. 29-30.

⁶² Même si Hobbes n'est pas à proprement parler un libéral, en tant que père de la modernité politique en fondateur de l'État moderne s'appuyant sur une conception mécaniste du monde, ses contributions à la pensée rationaliste, contractualiste et à la figure du citoyen font de lui un précurseur évident malgré certains penchants absolutistes vraisemblablement contingents dans l'oeuvre de Hobbes. De plus, Adorno y fait lui-même référence à plusieurs moments sous la formule latine de la guerre de tous contre chacun : *bellum omnium contra omnes*.

renoncement à son droit naturel sur toutes choses pour l'éviter.⁶³ Dans les deux cas, c'est bien la raison et l'autoconservation qui empêchent l'autodestruction de l'homme, mais aussi qui instaurent une rationalité compétitive qui le dépasse objectivement. Avec Adam Smith, si l'on s'en tient à tort exclusivement aux principes du marché sans référer à sa théorie des sentiments moraux, le libéralisme et l'échange deviennent même les causes de la richesse des nations et la compétition économique, le moteur du progrès social. C'est d'ailleurs souvent comme cela que Smith fut repris par les économistes. L'*homo economicus*, l'individu rationnel d'un point de vue économique, est effectivement devenu l'omnibus de la raison et de la liberté, car comme nous l'avons mentionné avec Wendy Brown, les aspects autres qu'économiques du libéralisme sont de plus en plus expulsés de la rationalité et de la gouvernamentalité économique-politique, cela confirmant les prévisions pessimistes d'Adorno concernant le développement historique de la réification. Le citoyen démocratique est de plus en plus compris comme un citoyen-consommateur et intègre son intérêt personnel au mythe de la société d'échange. D'un point de vue adornien, le néolibéralisme actuel ne serait donc certainement qu'un stade de plus au capitalisme avancé et de la réification qui y est liée. Ainsi, la liberté du libéralisme est tout aussi univoque dans sa téléologie que peuvent l'être les dialectiques hégélienne ou marxiste puisque la liberté et la raison en progrès (*Aufklärung*) sont postulées dans les individus comme des *a priori* immanents qui garantissent en quelque sorte, sur le plan historique, une dialectique nécessaire entre les individus et entre l'individu et la société.

« Avant même qu'elle ne redoute le prolétariat industriel, la bourgeoisie, par exemple dans l'économie de Smith, associait la louange de l'individu émancipé et l'apologie d'un ordre où d'un côté une *invisible hand* prendrait soin tant du mendiant que du roi, alors que, de l'autre, le libre concurrent du *fair-play* (féodal) aurait encore à s'échiner. »⁶⁴

Ceci est d'autant plus malheureux d'un point de vue adornien, que la pensée libérale est profondément liée à l'universalisme kantien et aux idéaux de l'*Aufklärung* en général alors que ceux-ci se manifestent dans le monde administré de plus en plus comme des promesses brisées, des images inversées de leur concept.

« Chez Kant l'antinomie, chez Hegel la dialectique de la liberté, constituent un moment philosophique essentiel ; après eux, la philosophie, pour le moins la philosophie académique, a prêté serment d'obéissance à l'idole d'un royaume supérieur à l'empirie. On loue la liberté intelligible des individus afin de pouvoir plus facilement demander des comptes aux individus empiriques et pour, par la perspective d'une punition métaphysiquement fondée, mieux pouvoir les tenir en bride.

⁶³ Hobbes, *Léviathan*, pp. 128-132.

⁶⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 197.

L'alliance entre une doctrine de la liberté et une pratique répressive éloigne toujours davantage la philosophie d'une véritable compréhension de la liberté ou de la non-liberté des êtres vivants. »⁶⁵

L'image des V2 allemands comme incarnation nouvelle de l'esprit du monde selon Adorno, détrônant le Napoléon à cheval de Hegel, traduit d'ailleurs que même l'image du destin salvateur de l'humanité s'est inversée en catastrophe et constitue en même temps « une réfutation de la philosophie de l'histoire de Hegel »⁶⁶. À cet égard, les drones modernes ne sont d'ailleurs que l'évolution prévisible de ces anciennes bombes aveugles. Depuis le dessein kantien d'un projet cosmopolitique pour la paix perpétuelle incarnant l'ambition de la raison, plusieurs dans la culture occidentale, à gauche comme à droite, ont constaté la difficulté d'établir une telle réalité politique sans tomber dans une forme ou l'autre d'idéologie répressive et les sociétés libérales n'y font pas exception, aussi large et inclusif soit leur spectre de pensée. Chez le penseur libéral John Rawls, probablement le plus discuté du 20^e siècle, l'objectif kantien est ouvertement avoué. Il dit s'inscrire dans une perspective de justice procédurale pure pour former le meilleur gouvernement de la raison. À l'autre bout du spectre, les libertariens comme Nozick font aussi cet appel à Kant pour justifier une société beaucoup plus inégalitaire. Le problème, dirait Adorno, semble à cet égard reposer chez Kant lui-même et dans son « acte manqué le plus fatal de la philosophie moderne »⁶⁷, celui de neutraliser la liberté en raison d'une confusion sur la tâche de la raison. En reprochant à Kant une amphibologie des concepts de la réflexion que ce dernier voulait pourtant éviter dans sa critique de ses contemporains, Adorno met le doigt sur le fait que le jugement et la réflexion sont depuis, fréquemment confondus dans un tout.⁶⁸ Si Adorno est ainsi certainement redevable à Kant pour sa conception de l'humanité et de son progrès comme celui d'une société d'égaux⁶⁹, ou de la récupération de l'impératif catégorique à son compte, il le surpasse aussi en mettant en évidence cette amphibologie et comment la position de Kant nie la liberté réelle qu'ouvre la réflexion sur le devoir-être en sommant le sujet d'obéir plus que de réfléchir quant au choix de sa maxime. En tant que la loi morale de la raison commande à tout esprit rationnel d'adopter des comportements moraux universalisables dans un tout social, elle enferme en effet l'esprit libre dans une absence de choix réels puisque l'universalité de la loi

⁶⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁶ Adorno, *Minima Moralia*, pp. 71-72.

⁶⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 155.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁹ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, pp. 178-179.

morale prend effectivement la forme de l'obéissance à la loi extérieure qui rend hétéronome. Le libéralisme étant essentiellement dérivé de la doctrine kantienne dans sa compréhension moderne tout en reposant dans la compétition, il pose donc un acte de foi en un certain déterminisme dialectique semblable à Hegel et Marx, lequel ne peut échouer. « Fonction de la société d'échanges, le processus d'émancipation de l'individu, se termine (alors) dans l'abolition de l'individu, par son intégration. Ce qui avait produit la liberté se renverse en non-liberté. »⁷⁰ À cet effet, l'empressement de Francis Fukuyama après la guerre froide de parler de la fin de l'histoire au regard des victoires des démocraties libérales témoigne de cette croyance en une forme de déterminisme progressiste de la liberté libérale. De même, inversement, sa récente volte-face à ce sujet en considérant la présidence Trump⁷¹ et la montée des populismes témoigne avec une belle ironie de la nécessaire prise de conscience collective sur la possibilité d'une régression sociale même avec la pensée libérale, ce qu'Adorno nous invitait à faire au plus vite il y a déjà un bon moment.

Isaiah Berlin, libéral influencé par la tradition philosophique allemande et contemporain d'Adorno, a été l'un des rares penseurs libéraux à aborder de front cette problématique de la relation métaphysique entre liberté et déterminisme. Comme Adorno, il juge problématiques les théories hégélienne et marxiste, car elles se présentent comme « marche objective de l'histoire »⁷². Tous deux identifient aussi les rationalismes scientifiques et libéraux présentant la nature sous la forme d'une équation parfaite comme participant de cette même adhésion au déterminisme⁷³, celles-ci empêchant une réflexion cohérente sur la liberté. La réflexion de Berlin, de son côté, plaide notamment pour l'existence de la liberté et la pratique de la responsabilité. Il s'affaire dans cette optique à démontrer que les différentes interprétations déterministes de l'histoire sont incompatibles avec le libre choix⁷⁴, car elles suppriment la

⁷⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 205.

⁷¹ Ishaan Tharoor, (9 février 2017), « The man who declared the end of history fears for democracy's future », *The Washington Post*. Repéré à : https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/02/09/the-man-who-declared-the-end-of-history-fears-for-democracys-future/?utm_term=.9c9304d2b1f6

⁷² Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 103.

⁷³ a. *Ibid.*, p. 111-112.

b. *Ibid.*, p. 131.

c. *Ibid.*, p. 196.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

responsabilité morale inhérente à la pratique de la liberté.⁷⁵ Il rassemble ces différentes positions exemptes de responsabilité et de liberté sous la formule tautologique « tout comprendre, c'est tout pardonner »⁷⁶, qu'on dirait directement sortie d'une utopie négative digne d'Orwell ou d'Huxley, et soutient qu'elles excluent d'emblée la liberté, ce qui est pour lui une constante psychologique :

« Je ne prétends pas que la thèse déterministe soit nécessairement fautive ; simplement j'essaie de montrer que ni notre pensée ni notre discours ne la reflètent et qu'il nous est difficile sinon impossible d'imaginer ce que serait notre vision du monde si nous y accordions véritablement foi (...). Si la croyance en la liberté – laquelle repose sur le postulat qu'il arrive aux hommes de choisir et que le type d'explications causales communément accepté en physique et en biologie ne peut entièrement rendre compte de leur choix – est une illusion inévitable, elle est si profonde et si universelle qu'elle n'est pas ressentie comme telle. »⁷⁷

Selon lui, si le monde était purement déterminé, la majorité de nos discours de blâme et de louange n'auraient donc plus de sens et cela entraînerait d'importantes transformations psychologiques et sociales.⁷⁸ Conséquemment, c'est parce que Berlin constate la liberté qu'il prêche pour une plus grande responsabilité et le rejet des thèses déterministes. Il précise par ailleurs que la vraie liberté est négative et constitue surtout une absence de contraintes par les autres hommes bien qu'elle ne soit pas que cela⁷⁹ :

« « Ce n'est pas la nature des choses qui nous met en rage, mais seulement la mauvaise volonté », disait Rousseau. Il y a oppression dans la mesure où d'autres, directement ou non, délibérément ou non, frustrer mes désirs. Être libre, en ce sens, signifie être libre de toute immixtion extérieure. Plus vaste est cette aire de non-ingérence, plus étendue est ma liberté. »⁸⁰

Berlin soutient qu'il existe aussi une forme de liberté qui est positive, consistant en la volonté de déterminer les règles de sa propre action et que cette conception débouche fréquemment sur différents autoritarismes niant la primauté de la liberté individuelle et « ne (tenant) pas compte de la diversité des besoins élémentaires de l'homme, ni de la déconcertante facilité avec laquelle la poursuite d'un idéal peut aussi déboucher sur son contraire »⁸¹. Aussi, bien qu'il reconnaisse également qu'il existe de bonnes raisons de limiter la liberté négative⁸², Berlin affirme cependant que :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁸¹ *Ibid.*, p. 209.

⁸² *Ibid.*, pp. 215-216.

« Certes, toutes les interprétations du mot liberté, même les plus inhabituelles, doivent poser un minimum de liberté « négative ». Il doit exister un espace à l'intérieur duquel je ne suis pas contraint. Aucune société ne peut priver ses membres de toutes les libertés ; un être à qui on interdit d'agir souverainement n'est plus un sujet moral et ne peut plus être considéré, juridiquement et moralement, comme un homme, même si les zoologistes, les biologistes, voire les psychologues, continuent de le considérer comme tel. »⁸³

Il en vient ainsi finalement à soutenir bien davantage l'idée de liberté négative en raison du fait qu'il la considère plus cohérente avec la diversité de la condition humaine :

« Le pluralisme, avec ce degré de liberté « négative » qu'il implique, me semble un idéal plus véridique et plus humain que l'idéal de maîtrise de soi « positive » des classes, des peuples, ou de l'humanité tout entière que certains croient trouver dans les grands systèmes bien ordonnés et autoritaires. Il est plus véridique, parce qu'il reconnaît que les fins humaines sont multiples, pas toujours commensurables et en perpétuelle rivalité les unes avec les autres. (...) Il est plus humain, parce qu'il ne prive pas les hommes (comme le font les bâtisseurs de systèmes), au nom de quelque idéal lointain ou incohérent, de ce qu'ils jugent indispensable en tant qu'êtres humains capables d'évoluer de manière imprévisible. »⁸⁴

L'on doit certainement reconnaître à Berlin la profondeur de sa réflexion sur l'articulation entre déterminisme, liberté, responsabilité et praxis. D'un point de vue adornien, il a démasqué les différentes thèses déterministes rationalistes confinant à l'inaction face à la barbarie tout en plaidant pour une praxis de la liberté appelant par la bande à la conscience critique par le biais de la responsabilité. En ce sens, il répond de manière cohérente au questionnement sur la possibilité d'une action libre et considère beaucoup de faits sociaux comme le résultat de ces choix.

Mais à un certain moment de *Dialectique négative*, Adorno nous indique que face à la question de savoir si l'homme est libre dans sa société, nous sommes réduits avec Kant à ce qu'il nomme un « ou bien, ou bien » quant à la primauté de la liberté ou du déterminisme. « Dans ce résidu appauvri, chimiquement pur, (où) on ne peut plus discerner quoi que ce soit qui permette de trancher entre la liberté et son contraire. »⁸⁵ :

« Il (Kant) a, de manière dichotomique, aplani le conflit entre fait – *nature* – et simple nécessité interne à la pensée – le *monde intelligible*. (...) Si on suivait ce modèle, la volonté serait l'unité légale de toutes les impulsions qui se révèlent être à la fois spontanées et déterminées par la raison, à la différence de la causalité de la nature, dans le cadre de laquelle elles demeurent de toute façon : pas de suite d'actes volontaires en dehors du nexus causal. Liberté serait le mot employé pour exprimer la possibilité de ces impulsions. Mais la solution critique trop rapide est insuffisante. La question de savoir si la volonté est libre ou non, nous force à un « ou bien, ou bien » tout aussi contraignant que

⁸³ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁸⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 168.

problématique, face auquel le concept de volonté entendu comme l'unité légale de ses impulsions est un faux-fuyant. »⁸⁶

Kantien, Berlin répondrait en quelque sorte à cette mise en demeure en soutenant que la responsabilité est liée à la liberté et que la praxis de la liberté est cohérente avec la morale sans être simple obéissance. En ce sens, il fait honneur à la liberté et à la moralité dans son *Éloge de la liberté* en ne les soumettant pas à l'idéologie de marché libérale et en cherchant à responsabiliser le sujet. Cependant, dans ses réflexions sur la liberté et son fondement psychologique, il pose un argument qui nous semble, au regard de la critique adornienne de la réification, inadéquat pour permettre de penser une réelle culture de la liberté. Car, lorsque Berlin pose la liberté comme réalité psychologique, il la présente aussi comme une opposition pure au déterminisme psychologique, pas comme une relation évolutive et synergique de l'une à l'autre dans la conscience individuelle. Or, ce n'est pas parce que la liberté apparaît d'abord comme intuition psychologique qu'elle ne dépend pas, dans les cas particuliers, du degré de conscience psychologique du sujet, ou que son effectivité soit réduite par un ensemble de croyances influencées par le système de non-liberté. Autrement dit, cette position choisit la liberté face au déterminisme sans considérer que les deux sont profondément liées. Sa liberté étant essentiellement civile et portant sur le choix qui est devant le sujet, elle se rend compatible avec la société réifiée que nous avons définie comme non-liberté et limite son aspect critique, cela malgré son pluralisme de façade. Bref, en rendant la liberté immanente à l'esprit humain, Berlin l'absolutise, comme le courant libéral en général, et l'empêche ainsi de se confirmer comme principe dynamique et créateur. La liberté individuelle de Berlin renvoie encore trop au déterminisme social d'une liberté mécanisée et marchande en tant qu'elle est négative et que l'homme est libre *a priori* jusqu'à ce que quelqu'un le contraigne. De ce fait, l'individu n'est débarrassé ni de la réification capitaliste en particulier ni de l'illusion concernant la superstructure psychologique en général, et la liberté demeure alors largement factice. Les arguments de Berlin apparaissent en conséquence peu convaincants pour penser l'action libre et morale, car ils fondent l'adhésion à la liberté et à la responsabilité dans l'opposition à la thèse déterministe sur la base d'une constante psycho-ontique plutôt que l'articuler à partir du niveau de conscience psychologique. À cet égard, la cause est peut-être, dirait Adorno, qu'il pense la

⁸⁶ *Ibid.*, p. 168.

liberté empirique à travers la rivalité entre les individus et l'absolutisation de la subjectivité comme telle, alors qu'elle est battue en brèche par le monde administré et la conscience réifiée. Or, s'il semble évident que la société qui travaillerait à l'émancipation ne serait pas totalement exempte d'une part de cette réalité compétitive, la liberté face à la réification doit avant tout pouvoir concevoir une action libre en fonction de la conscience de la non-liberté de l'échange. Et à cet égard, la pensée de Berlin n'est apparemment pas la plus féconde, tout comme la pensée libérale. Comme le rappelle Adorno, les thèses du déterminisme et de la liberté ne peuvent pas raisonnablement être pensées séparément si elles ne veulent pas être idéologiques et coïncider dans la proclamation de l'identité.⁸⁷ Et face à cette tendance à éviter, Berlin succombe partiellement malgré son appel à une liberté morale, car il ne semble pas voir que les possibilités nouvelles prennent naissance en premier lieu dans la conscience de la situation sociale et la non-liberté qui la caractérise.

Le projet adornien dépasse ainsi clairement le libéralisme dans la réflexion métaphysique et pratique sur la liberté, même celui de Berlin, car il pousse plus loin l'émancipation des déterminismes psychologiques et sociaux en acceptant sans s'absolutiser sa faillibilité, et montre la connivence du libéralisme avec l'identité dans son fondement métaphysique et psychologique. Si Berlin semble conscient de l'impossibilité de trancher de manière définitive entre liberté et déterminisme, il fait cependant le choix, trop facile, de croire en la première sans chercher à la confirmer par la raison. S'il montre aussi sans équivoque que la liberté est une question de choix individuel dans un ordre de possibilités, sa réflexion n'en dit pas assez sur la manière d'articuler la liberté pratique pour les individus de manière à ce qu'ils en fassent un usage authentique en dehors de la conscience réifiée. L'effectivité de la liberté négative qu'il défend ne semble donc pas corrélative à la réflexion sur la liberté dans le déterminisme qui naît dans la conscience, ce qui fait que la liberté qu'il défend pourrait être une illusion et cela ne le dérangerait pas. Car il reste en quelque sorte coincé dans le « ou bien, ou bien » d'Adorno en faisant un pari pascalien pour la croyance en la liberté sans chercher à se vérifier, la confirmer, ou l'orienter à partir de son autoréflexion.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 206-207.

Chez Adorno qui réfléchit en fonction de réification, au contraire, le principe dynamique de la liberté commence dans la conscience de la non-liberté et représente une possibilité historique comme résistance morale face à la menace grandissante de la raison. Adorno à cet égard cherche moins à expliquer ou justifier la croyance en la liberté qu'à essayer de la pratiquer réellement par l'émancipation de l'identité et de ses différentes interprétations déterministes et identitaires du monde afin d'éviter un nouvel Auschwitz : « c'est par la résistance à cette fatalité qu'elle (la liberté) doit se définir. »⁸⁸. En cherchant à le faire en premier lieu sur un plan métaphysique et épistémologique, Adorno a un plus grand potentiel que toute théorie libérale ou strictement kantienne, car il remplace la croyance en la liberté et son implantation politique par l'engagement de rechercher quelle est sa part dans nos actions et à la mettre au service d'une humanité sans Auschwitz. Il cherche en quelque sorte à stimuler une révolution des esprits se traduisant dans la pratique individuelle plutôt que l'émergence d'une configuration politique qui a démontré maintes fois et sous plusieurs formes sa corruption en non-liberté. Dans cette perspective, la position d'Adorno est manifestement plus avantageuse que les positions philosophiques exprimées par Hegel, Marx, Kant ou la pensée libérale en général pour penser une authentique culture de la liberté, car elle s'efforce partout de réfléchir à ce qui, dans le lien entre théorie et pratique, ne ferait plus du sujet « la figure la plus tardive du mythe »⁸⁹, mais l'élèverait plus proche de son concept.

2.2 Dialectique négative et liberté

2.2.1 La dialectique négative comme méthode de résistance

Comme il a été expliqué précédemment, c'est précisément la tâche que se donne la méthode de la dialectique négative : aider le sujet à s'émanciper de sa vanité identitaire qui le rend hétéronome en travaillant sur sa conscience critique. Le passage suivant montre d'ailleurs bien à quel point la possibilité de la liberté prend naissance dans le niveau de conscience ou, du moins, est largement conditionné par la forme de la conscience : « L'importance de la question

⁸⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 148.

de savoir si la volonté est libre, est à la mesure de la résistance qu'opposent les concepts à l'exigence d'indiquer clairement et nettement leur signification. »⁹⁰. En lien profond avec le principe d'identité malgré qu'elle combatte sa tyrannie par sa propre forme, la dialectique négative adornienne se présente ainsi en deux temps. D'abord, elle est le constat de la réification et de la barbarie historique qui mène la société à supprimer la culture libre et vivante au profit d'un domaine social figé et froid permettant à l'individu de prospérer.⁹¹ Le mensonge de l'identité et de la conscience réifiée nous trompe donc sur la nature de la vérité et de la réalité de la liberté alors que la dialectique négative, elle, constate que la positivité de cette liberté, justifiée par la raison comme un *a priori* du principe d'identité, participe au contraire de plus en plus de la domination. En tant que telle, cette dialectique ouvre sur un nouveau registre du possible et cela constituera son deuxième moment. Puisqu'elle est une prise de conscience du négatif, elle se présente en effet aussi comme une méthode, celle de la négation déterminée de ce positif constitué qui est source de souffrance. Le fait de considérer ainsi la liberté par sa négativité dialectique vécue face à l'idéal positif correspondant permet de montrer la vérité cachée selon laquelle malgré les différentes avancées de la raison dans l'histoire, l'homme est victime de sa propre domination rationnelle le transformant en objet. Le pari adornien est que cette dialectique mènera peut-être à la possibilité d'inverser un jour la tendance de subsumer la liberté à un système et la faire se réaliser dans l'individu critique. De cette manière et avec une belle ironie, la dialectique négative sur la non-liberté devient elle-même le commencement rétrospectif de la liberté positive, car elle dénonce son utilisation réifiée et prépare un renversement futur en démasquant aujourd'hui le voile psychologique. L'union de la dialectique négative et de la pratique de la liberté se fait ainsi par le truchement du concept de résistance à la barbarie, qui est à la fois « progrès à tous les niveaux »⁹² et émancipation en soi de l'hétéronomie :

« Une volonté dépourvue des impulsions corporelles qui, atténuées, continuent à vivre dans l'imagination, ne serait pas une volonté ; mais elle s'érige en même temps comme unité centralisante des impulsions, comme instance qui les dompte et potentiellement les nie. C'est ce qui impose une détermination dialectique de la volonté. Elle est la force de la conscience grâce à laquelle celle-ci quitte la sphère qui lui est assignée et change ainsi ce qui est simplement là. Cette transformation de la conscience est résistance. »⁹³

⁹⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁹¹ Adorno, *Minima Moralia*, pp. 33-34.

⁹² Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 198.

⁹³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 190.

Cette résistance est donc mise en œuvre dans la critique, mais aussi dans le comportement opposé au seul bonheur sensuel :

« Ce qu'il y a de désespérant dans le blocage de la pratique qu'on attendrait, procure paradoxalement un temps pour la pensée ; ne pas utiliser ce temps serait, sur le plan de la pratique, un crime. Ironie des choses : la pensée profite aujourd'hui de ce que l'on n'ait pas le droit d'absolutiser son concept : il reste, en tant que comportement, une part de pratique, si cachée que cette pratique puisse être encore à elle-même. Mais qui, au bonheur interdit de l'esprit (Glück des Geistes), oppose le bonheur proprement dit, sensuel (das buchstäbliche, sinnliche), comme un plus grand bien, ne voit pas qu'à la fin du processus de sublimation historique le bonheur sensuel isolé a quelque chose d'aussi régressif qu'est choquante pour l'adulte l'attitude des enfants envers la nourriture. Ne pas sur ce point ressembler aux enfants, c'est une part de liberté. »⁹⁴

La mise en évidence du point de départ pour la pensée que représentent l'autoréflexion, la critique et la modification du comportement et des réflexes⁹⁵ correspond ainsi à une possibilité historique de la liberté qui ne peut être actualisée que par l'individu qui comprend le problème de la domination et la dépasse en y résistant dans la pratique, même s'il ne contrôle pas pleinement l'union de la théorie et la pratique dans l'immédiateté. :

« La différence entre théorie et pratique implique théoriquement que la pratique ne puisse ni être purement ramenée à la théorie, ni qu'elle soit de la théorie. On ne peut les accorder l'une à l'autre en une synthèse. Leur non-séparation n'existe que dans les extrêmes, dans l'émotion spontanée qui, impatientée par l'argumentation, ne veut pas supporter que l'horreur se perpétue, et dans une conscience théorique que ne terrorise aucun commandement et qui perçoit ce pourquoi néanmoins l'horreur se perpétue à l'infini. La conscience réagira spontanément dans la mesure où elle reconnaît le mal sans se contenter de cette reconnaissance. »⁹⁶

La liberté d'Adorno par la résistance semble donc, elle, avoir trois phases, dont les deux premières sont le constat du négatif et la méthode de la dialectique, alors que la dernière phase serait la liberté aboutie, bloquée pour l'instant par la réification. La prise de conscience de la non-liberté par la dialectique est son point de départ, la résistance dans l'immédiateté du comportement et des réflexes, orientée par cette compréhension dialectique, son « en devenir »⁹⁷ historique, la société d'égaux sa potentielle réalisation universelle.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁹⁵ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 188.

⁹⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 223.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 232.

2.2.2 L'émancipation par la résistance est d'abord individuelle

Comme Adorno l'indique d'ailleurs, la réification comme problème de conscience et de société révèle un problème psychologique et relève de ce que Freud nommait l'inconscient, ce phénomène ayant une grande puissance sur les esprits des individus :

« Que Freud ait détruit le mythe de la structure organique du psychique compte au nombre de ses plus grands mérites. Ce faisant il a plus compris de l'essence de la mutilation sociale que n'importe quelle théorie du parallélisme direct du caractère et des influences sociales. »⁹⁸

Comme il le remarque aussi dans le passage suivant, toute liberté s'articule dans la relation de l'individu à sa société et la structure psychologique de pensée correspondante, même si elle peut se montrer en l'occurrence déficiente :

«Cet ordre pénètre l'esprit autonome, aussi inexorablement que les ordres hétéronomes qui jadis maîtrisaient l'esprit assujéti. L'esprit ne se contente pas de se soumettre au principe de la vénalité marchande et de reproduire ainsi les catégories socialement prédominantes. Il s'adapte objectivement à l'ordre établi, même lorsque subjectivement il ne se change pas en marchandise. (...) En même temps, la liberté apparente a pour effet de rendre incomparablement plus difficile la réflexion sur la non-liberté qu'elle ne l'était dans l'opposition à la non-liberté manifeste, et par là accentue la dépendance. (...) Selon la tendance dominante de la société, la responsabilité de l'esprit envers lui-même devient une fiction. De sa liberté, il ne développe que la dimension négative, l'héritage de la situation chaotique et monadologique : l'irresponsabilité. (...) l'abêtissement et le mensonge, tels qu'ils prospèrent à l'abri de la liberté de presse, ne sont pas accidentels dans le développement historique de l'esprit ; ce sont les stigmates de l'esclavage dans lequel se déroule son affranchissement : la fausse émancipation. »⁹⁹

En ce sens, la non-liberté est devenue non seulement inconsciente et involontaire, elle est aussi vraiment culturelle, car la culture se définit par elle et chacun y prend part à différents degrés. Cela traduisant la nécessité d'une critique dialectique de l'identité partout où elle se trouve et non pas une simple critique de la culture qui lui est identique. Car la société en elle-même est, aujourd'hui comme hier, prisonnière de l'inconscience des sujets. Du point de vue de l'individu, bien qu'ayant avant la société dans son ensemble la capacité de prendre conscience, dénoncer et se libérer quelque peu de la contrainte idéologique, ce dernier ne saurait être dit libre dans une société non-libre. Il est certainement sommé de l'être par sa raison critique et il peut dénoncer tant qu'il le veut cette culture, mais le paradoxe de la totalité identique fait en sorte qu'il ne peut être dit libre s'il n'est pas lui-même dans une société libérée puisque c'est

⁹⁸ Adorno, « La psychanalyse révisée », dans « *La psychanalyse révisée* » suivi de « *l'allié incommode* » p. 22.

⁹⁹ Adorno, « Critique de la culture et société », dans *Prismes*, p. 9-10.

l'identité collective de la non-liberté qui détermine sa liberté¹⁰⁰. Sa conscience est mutilée par la non-liberté de son existence culturelle et sociale. Or, selon Adorno,

« cette nécessité n'est pas une simple fatalité qui déferle tel un rouleau compresseur pour finir par écraser les hommes sous elle. La raison y a part. Elle se mesure à l'aune des tâches que sont la conservation de soi collective et la domination de la nature. »¹⁰¹

Aussi doit-on impérativement trouver un moyen qui libère à la fois l'individu et sa société en tant qu'organisation consciente et libre, « car le processus objectif et les sujets auxquels il est infligé ne sont pas uniquement opposés l'un à l'autre, ils sont aussi une seule et même chose. »¹⁰² Or, comme nous l'avons remarqué, la liberté est négative chez Adorno au sens de constat d'impuissance et de résistance à la négativité, et la possibilité d'une réelle liberté positive et transformatrice est à proprement parler, bloquée. Comment, dans cette perspective, adopter une praxis transformatrice qui puisse dynamiser, dans une volonté réelle d'émancipation, les rapports de l'individu à la société ? Ceci est important, car rappelons que « L'organisation en tant que telle n'est ni mauvaise ni bonne; elle peut être les deux, et son droit et son essence dépendent de ce au service de quoi elle est. »¹⁰³. En ce sens la barbarie peut aussi bien se maintenir et se renforcer sous l'effet des actions des individus. Comme le remarque Adorno, la solution, dans tous les cas de figure, n'est pas évidente et repose dans la confrontation du négatif. Il ne peut s'agir ni de miser trop exclusivement sur l'individu, ni sur la rationalité sociale inquestionnée :

« Il se peut que nous ne sachions pas ce qu'est l'homme et ce qu'est la juste configuration des affaires humaines. Mais ce que l'homme ne doit pas être et quelle configuration des affaires humaines est fausse, cela, nous le savons ; et c'est uniquement à l'intérieur de ce savoir déterminé et concret que l'autre, le positif, s'ouvre à nous. »¹⁰⁴

Cependant, du point de vue de l'individu, il importera certainement d'abord de faire éclater l'incohérence de l'organisation qui l'aliène lui et les autres constituants plus ou moins aveugles de l'organisation. Comme Adorno aime à le rappeler,

« La phrase selon laquelle « mille yeux voient mieux que deux » relève du mensonge ; elle est l'expression exacte de cette fétichisation de la collectivité et de l'organisation qui doit être brisée – voilà l'obligation suprême incombant aujourd'hui à la connaissance sociale. »¹⁰⁵

¹⁰⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 189.

¹⁰¹ Adorno, « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 164.

¹⁰² *Ibid.*, p. 169.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 175.

L'individu semble donc être inévitablement le premier médium par lequel la liberté authentique de l'humanité pourrait exister un jour. La cause à cela est que la possibilité de la liberté de l'individu au cœur de la société non-libre réside précisément dans le fait que c'est parce que la culture est devenue conscience répressive qu'elle amène certains individus à lui résister par la raison critique et dialectique. À cet égard, l'horizon d'attente quant au degré d'autonomie du sujet doit cependant certainement être confronté et réduit pour espérer faire un progrès en la matière. Cela n'est bien sûr pas pour accepter avec résignation défaitiste la non-liberté, mais pour mettre en évidence les fissures du système par lesquels s'échappe la négativité de l'organisation en tant que points de départ de potentiels progrès, négativité systématiquement niée, minimisée ou justifiée comme naturelle dans la situation actuelle de la culture. Ce qui serait à conserver de l'idée, disons kantienne, de la liberté comme rationalité du devoir envers l'humanité, est ainsi partiel relativement à la loi morale absolue et ne subsiste que dans l'identification critique de la marque de l'identité sur le non-identique afin d'exprimer ce dernier, ainsi que dans la résistance toujours critique de l'individu face à la raison sociale qui le conditionne et face à lui-même en tant qu'être conditionné. Sur ce point, le *Sapere Aude* de Kant demeure ainsi très pertinent. Pour Adorno, cette résistance critique face à ce qui déshumanise n'est possible que par le contact avec la chaleur des choses¹⁰⁶ et par le rapport intime profond à la négativité vécue :

« Il ne peut s'agir d'insérer de l'humain, de l'immédiat ou de l'individuel dans l'organisation. À travers une insertion de ce genre, ces dimensions se trouveraient elles-mêmes organisées, et privées, précisément, des qualités qu'on espère préserver. La réserve naturelle ne sauve pas la nature ; il devient tôt ou tard manifeste qu'au sein de l'engrenage social, elle n'est qu'une entrave à la circulation. On ne peut pas voler au secours de l'individu en l'arrosant comme une fleur. Il est plus bénéfique à l'humain que les hommes prennent intimement conscience, sans se voiler la face, de la position à laquelle ils sont rivés – comme sous l'effet d'un sortilège – du fait de la contrainte exercée par les rapports existants ; plus bénéfique en tout cas que de les conforter dans le délire selon lequel ils sont des sujets, là où ils savent très bien en leur for intérieur qu'ils ne peuvent pas ne pas se plier à ces rapports. Ce n'est que s'ils le reconnaissent entièrement qu'ils peuvent le changer. »¹⁰⁷

Sur ce plan, Iain Macdonald constate avec justesse que ce qui serait une formulation légitime de l'appel de Kant au passage à la maturité et représentant notre part de liberté réelle ne doit pas s'exprimer sous l'idée trop facile, et de ce fait problématique, de pure autonomie. Plutôt, la maturité doit être comprise comme l'expérience intime et critique du rapport vécu

¹⁰⁶ a. Adorno, *Minima Moralia*, p. 53.

b. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 248.

¹⁰⁷ Adorno, « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 174.

déstabilisant entre autonomie et hétéronomie.¹⁰⁸ Seulement de cette manière une résistance bien comprise au monde administré devient possible et s'ouvre la perspective d'un progrès humain collectif et historique qui ne soit pas celui de la barbarie.

2.2.3 La liberté réelle est collective

Rappelons à cette étape que « La question de la liberté n'exige pas un oui ou un non, mais une théorie qui s'élève autant au-dessus de la société établie qu'au-dessus de l'individualité actuelle. »¹⁰⁹. Aussi, même si l'on peut parler généralement d'une liberté individuelle négative, en tant qu'elle est une résistance au mal, la liberté positive et réelle demeure possible par le collectif. Elle l'est de manière défigurée dans la société d'échange, mais elle pourrait aussi exister de manière authentique comme collectivité d'individus qui réaliserait le véritable échange, celui de l'égalité du transfert. Une société qui parviendrait à concrétiser cette fin, ne serait-ce que dans des interactions humaines chaleureuses, pourrait se dire libre en ce sens qu'elle aurait dépassé l'injustice historique de la domination qu'elle se représente comme naturalité dans sa conscience réifiée. Cette liberté positive apparaît donc progressivement comme possibilité historique en fonction de l'adhésion large des individus à une forme de liberté qui leur est doublement négative ; constat du mal et résistance au mal en termes de superstructure. Le passage suivant montre toutefois bien la difficulté de cette praxis :

« Quelle agressivité est jusqu'ici présente dans la liberté, cela apparaît chaque fois que les hommes agissent comme des hommes libres au milieu de la non-liberté générale. Dans un état de liberté, l'individu ne pourrait pourtant pas plus se cramponner à sa vieille particularité – l'individualité est à la fois le produit de la pression sociale et le foyer de la force qui y résiste – que cet état ne s'accorderait avec le concept actuel de collectivité. (...) Les lamentations sur le manque de liens ont pour substance la constitution d'une société qui donna l'illusion de la liberté sans la réaliser. La liberté n'existe, assez faiblement d'ailleurs, que dans la superstructure ; son échec perpétuel incite la nostalgie à se détourner vers la non-liberté. Probablement la question du sens de l'existence est-elle entièrement l'expression de ce désaccord. »¹¹⁰

Pour saisir de manière un peu métaphorique et imagée cette possibilité de la liberté positive, certaines figures esthétiques du corps social offrent des avenues interprétatives intéressantes, soit le Béhémoth, le Léviathan de Hobbes et le golem. Monstre marin chez les

¹⁰⁸ Macdonald, « Cold, cold, warm : Autonomy, intimacy and maturity in Adorno », dans *Philosophy and Social Criticism*, pp. 684-685.

¹⁰⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 221.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 222.

Grecs, monstre biblique du chaos primitif dans la tradition chrétienne, le Béhémoth est une créature d'agressivité et de violence non contrôlée. En ce sens, cette figure représente bien la pulsion de destruction, sa naturalité et le principe même de l'antique domination par la violence. Ce qui l'exprimerait au plan collectif aujourd'hui, ce sont les éruptions sporadiques de la violence de l'organisation, résultats d'une médiation déficiente de la raison et de la culture par l'individu. À cet effet, Adorno fait lui-même un lien intéressant entre l'idée du Béhémoth et la configuration fasciste de la société :

« Dans le *Behemot*, Franz Neumann a fait, à propos de la sphère institutionnelle, le diagnostic suivant : le secret de l'État fasciste totalitaire est son éclatement en appareils de pouvoir indépendants et antagonistes. C'est à cela que correspond l'anthropologie, le chimisme des hommes. Livrés sans résistance au monstre collectif, ils perdent leur identité. Il n'est pas sans vraisemblance que par là l'emprise envoûtante se rompe d'elle-même. Ce qui serait tenté d'ici là de nier fallacieusement la structure totalitaire de la société sous le nom de pluralisme, reçoit sa vérité de la désintégration qui s'annonce ; à la fois de l'horreur et d'une réalité où l'emprise explose. Le *Malaise dans la civilisation* de Freud a un contenu profond qui pouvait difficilement lui être présent ; non seulement la pulsion d'agression s'accumule dans la *psyché* des êtres socialisés jusqu'à l'impulsion ouvertement destructrice, mais la socialisation totalitaire couve objectivement son terme antagoniste sans qu'on puisse dire aujourd'hui s'il s'agit de la catastrophe ou de la libération. »¹¹¹

Quant à sa conformation passant de la conscience répressive de l'individu à l'expression organisée de la violence et de la domination, le passage suivant exprime bien le fait que c'est la pulsion d'agression individuelle dans la société répressive qui en est responsable :

« C'est la façon dont chaque individu poursuit des intérêts radicalement particuliers qui permet de comprendre avec le plus d'exactitude l'essence du collectif dans une telle société de fausseté ; et peu s'en faut pour que l'organisation des pulsions divergentes sous l'autorité d'un moi assumant le principe de réalité ne puisse être conçue d'emblée comme une bande de malfaiteurs intériorisée, avec son chef, ses hommes liges, son cérémonial, ses serments de fidélité, ses trahisons, ses luttes d'intérêts, ses intrigues et tout ce qui va avec. Il suffit d'avoir observé une seule fois l'une de ces réactions où l'individu s'affirme énergiquement face au monde extérieur, comme par exemple la colère. Celui qui se met en colère apparaît toujours comme le chef de bande de lui-même, qui donne à son inconscient l'ordre de « taper dans le tas », et dans les yeux duquel brille la satisfaction de parler au nom de tous ceux qu'il est lui-même. Plus un individu a pris à son compte son agression, mieux il représente le principe répressif de la société. C'est en ce sens, peut-être plus qu'en aucun autre, qu'est vraie la fameuse phrase selon laquelle le plus individuel est en même temps le plus général. »¹¹²

De l'autre côté du spectre de l'usage de la raison et de la puissance humaine, considérons le Léviathan de Hobbes comme figure de contrôle de soi et d'intégration organisée de la raison dans l'institutionnalisation des lois naturelles et du droit naturel. Dans la Bible, le Léviathan et le Béhémoth sont des créatures d'un symbolisme analogue représentant le chaos et un immense

¹¹¹ *Ibid.*, p. 270.

¹¹² Adorno, *Minima Moralia*, pp. 56-57.

pouvoir de destruction. Ainsi, il n'est pas anodin que pour l'incarnation de la raison d'État, de la raison et de la domination de la nature même, Hobbes récupère un monstre mythique du chaos pour exprimer la puissance et la raison de l'organisation. Ce dernier cherche à montrer la possibilité de la soumission du monde humain à la raison et la possibilité de l'organisation qui maîtrise le chaos originel, la lutte de tous contre chacun. Le Léviathan, représenté par un humanoïde géant composé de tous les individus de la société n'utilise sa puissance en effet que dans la perspective de mieux organiser les rapports humains et ne peut en aucun cas travailler contre lui-même. Comme le souligne Hobbes :

« Cela fait (le contrat), la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une république, en latin civitas. Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de la part de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'(un) (tel) pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous, en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur. En lui réside l'essence de la République, qui se définit : *une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense.* »¹¹³

Si cette image est adéquate dans une certaine mesure pour illustrer l'État moderne et l'État de droit menant éventuellement à la société bourgeoise et à la liberté individuelle des contractants à l'intérieur de certaines limites, l'expérience de la politique nous invite aussi à considérer les fissures dans l'édifice et le fait qu'il ne s'est jamais révélé pleinement capable d'être à la hauteur de ses responsabilités. Cela montre dans une certaine mesure l'illusion de la perfection d'un tel être. À un certain moment, Adorno donne une image intéressante de la société bourgeoise pour notre interprétation : il la définit comme un « colosse d'argile »¹¹⁴. L'image n'est encore une fois pas anodine. Dans la fixation de la société dans une forme humaine faite d'argile se révèle la menace de l'écroulement de la société. Dans la perspective adornienne, si l'on souhaite reprendre ce type d'analogie d'un humanoïde gigantesque représentant la société formée par les individus, il convient conséquemment de ne pas se leurrer sur la négativité qui émane d'un tel être tout en maintenant la possibilité d'une meilleure organisation qui servirait idéalement les individus et de penser sa forme en conséquence, c'est-à-dire que ce géant doit être conscient de sa situation. Comme Adorno le souligne :

¹¹³ Hobbes, *Léviathan*, pp. 177-178.

¹¹⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 172.

« Si l'image d'une humanité en progrès fait penser à un géant qui après un très long sommeil se met lentement en mouvement puis fonce, et piétine tout sur son passage, son éveil brutal est pourtant l'unique chance d'accéder à la maturité ; afin que l'emprise de la nature même sur le progrès n'ait pas le dernier mot. Pendant des siècles et des siècles, la question du progrès n'eut aucun sens. Elle se pose seulement depuis que fut libérée la dynamique à partir de laquelle put être extrapolée l'idée de liberté. »¹¹⁵

À cet effet, la figure du golem peut se révéler intéressante. De forme humaine et créée à partir de matière brute (argile), il est dans la mythologie un gardien de son créateur. Sur le plan politique et social, cette image n'est pas nouvelle. Hobbes, avec son Léviathan formé des individus contractants, utilisait un exemple similaire. Seulement, celui-ci est chez Hobbes d'une perfection sans faille et sert les intérêts de tous, comme si la liberté était intemporelle, alors que le colosse-golem chez Adorno est forcément imparfait dans sa constitution et la liberté de ses actions. Si l'on se demande de quoi il serait constitué, le golem est en effet intéressant. Là où Hobbes prend les individus de manière mécaniste comme des raisons pures, Adorno, on le sait, traite les objets, les individus et la société comme porteurs de tensions historiques, comme des constellations. Ils ne sont pas des purs sujets, mais des rebuts historiques et des consciences mutilées menaçant de s'écrouler. Convenons déjà qu'il s'agit d'une prémisse ayant le pouvoir d'influencer notre conception de la politique dans l'histoire que de savoir que la raison sociale est intempérante et faillible. Pour poursuivre avec le golem, la dynamique interne de son corps est ainsi nécessairement toujours sur le bord de la fragmentation et de la chute. Comme si tous les atomes (individus et rebuts historiques de la conscience) qui le constituaient devaient fournir une résistance à la fois pour ne pas s'effondrer et pour ne pas céder aux pulsions de violence. Ainsi, tant que les individus qui constituent ce corps social demeurent dans la réification, cet être est incapable de subsister autrement que par l'expression momentanée de la violence, associée au Béhémoth. Mais s'ils atteignent une conscience critique et une solidarité chaleureuse, un être pourrait se constituer autrement que par la violence et donner une image plus juste d'une humanité réalisée, se rapprochant davantage du Léviathan de Hobbes. Le golem, se situant donc conceptuellement et dialectiquement entre le Béhémoth et le Léviathan, pose de son côté implicitement et systématiquement la question « pourquoi l'homme est-il si imparfait ? » dans le but de dépasser cet état de fait et se rapprocher d'un état idéal. Le fait de cette imperfection est d'ailleurs ce qui permet à l'humanité défigurée de chercher avec un espoir de succès une

¹¹⁵ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 185.

confrontation productive de la totalité en maintenant dynamique le rapport dialectique entre l'individu et le Tout. Comme le dit Adorno :

« Ce qui, dans la conscience morale, reproduit la monstruosité obstinément présente, répressive de la société, est le contraire de la liberté et doit être démystifié par la mise en évidence de sa détermination. En revanche la norme collective, inconsciemment annexée par la conscience morale, témoigne de ce qui, dans la société, comme principe de sa totalité dépasse la particularité. Voilà le moment de vérité de la société. À la question sur le juste et l'injuste de la conscience morale une réponse concluante est refusée parce que le juste et l'injuste sont absolument inhérents à la conscience morale et qu'aucun jugement abstrait ne pourrait les en séparer : la conscience solidaire, qui supprime la conscience répressive, ne se constitue que face à la forme répressive de la conscience. Pour la philosophie morale il est essentiel qu'entre individu et société ni ne surgisse une simple différence, ni ne s'accomplisse une réconciliation. »¹¹⁶

Mais qu'est-ce que ce détour nous indique finalement ? Que la conception adornienne d'une liberté partant de la résistance des individus à la froideur actuelle des choses et à l'illusion de la puissance de la subjectivité qui nous fait se prendre pour une pure positivité, un Léviathan maîtrisé et constitué, ne peut être réalisée que par le mouvement même de l'individu qui se libère et porte dans son comportement quotidien l'humanité toute entière même si elle est défigurée, comme s'il devait guider les autres dans la recherche du progrès humain grâce à la résistance face à l'inhumain. Comme Adorno le souligne :

« L'affirmation d'Altenberg, selon laquelle l'individuation extrême tiendrait lieu d'humanité, relève d'un tel état d'esprit : « Car dans la mesure où l'individualité se justifierait en un sens quelconque (...), elle ne peut être rien d'autre qu'un premier stade annonciateur de l'évolution organique de l'humain en général, qui se trouve cependant sur le chemin naturel de l'évolution possible pour tous les hommes. Être l'« unique » est sans valeur, c'est le jeu misérable du destin avec un individu. Le « premier » est tout ! (...) Il sait que toute l'humanité vient derrière lui ! (...) Dieu l'a seulement envoyé en avant ! (...) Un jour, tous les hommes deviendront très bien, très délicats, très aimables (...) La véritable individualité c'est d'être à l'avance seul ce que plus tard tous devront devenir ! ». C'est seulement dans cette extrême différenciation, l'individuation, et non pas comme concept superficiel et global, que l'on peut penser l'humanité. »¹¹⁷

Deux aspects paradoxaux se laissent deviner dans ce devoir-être : doivent être assurés autant la contestation systématique de toute autorité non questionnée et de soi-même pour devenir le « premier » tout autant que le maintien principiel d'une certaine autorité, pour que l'idée de premier ait un sens, et pour qu'il soit possible de respecter l'autorité de l'identité le jour de sa transformation dans son autre¹¹⁸, en ne sombrant pas dans l'irréflexion et dans le

¹¹⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 220.

¹¹⁷ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 186-187.

¹¹⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 217.

mythe. Suite à ces considérations, nous croyons qu'il y a tout lieu de réfléchir avec sérieux aux différentes implications en éducation d'une telle pensée s'opposant à la domination historique.

CHAPITRE 3 : L'éducation : un idéal d'Humanité et un problème d'autorité

Jusqu'à présent, les précédents chapitres nous permettent de conclure que la non-liberté et la barbarie pourraient être renversées par l'adoption subjective à large échelle d'un rapport dialectique à la liberté individuelle et collective en lien avec les déterminismes psychologiques et sociaux. À cette étape, nous chercherons donc à présenter l'intérêt que présente la méthode de la dialectique négative pour la pratique en éducation. Dans cette perspective, nous présenterons d'abord l'interprétation d'Adorno de l'idée d'éducation en fonction de l'opposition théorique qu'il opère entre Culture et barbarie, la récupération de l'impératif catégorique, ainsi que sa conception particulière du progrès. Par la suite, nous expliciterons le problème pratique de l'autorité en matière d'éducation à travers certaines de ses manifestations sociales. Nous verrons, en l'occurrence, que l'objectivité qu'exigerait une Culture authentique reposant dans un rapport dialectique à l'objet est problématique dans l'état actuel de la société, que l'école participe de manière considérable à la domination malgré sa revendication d'être le véhicule de l'émancipation par excellence et que l'enseignant est probablement le meilleur barrage potentiel contre la barbarie s'il prend conscience de façon éminemment critique de sa difficile tâche de formation des esprits à une révolte réfléchie envers l'autorité.

3.1 La conception adornienne de l'éducation

3.1.1 Culture et demi-culture

Pour présenter cet aspect de la pensée d'Adorno et sa pertinence aujourd'hui, il n'est pas inutile de préciser certains faits quant au contexte d'écriture d'Adorno et la réalité actuelle. Soulignons simplement, à cet égard, que si certaines critiques qu'il formule à son époque sur l'éducation en Allemagne peuvent sans doute être tempérées au regard des changements sociaux opérés depuis, d'autres problématiques structurelles perdurent ou se renforcent dans le Québec moderne. Par exemple, si les différentes réformes depuis les années 60 ont permis de diminuer l'autorité du maître et supprimer les châtiments corporels, la menace de la violence demeure un principe directeur de la culture et de l'éducation en ce sens que le système éducatif porte la même marque « légale » que celui du monopole de la violence politique et érige des principes et des

règles auxquelles doivent se soumettre les individus s'ils ne veulent pas subir différentes formes d'exclusion. Du point de vue des individus, cela se manifeste notamment par la crainte du châtement, de l'échec ou de la réprobation sociale et dans les comportements conformistes adoptés pour les éviter. Dans les faits, la plupart des individus dans la société occidentale accordent ainsi un grand respect aux différentes formes constituées d'autorité.

L'on peut donc comprendre l'éducation d'une part au sens d'une activité collective qui structure certains rapports d'autorité épistémique et d'autre part, au sens d'activité individuelle qui doit favoriser la prise de conscience du rapport dialectique à la liberté réelle évoqué dans le chapitre précédent. Elle ne doit alors pas être pensée en termes de contenu précis, mais plutôt comme une médiation-appropriation du contenu de manière critique, celle-ci s'exprimant d'ailleurs en général deux fois, la première entre l'enseignant et le contenu didactique, la seconde par l'étudiant qui se l'approprie à son tour. Le cadre interprétatif d'Adorno pour juger de la réussite d'une telle médiation critique peut s'exprimer notamment dans l'opposition conceptuelle entre la Culture au sens fort, celle qui est l'objectif de l'éducation et la réalisation progressive de l'humanité comme communauté morale à travers la subjectivation individuelle, et la demi-culture existante, dénuée de réflexion vivante, prise dans la réification et intégrant les artefacts de la Culture à la manière de succédanés inefficaces ou de fausses idoles. Aussi, d'un côté, la Culture, ou ce qui devrait l'animer, vise l'idéal d'Humanité comme organisation raisonnable de l'ensemble de la société au sens kantien d' « organisation civile d'une équité parfaite »¹¹⁹. Elle a aussi le rêve d'une « société sans statuts » (...) « et libérés du diktat des moyens »¹²⁰, alors que la demi-culture (la culture existante) n'est que son esprit neutralisé et immobilisé, une image fautive de sa signification historique puisqu'elle est prise dans un rapport non dynamique. Comme le précise justement Adorno :

« Dans le climat de la demi-culture, les teneurs chosales de la culture qui ont été réifiées à la manière de marchandises perdurent aux frais de leur teneur en vérité et de leur rapport vivant à des sujets vivants. Voilà qui correspondrait à peu près à la définition de la demi-culture. (...) La demi-culture est son esprit (de la Culture) : celui de l'identification qui a échoué. »¹²¹

¹¹⁹ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 178.

¹²⁰ Adorno, « Théorie de la demi-culture », dans *Société : Intégration, Désintégration*, pp. 188-189.

¹²¹ *Ibid.*, p. 194.

L'éducation, quelle que soit sa forme, est donc le processus social du développement de la conscience de la réelle teneur en vérité des objets dans leur rapport à l'idéal d'Humanité. Une telle conscience critique de ces derniers dans la pratique apparaît alors, dans ce schéma, comme un corolaire à la maturité définie précédemment à la suite d'Iain Macdonald, comme l'intégration intime du rapport dialectique entre l'autonomie et l'hétéronomie. Dialectique et Culture étant des activités négatives chez Adorno, l'on remarque en comparaison d'un Dewey par exemple, qui comprend l'éducation comme une « croissance », que la vision éducative déployée ici est plutôt un développement de la capacité de l'étudiant à faire l'expérience du non-identique :

« Yet Dewey's pragmatism, which values thinking according to its usefulness, leads in the final analysis to what Adorno sees as the logic of domination. Although Dewey does not reduce thinking to empty formal procedures and emphasises its creative aspects, the entire cognitive process is subordinated to practical outcomes and validated according to success and failure criteria. This opens the door to instrumental reason: to understanding the world in order to dominate it. (...) For Adorno, on the other hand, identical experience, in which everything new becomes more of the same, reduced to utility and use value, is no experience at all. When contact with things is limited to operation alone, he writes, the result is 'the withering of experience'. Real experience involves encounters with the non-identical as such, with what transcends available concepts. »¹²²

Si l'on pouvait parler d'un type de croissance, elle ne serait ainsi à comprendre que comme la croissance de la maturité et de la capacité de résistance à une intégration trop positiviste du contenu. L'idée pour la raison est ici effectivement de « partir en guerre contre le triomphe du mal radical, et non pas triompher en tant que tel »¹²³. Dans un sens spécifiquement kantien tout en gardant en tête sa reformulation personnelle de l'impératif catégorique, Adorno pose donc que l'éducation n'est pas l'intégration rationnelle de la loi de la nature devenant morale au sens absolu, mais plutôt « la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu. »¹²⁴ Seul cela constituerait un remède à la barbarie et correspondrait à peu près à l'idée d'Humanité et de Culture.

¹²² Snir, « Minima Pedagogica : Education, Thinking and Experience in Adorno » dans *Journal of Philosophy of Education*, p. 6.

¹²³ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 198.

¹²⁴ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 240.

3.1.2 La récupération de l'impératif catégorique

Il va sans dire que la position d'Adorno sur l'éducation, reprenant de manière critique la pensée de Kant et nécessitant une grande activité réflexive sur la praxis pour éviter les différents déterminismes, est paradoxale puisqu'elle se pense à la fois comme un individualisme subjectiviste et comme théorie universelle. Cela se remarque par exemple dans l'interprétation d'une prescription normative comme « tu dois obéir à la loi », qui n'a inévitablement pas la même valeur dans la perspective critique d'Adorno que dans la pensée kantienne ou libérale puisque la résistance et la protestation (sous toute réserve de l'existence d'une structure de domination) impliquent un jugement critique d'une situation perçue comme modifiable et non naturelle malgré les apparences. Bien sûr, Adorno n'inciterait pas à désobéir à la loi dès qu'une injustice est ressentie, mais le caractère des prescriptions normatives du système y est clairement moins absolu, car l'individu doit être en mesure de dire non à l'usage politique illégitime de la violence et ne pas s'en faire complice. De plus, comme il le souligne à la suite d'un échange avec Benjamin, il est probable qu'existeront pendant encore longtemps la barbarie et les bureaucrates assassins, mais l'éducation peut encore faire quelque chose pour que les individus ne se fassent plus les bourreaux de tels bureaucrates.¹²⁵

Aussi, Adorno propose une perspective éducative qui ne voit pas la transmission de connaissances inébranlables sur l'Être comme sa priorité, mais vise plutôt à montrer la fragilité des connaissances sur celui-ci, leur aspect problématique et situé sociohistoriquement, tout en insistant sur l'importance de la pensée critique face aux conditions du maintien de la barbarie :

« Discuter d'idéaux dans le domaine de l'éducation ne mène à rien face à cette exigence : plus jamais d'Auschwitz. Ce fut le type de barbarie contre laquelle se dresse toute éducation. On parle d'une menace de rechute dans la barbarie. Mais ce n'est pas une menace, Auschwitz fut cette rechute; mais la barbarie persiste tant que durent les conditions qui favorisèrent cette rechute. C'est là qu'est toute l'horreur. La pression sociale continue à peser, même si la misère reste invisible. Elle pousse les hommes à l'indicible, qui prit à Auschwitz des dimensions historiques et mondiales. »¹²⁶

Sa conception de l'éducation fait donc appel à la raison de l'individu non pas pour favoriser une connaissance objective vraie, cette dernière aboutissant présentement à la conscience réifiée,

¹²⁵ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 235.

mais une résistance subjective justifiée par la vérité objective de la souffrance et par la conscience de la froideur des choses, cette dernière étant répandue au point d'être un trait anthropologique de la société actuelle.¹²⁷ Cette pensée demeure alors universaliste non pas en suivant la loi de la nature, mais en luttant contre le mal universel. Puisque par ailleurs, « Pas plus que l'humanité ne progresse telle quelle suivant la recette prescrivant que les choses vont de mieux en mieux, (et qu') il n'y a guère d'idée de progrès sans celle d'humanité. »¹²⁸, l'éducation ne saurait donc être comprise autrement que comme la réflexion problématisante du devoir-être de l'humanité et du progrès de la raison dans ses conditions de possibilités. En conséquence, la raison dans le but de l'autoconservation doit visiblement, aujourd'hui plus que jamais, se réinventer au regard des changements techniques possibles qu'implique notre situation historique spécifique pour le futur de l'humanité. Et avec la récupération de l'impératif catégorique par la dialectique négative, Adorno propose ici un moyen pertinent pour travailler au problème de la barbarie et de la demi-culture par l'éducation critique.

3.1.3 L'éducation et le progrès de l'humanité

C'est aussi pour cette raison que cette dernière est centrale dans la pensée d'Adorno et source de réflexions pertinentes pour notre époque. C'est qu'elle peut être considérée, pour autant qu'elle se comprenne comme dépassant le seul cadre scolaire sans toutefois le renier totalement, comme une possibilité crédible de transformation de la conscience individuelle réifiée en une résistance individuelle réfléchissant en fonction d'un tout plus large, en fonction de l'intérêt collectif de l'humanité. En recherchant ce type d'individuation qui ferait du sujet une figure plus proche du « Premier » d'Altenberg que de l'« Unique » de Stirner comme compréhension individualiste du progrès de l'humanité, cette démarche permet à l'individu de maintenir une relation dialectique avec la société. Plus spécifiquement, le progrès auquel Adorno souscrit peut ainsi se comprendre sous plusieurs formulations comme une émancipation de la domination sociale psychologiquement vue comme naturelle :

« l'idée de progrès est une idée purement et simplement antimythologique qui brise le cercle dont elle fait partie. Le progrès signifie : échapper à la fascination, même à celle du progrès qui est lui-même nature dans la mesure où l'humanité prend conscience de sa propre naturalité et met fin à la

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 248-249.

¹²⁸ Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, p. 179.

domination qu'elle exerce sur la nature et grâce à laquelle se perpétue celle de la nature. En ce sens, on pourrait dire que le progrès se produit là où il prend fin. »¹²⁹

Comprise du point de vue de l'individu qui ouvre sa conscience sur ce qui empêche un progrès moral de l'humanité vers le dessein kantien d'une « organisation civile d'une équité parfaite »¹³⁰, l'idée dans cette praxis transformatrice sera de rechercher non pas à instaurer complètement cette équité parfaite, mais de rechercher le bien dans la lutte à ce qui est inéquitable, dans « ce qui lutte pour se libérer, ce qui trouve un langage, ce qui ouvre l'œil. »¹³¹ L'on peut ainsi dire qu'il ne peut y avoir de progrès ni sans l'idée d'Humanité ni sans l'éducation morale puisque celle-ci, dans sa nature même, est une tentative de démythologisation et de lutte aux dominations injustifiées. Ce qu'il convient de remarquer ici, c'est aussi que c'est l'éducation philosophique comprise comme dialectique du progrès social et de la Culture, par l'individu lui-même, qui pourra espérer avoir une chance de mettre un frein à la barbarie, car elle convient vraiment à l'idée d'éducation. Comme le remarque Adorno sur cet aspect fondamental de la philosophie :

« La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pas sut se réaliser à ne pas se saborder. Maintenant qu'il est trop tard, elle devrait savoir sans se leurrer pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut demain devenir l'enfer. C'est en une telle prise de conscience que consisterait à vrai dire la philosophie. Se débarrasser d'elle au nom d'une praxis qui, à ce moment de notre histoire, perpétuerait inévitablement cet état de choses que la philosophie a précisément pour objet de critiquer serait anachronique. Une praxis qui a pour but de réaliser une humanité raisonnable et émancipée ne saurait échapper à la fascination du malheur sans une théorie capable de penser la totalité dans sa non-vérité. Inutile de dire qu'elle n'a pas à ranimer l'idéalisme mais à intégrer la réalité politique et sociale à sa dynamique. »¹³²

La philosophie est ainsi elle-même quelque chose qui permet d'envisager un réel progrès humain en participant à la Culture par la confrontation des prétentions de l'humanité existante quant à sa propre réalisation comme société équitable. C'est d'ailleurs pour cela qu'Adorno insiste pour que tout enseignant développe quelque chose comme une réflexion philosophique personnelle sur son travail¹³³, pour permettre qu'une telle chose devienne possible chez les étudiants en tant que participants de la Culture. Encore une fois, comme le dit Adorno :

« Si tant est que la philosophie est encore nécessaire, ce sera comme par le passé en tant que critique, en tant que résistance à l'hétéronomie envahissante, ne serait-elle qu'une tentative impuissante de la pensée à rester maîtresse d'elle-même, et à dénoncer suivant ses propres critères de fausseté toute

¹²⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹³¹ *Ibid.*, p. 182.

¹³² Adorno, « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, p. 23.

¹³³ *Ibid.*, p. 33.

nouvelle mythologie, ou acquiescement aveugle et résigné. C'est à elle qu'il incomberait d'offrir un refuge à la liberté aussi longtemps qu'on ne l'interdirait pas comme on le fit dans Athènes christianisée à la fin de l'Antiquité. »¹³⁴

3.2 Le problème de l'autorité et la praxis éducative

3.2.1 Le problème de la Culture

Pourtant, dans l'état actuel de la culture, soit celui de la demi-culture, le fait que la Culture au sens fort soit de plus en plus absente fait en sorte que la culture existante comme telle se porte aussi davantage sur les résidus culturels historiques, devenus fétiches dans le miroir de Narcisse collectif qu'est la demi-culture en idéalisant l'histoire de la Culture et en l'associant au progrès de l'humanité même. Sous cet angle, comme le dit Adorno, la demi-culture « répond à la question psycho-dynamique de savoir comment le sujet peut vivre sous le règne d'une rationalité elle-même en fin de compte irrationnelle. ».¹³⁵ Nous pourrions ajouter ici qu'elle n'est alors souvent qu'un repli sur soi et ses propres certitudes jamais remises en question. Mais bien qu'il importe de sortir la culture de cette situation, cela demeure problématique, car la Culture authentique elle-même ne peut y parvenir entièrement :

« Cette dernière est en elle-même d'essence antinomique. Elle a pour condition l'autonomie et la liberté, mais elle renvoie en même temps, jusqu'à aujourd'hui, aux structures d'un ordre qui est, d'une certaine manière, hétéronome et, pour cette raison même, moribond; un ordre qui préexiste à chaque individu, le détermine et constitue la seule instance au contact de laquelle il peut se former. C'est la raison pour laquelle il n'y a au fond plus de culture à l'instant où il y en a. »¹³⁶

Autrement dit, c'est l'autorité de la Culture comme objet réifié qui domine et rien dans cet objet ne garantit la possibilité d'en sortir. Adorno suggère alors que le seul moyen de favoriser une individuation cohérente avec une Culture authentique serait par une « psychologie des profondeurs »¹³⁷ visant à sublimer l'agressivité. Deux sphères particulières doivent notamment être considérées quant à une telle éducation : l'éducation de l'enfance ainsi que le développement d'un climat intellectuel favorable à l'émergence d'un changement social.¹³⁸ Comme il le souligne,

« Je ne désirerais au fond avec l'éducation contre la barbarie rien d'autre que ceci : que même le dernier des adolescents en ce pays éprouve de la gêne lorsqu'il - que sais-je - heurte grossièrement

¹³⁴ Adorno, « À quoi sert encore la philosophie », dans *Modèles critiques*, p. 17.

¹³⁵ Adorno, « Théorie de la demi-culture », dans *Société : Intégration, Désintégration*, p. 200.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 196.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 212.

¹³⁸ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, p. 238.

un camarade ou encore se comporte brutalement à l'endroit d'une jeune fille ; je voudrais que, par le système d'éducation, les êtres humains soient tous, d'abord et avant tout, imprégnés d'un dégoût contre la violence physique (plus loin dans l'entretien il acceptera de remplacer l'idée de dégoût par celle de pudeur). » (...) « À vrai dire, je crois que justement les enfants qui sont anémiques du point de vue des idées dominantes des adultes et des pédagogues, les soi-disant plantes de serre, ces enfants donc chez qui quelque chose comme une sublimation de l'agressivité a réussi à une période relativement précoce seront probablement en tant qu'adultes ou adolescents ceux qui seront passablement immunisés contre les agressions barbares. Il faudrait qu'on parvienne dans le processus d'éducation à rendre les êtres humains tellement différenciés et délicats que précisément cette pudeur, sur l'importance de laquelle nous partageons le même avis, les saisisse. »¹³⁹

De plus, comme nous l'avons souligné en 1.2, « la conscience réifiée installe l'appareil scientifique entre elle-même et l'expérience vécue »¹⁴⁰ alors que pour Adorno « la vérité est une constellation en devenir, et non pas un déroulement automatique où la tâche du sujet serait certes facilitée, mais non indispensable ». ¹⁴¹ Mais puisque la participation active du sujet est davantage réclamée avec une telle conception de la vérité, l'on peut se poser des questions sur la capacité de la tradition pédagogique à transmettre une authentique aptitude à participer à la Culture et rendre compte de la vérité vivante des objets. À cet effet, la pédagogie pourrait être associée sans trop d'exagération à la demi-culture elle-même en ce sens qu'elle cherche une intégration efficace et cohérente des savoirs enseignés, aussi polémiques peuvent-ils être, sans assumer suffisamment la négativité de ces savoirs. Ainsi, en termes de pratiques, il importera de montrer aux étudiants tout objet comme étant ouvert afin de lutter contre les autorités identitaires qui maintiennent les idées concernant cet objet prisonnières des déterminismes. Comme le souligne d'ailleurs Adorno, « Le problème de la fausseté immanente de la pédagogie tient sans doute à ce que la chose que l'on fait est adaptée au destinataire et n'est pas un travail purement orienté vers la chose elle-même. »¹⁴² Si l'on considère donc, au regard du passage suivant, que la vérité du non-identique se trouve dans le rapport direct à l'objet et que c'est par là que naît la possibilité de résister à sa détermination par la totalité, l'on voit que le principe de l'autorité absolue du contenu scolaire doit être lui-même systématiquement questionné par le sujet dans sa praxis en lien à l'objet :

« Résister au déclin de la raison signifierait pour la pensée philosophique que, sans prendre en considération l'autorité établie, et surtout celle des sciences humaines, elle s'immerge dans les choses

¹³⁹ a. Adorno, « L'éducation pour débarbariser », dans *Cités*, p. 162-163.

b. *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁰ Adorno, « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, p. 43.

¹⁴¹ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », dans *Modèles critiques*, p. 162.

¹⁴² Adorno, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, p. 223.

pour percevoir en elles, et non pas au-dessus d'elles leur contenu de vérité. C'est ce que serait aujourd'hui la liberté de la pensée. »¹⁴³

Adorno présente donc ici une philosophie de l'expérience vivante de l'objet afin d'en faire émerger le non-identique et d'autres avenues possibles pour la société par la méthode qu'est la dialectique négative. À cet effet, il soutient notamment l'essai comme une voie potentielle d'émancipation de l'identité et d'expression du rapport dialectique entre l'autonomie et l'hétéronomie du sujet, cela à travers la confrontation de l'objet étudié. Comme il le remarque par ailleurs :

« La ruse de l'essai, c'est de prendre pied dans les textes, en faisant comme s'ils étaient là, tout simplement, avec leur autorité. Ainsi, sans recourir au mensonge d'une chose première, il trouve une assise, si douteuse soit-elle, qui peut se comparer à l'exégèse ancienne des textes. Mais sa tendance est inverse, c'est celle de la critique : par la confrontation des textes avec leur propre concept emphatique, qui est d'ébranler l'ambition de la culture au moyen de la vérité dont parle chacun d'eux, même quand il ne veut pas en parler, et de l'inciter à se souvenir de sa propre non-vérité, c'est-à-dire justement où la culture manifeste son assujettissement à la nature. Sous le regard de l'essai, la nature seconde prend conscience d'elle-même comme d'une nature première. »¹⁴⁴

Si l'on doit d'abord entendre la forme de l'essai au sens d'écriture, l'on comprend que c'est le type d'individuation qu'il permet qui est souhaitable en tant que tel. Ayant comme but de penser la pratique éducative à l'heure actuelle, Charlotte Nordmann nous dit, plus simplement, qu'il importe de présenter le contenu dans son caractère problématique pour que l'étudiant développe une relation authentique à son travail et à l'écriture et qu'elle ne soit pas un « déjà-pensé »¹⁴⁵.

« C'est encore le principe selon lequel il ne faudrait livrer aux élèves que des « contenus » conçus à leur intention qui explique que toute articulation du cours aux recherches actuelles soit estimée prématurée, voire dangereuse, susceptible d'engendrer confusions et incompréhensions – alors même qu'elle permettrait que les savoirs transmis soient envisagés pour ce qu'ils sont : comme des savoirs construits, en élaboration, animés et nourris par des polémiques, nécessairement provisoires, alors même que c'est à cette condition qu'ils reprendraient sens et que les élèves pourraient les assimiler avec profit. (...) Leur problème majeur est qu'ils évacuent toute dimension problématique. »¹⁴⁶

3.2.2 Le problème de l'école

Malgré l'importance du caractère potentiellement émancipateur de l'éducation, la prise en considération des impératifs qui y sont liés n'est pourtant généralement pas suffisante face à la

¹⁴³ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », dans *Modèles critiques*, p. 166.

¹⁴⁴ Adorno, « L'essai comme forme », dans *Notes sur la littérature*, p. 25.

¹⁴⁵ Nordmann, *La fabrique de l'impuissance 2. L'école, entre domination et émancipation*, p. 73.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 60-61

puissance de la demi-culture ou de l'appel du marché du travail au sein de cette pratique éducative cherchant généralement à présenter à l'étudiant un objet non problématique. C'est que dans l'état actuel des choses, l'école en tant qu'institution du savoir est en quelque sorte figée dans un modèle qu'on pourrait dire scolastique. Celui-ci fonctionne, sur le plan du discours, sous le même mode que la religion, comme l'exprime Adorno dans « Raison et révélation », alors qu'il s'agirait plutôt de développer la raison au sens critique. De même, « Le pédagogue est l'héritier du moine ; le caractère antipathique ou équivoque qu'on attribuait à l'état de moine se transféra sur lui après que le moine eut cessé de jouer un rôle. »¹⁴⁷. Si l'école restait strictement dans la formation technique et que l'éducation morale était assurée psychologiquement ailleurs qu'à l'école, l'affaire ne serait peut-être pas si mal, mais de tels repères sont précisément en perte dans la culture actuelle et c'est ce qui fait de l'école soit une possible poche de résistance, soit l'antichambre de la barbarie. Or, le fait culturel et social que les étudiants veulent eux-mêmes davantage et de manière croissante acquérir un diplôme plutôt que développer une attitude critique, le diplôme étant considéré comme ce qui procure une valeur d'échange à leur formation, fait en sorte que les considérations sur la morale et l'organisation sociale sont partiellement neutralisées au sein de l'institution par la rationalité du système qui commande de répondre à la demande en des termes différents. Effectivement, la demande aujourd'hui sur le plan scolaire ne va pas tellement dans le sens d'une réflexion morale, si ce n'est d'un point de vue surtout légaliste. Il n'est donc pas surprenant que l'école et le système d'éducation actuel nous incitent à voir les réflexions critiques sur la morale comme facultatives dans le parcours scolaire. Avec Adorno, l'on pourrait même dire que l'école elle-même apparaît, de manière structurelle, comme moyen de la domination dès le jeune âge :

« À cela s'ajoute un moment social qui entraîne des tensions quasiment irréductibles. Dès le jardin d'enfants, le tout-petit est arraché à la communauté primaire, à des rapports directs, chaleureux, sécurisants, et il découvre à l'école, brutalement, sous forme de choc, pour la première fois, ce qui lui est étranger. Pour le développement de l'individu, l'école est pour ainsi dire le prototype de l'aliénation sociale. »¹⁴⁸

Considérant ainsi que « la réflexion peut servir aussi bien la domination aveugle que son contraire »¹⁴⁹, il semble alors que l'école est à l'éducation ce qu'un couteau est à la santé, on

¹⁴⁷ Adorno, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, p. 223.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁴⁹ Adorno, « L'éducation pour débarbariser », dans *Cités*, p. 159.

peut opérer quelqu'un avec succès, mais on peut aussi le mutiler. Comment, dès lors, est-il possible d'envisager une éducation qui évite un usage problématique de la raison si cela ne peut se trouver dans les résultats de la science ou de la culture, qui peuvent devenir des armes et perdre tout potentiel critique? Pour Adorno, nous l'avons souligné, la réponse réside dans la résistance individuelle à ce système oppressif, mais il s'agit ici en éducation aussi de le maintenir :

« Débarbariser l'humanité est la condition même de la survie. C'est à cela que doit servir l'école, aussi limités que soient son domaine et ses possibilités, et elle a besoin pour cela de se libérer des tabous sous la pression desquels la barbarie se reproduit. Ce qui rend pathétique la situation actuelle de l'école, et lui confère son sérieux sur le plan moral, c'est que, dans la réalité présente, elle seule est en mesure de débarbariser l'humanité, à condition qu'elle en soit consciente. (...) Les choses étant ce qu'elles sont actuellement, et aucune autre perspective ne se présentant actuellement, ce sera donc surtout à l'école de lutter contre cela. »¹⁵⁰

Mais Adorno tombe ici dans des prescriptions contradictoires. D'un côté, probablement en raison du fait qu'il sait que la conscience collective est à son époque trop mutilée pour être pleinement libre, il maintient dans un relatif conservatisme la pensée éducative en pensant que l'institution de la domination par excellence, l'école, est en mesure d'inculquer l'esprit critique que son pendant moins domestiqué, la Culture, ne parvient pas à assurer, car elle est déjà neutralisée et réifiée. D'un autre côté cependant, l'individu est systématiquement invité à la résistance active, à ne pas devenir un « agnelet » et représenter la figure du dominé dans le schéma de la barbarie¹⁵¹. Pour Adorno, ce paradoxe s'explique par le fait que c'est au sein de la société de domination elle-même que se présente la possibilité d'émancipation et que celle-ci doit s'exprimer en tournant la négativité, vécue d'abord comme naturelle, contre le principe de la barbarie, afin de retirer de son pouvoir au mal radical. Comme il l'exprime :

« Je crois donc qu'un moment de révolte fait partie de la lutte contre la barbarie ou de son abolition, un moment auquel on peut adresser le reproche de barbarie si on part d'un concept formel d'humanité. Cependant, comme nous sommes tous prisonniers du réseau de culpabilité du même système, personne n'est entièrement exempt de tendances barbares, mais il importe seulement de tourner ces tendances contre le principe barbare, au lieu de leur laisser libre cours jusqu'au désastre. »¹⁵²

Adorno insiste par ailleurs à certains moments sur le problème que représente la compétition dans le maintien de la barbarie qui, en plus de la classification et de la domination

¹⁵⁰ Adorno, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, p. 234.

¹⁵¹ Adorno, « L'éducation pour débarbariser », dans *Cités*, p. 162.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 156-157.

rationalisée par la violence, s'infiltrer dans la conscience des individus et fait en sorte de maintenir les conditions de la rechute :

« Je suis tout à fait d'avis que la compétition est un principe fondamentalement contraire à une éducation humaine. Du reste, je crois aussi qu'un enseignement qui se déroule dans des formes humaines n'aboutit en aucune manière à fortifier l'instinct de compétition. On peut tout au plus former des sportifs par là, mais pas des êtres humains affranchis de la barbarie. »¹⁵³

Dans l'optique de penser l'école aujourd'hui, les travaux de Nordmann partagent plusieurs angles d'analyses avec la pensée d'Adorno en éducation et permettent en l'occurrence de mettre en évidence ce problème quotidien de la compétition. Évaluant de manière générale que l'école actuelle n'a pas changé son attitude face au même paradoxe auquel est confronté la pensée adornienne et qu'elle a plus que jamais intégré les principes antagoniques d'être une institution à la fois dominatrice et libératrice, facteur de hiérarchisation et d'émancipation,¹⁵⁴ elle présente ainsi le problème actuel à travers le fait que la compétition et les talents naturels sont les principes de la normativité, rappelant la réification constatée par Adorno :

« (L'école)¹⁵⁵ est cette institution particulière qui assure la légitimation de la hiérarchie sociale en la faisant apparaître comme l'expression de l'inégalité des capacités individuelles. Mais elle est aussi le lieu de la diffusion de savoirs et de compétences susceptibles de donner à chacun les moyens d'augmenter son autonomie, sa puissance d'agir et de penser. Ces deux principes contradictoires se sont vus mariés de force dans l'idéologie du travail, du mérite et de sa récompense : les hiérarchies produites par l'École seraient du moins fondées; elles seraient la manifestation de l'ascension légitime des « meilleurs », c'est-à-dire des plus « méritants » et des plus « capables ». L'un des verrous du « débat » sur l'École est, encore aujourd'hui, la prévalence de ce que Pierre Bourdieu appelait « l'idéologie des dons », ou plutôt son retour en force. »¹⁵⁶

À cet effet, d'un point de vue adornien, selon lequel il est possible de résister à la barbarie, si l'individu au sein du système parvient à orienter son impulsion barbare vers le principe de compétition, une praxis véritablement transformatrice du système pourrait tranquillement apparaître, car l'expérience de l'objet n'aurait pas à se faire dans le but de son optimisation ou de

¹⁵³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵⁴ Nordmann, *La fabrique de l'impuissance 2. L'école, entre domination et émancipation*, p. 13.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 32. Nordmann parle ici plus spécifiquement de l'École républicaine française, mais au regard de la manière analogue dont fonctionnent les systèmes d'éducation, et que la France procure tout de même une certaine accessibilité aux études, nous supposons que la comparaison est pertinente. De plus, Nordmann montre que les pédagogues à qui elles opposent les républicains sont tous les deux structurés par le même problème. En l'occurrence, on pourrait dire que pour tous les deux, « l'assimilation des normes scolaires est finalement définie comme la condition de la réalisation de son humanité. » Une telle analyse serait d'ailleurs corroborée par un penseur comme Ivan Illich dans son « analyse spectrale des institutions » qui constate que, tous les systèmes d'éducation du monde ayant intégré ce principe, l'école est devenue l'institution la plus aliénante de toutes par son caractère d'obligation et de mise en dépendance. (Illich, *Une société sans école*, p. 92-100)

¹⁵⁶ Nordmann, *La fabrique de l'impuissance 2. L'école, entre domination et émancipation*, p. 14.

la compétition entre les individus, mais dans la confrontation dialectique recherchée avec l'objet même.¹⁵⁷ De cette manière, les rôles de l'étudiant et de l'enseignant changent de manière intéressante pour préparer l'esprit à la démocratie. Comme remarque Itay Snir au sujet d'une méthode articulée autour de l'essai :

« here problematisation is part of the thinking activity and is under the thinking student's full responsibility. This is, then, a much more radical form of democratic education: Democratic relationships of equality are founded on a relationship of non-domination with the object, and are reflected in student-teacher relationships, for the latter is responsible for creating the *negative* conditions for thinking, namely for providing the time and space it requires, but *not* for generating thought through artificial positive intervention. »¹⁵⁸

3.2.3 Le rôle de l'enseignant

Dans cette trame de fond que nous avons esquissé concernant la manière dont il est possible de dépasser le paradoxe de la reproduction de la domination par l'éducation à travers un changement de pratique face à l'objet et la limitation de la compétition, notre réflexion nous mène ainsi à nous interroger inévitablement sur un dernier point, le rôle de l'enseignant. Celui-ci constitue en effet une zone de médiation, potentiellement la plus déterminante dans la possibilité de réussir l'éducation morale d'un individu, malgré les tendances profondes à la domination de la part de l'institution. Ce dernier est en effet le réceptacle de tensions provenant de toute part, entre la Culture et la demi-culture, entre l'autorité et la liberté, entre la domination et l'émancipation, entre l'institution et l'individu, entre le positif constitué et le négatif qui demande à s'exprimer. Adorno exprime l'autorité déformée de ce personnage de la manière suivante :

« Derrière l'image négative du pédagogue, il y a celle du père Fouettard (...) Même après l'interdiction des châtimens corporels, j'estime que ce complexe est déterminant compte tenu des tabous qui frappent le métier de pédagogue. (...) Dans celle-ci se reproduit, même de façon très atténuée, l'image du bourreau, elle-même très chargée d'affects. »¹⁵⁹

¹⁵⁷ Concernant le principe même de la notation et de l'évaluation quantifiable, l'on peut voir au regard des précédentes analyses à quel point celle-ci lutte de manière systémique pour le principe de la compétition. Aussi, il est probable qu'une telle structure de fonctionnement soit elle-même à combattre. Cette question étant bien sur très complexe, elle ne sera pas discutée ici, mais quoi qu'il en soit de son sort, toute autorité éducative travaillant au progrès de l'humanité devrait au moins garder à l'esprit le caractère ambigu et hiérarchisant des notes quant au maintien de l'esprit de compétition et de la barbarie.

¹⁵⁸ Snir, « Minima Pedagogica : Education, Thinking and Experience in Adorno », dans *Journal of Philosophy of Education*, p. 8.

¹⁵⁹ Adorno, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, pp. 225-226.

L'on peut à cet effet le voir comme responsable de la mise en œuvre tranquille du maintien ou du renversement de l'autorité pour établir la liberté. Malgré l'inconfort constant pour l'enseignant d'une telle position et l'actuelle pression de l'idéologie de la domination, il semble néanmoins demeurer chez lui une possible voie de transformation de la praxis. En raison du fait qu'il est le dépositaire déformé et concret d'une certaine autorité normative de l'identité et de la réification, mais que sa conscience morale et « son attachement à ce qui contente la vie de l'esprit »¹⁶⁰ lui dictent aussi de montrer la voie de la résistance et de la contestation de cette autorité irrationnelle, il a un potentiel de porter de manière vivante la dialectique négative pour une meilleure formation des esprits. L'important pour Adorno est donc qu'il prenne conscience de sa propre imbrication inconfortable au sein du système et l'exprime aux étudiants :

« Le seul remède à cela serait, si je peux me permettre de le dire, une modification dans le comportement des maîtres. Ils ne devraient pas refouler leur affectivité pour la laisser resurgir rationalisée, mais ils devraient reconnaître leur propre affectivité, ne pas la cacher aux autres, et désarmer ainsi les élèves. Il se peut que sera plus convaincant un maître qui dit : « Eh bien oui, je suis injuste, je suis un être humain comme vous, il y a des choses qui me plaisent, et d'autres qui ne me plaisent pas », que ne le serait celui qui, au nom de l'idéologie, revendique une justice rigoureuse, mais commet inévitablement des injustices inavouées. »¹⁶¹

De cette manière, une réelle éducation à la maturité peut devenir possible, car celle-ci ne reproduit ni l'image mensongère du pédagogue bienveillant ni celle du professeur dur et infaillible comme autorité incontestable, tout en permettant un rapport dialectique à l'objet pour l'étudiant. Si l'on considère par ailleurs le fait que l'autorité en tant que concept sociopsychologique¹⁶², est ancrée dans le contexte social et vécue psychologiquement, la nature de l'expression et de la conceptualisation de celle-ci est modifiable. Aussi, bien que l'autorité soit également la condition préalable de la maturation¹⁶³, c'est dans le rapport dialectique à l'autorité que peut se déployer une authentique éducation à la maturité. Comme le souligne explicitement Adorno :

« I would say that the way in which maturity could be put into concrete form today – and it is a form which can in no way be taken for granted because it would still have to be established everywhere, really in every single aspect of our lives – that the only real concrete form of maturity would consist of those few people who are of a mind to do so working with all their energies towards making education an education for protest and for resistance. »¹⁶⁴

¹⁶⁰ Adorno, « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, p. 46.

¹⁶¹ Adorno, « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, pp. 230-231.

¹⁶² Adorno, « Education for maturity and responsibility », dans *History of the human sciences*, p. 26.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.31.

Dans le même ordre d'idée et dans une perspective de penser Adorno comme un théoricien de la démocratie, Mariotti rappelle un passage explicite du philosophe :

« Ultimately, Adorno's thoughts on education as a whole refer to Kant's essay « What is Enlightenment ? » in which he describes enlightenment as having the courage to use our own understanding and emerge from the tutelage of other authorities. But, for Adorno, we are made into dependent students by a vast array of modern forces – the new « tutors » – that shape our understanding of the world for us. As Adorno says, « To begin with, all we try to do is simply open people's minds to the fact that they are constantly being deceived, because the mechanism of tutelage has been raised to the status of a universal *mundus vult decepti* : the world wants to be deceived. Making everyone aware of these connections could perhaps be achieved in the spirit of an immanent critique, because there can be no normal democracy which could afford to be explicitly against an enlightenment of this kind. » »¹⁶⁵

Définir le programme spécifique d'une telle éducation, au-delà de l'importance capitale de l'intégration psychologique d'une praxis consciente de ces problématiques par les enseignants, n'était évidemment pas l'objectif de ce travail. Mais l'on peut tout de même postuler déjà, que si ces derniers pouvaient davantage prendre en considération ce type d'impératif concernant la résistance, la possibilité de former des individus critiques ayant une capacité de faire changer la réalité politique serait favorisée et l'idéal démocratique à la base de nos organisations pourrait se trouver à être moins défiguré.

Si l'enseignant, qui « a choisi un métier d'intellectuel (et) s'est engagé en même temps à s'attacher à tout ce qui contente la vie de l'esprit »¹⁶⁶ avec les obligations qui y sont liées, porte à la conscience les ressorts de la domination et favorise de ne pas raisonner par elle, en adoptant une méthode développant la résistance par le contact direct à l'objet (notamment par l'écriture) et le rejet de la compétition où c'est possible, il sera aussi en mesure de participer en première ligne à la formation d'un homme vraiment démocratique dans sa psychologie profonde. Pour appuyer cette position selon laquelle l'enseignant est véritablement la clé dans l'éducation capable de renverser la domination, nous soulignerons encore une fois la pertinence d'une position défendue par Snir dans son récent article. :

« Although communication with readers is not the ultimate aim of the essay form, as it is founded on dialogue with the object rather than other subjects, it need not be a kind of closet writing. Essays need to be read, and a certain form of interaction between writers and readers is certainly welcomed by the essay form. An essay written by one student may be read by others and compel them to react, think and write. A school where essays are written thus becomes a special kind of community: Not one of argumentation or discussion but one of writers and readers, a collective of thinkers. (...) This

¹⁶⁵Mariotti, *Adorno and Democracy : The american years*, p. 120.

¹⁶⁶Adorno, « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, p. 46.

is precisely why the essay is political—not in the ‘activist’ sense, which renounces thinking, but in the Adornian sense of recognising that thought itself is always already critical and political. »¹⁶⁷

Sans nécessairement se limiter à l'essai comme le suggère Snir dans un *modus operandi* de *minima pedagogica*, si l'enseignant pouvait néanmoins systématiquement s'efforcer de développer l'esprit des étudiants à une révolte réfléchie et une pratique concrète de la protestation et de la résistance, de manière un peu plus agressive et conforme à l'expression d'Adorno de « knocking things down »¹⁶⁸, le climat social auquel il aspire dans le but de débloquent la pratique et lutter efficacement contre la domination serait vraisemblablement favorisé.

¹⁶⁷ Snir, « Minima Pedagogica : Education Thinking and Experience in Adorno », dans *Journal of Philosophy of Education*, p. 12.

¹⁶⁸ Adorno, « Education for maturity and responsibility », dans *History of the human sciences*, p. 31.

CONCLUSION

À la suite de ces réflexions, nous croyons avoir montré certaines réalités sociales troublantes avec l'aide de la théorie critique d'Adorno, ainsi que certaines avenues qui méritent d'être explorées. En l'occurrence, nous avons montré que la société actuelle, malgré ses appareils de progrès et de liberté, constitue une réalité réduisant les possibilités de la liberté réelle à travers les structures de domination épistémologique et sociale que sont la réification, le principe d'identité, le principe d'échange et le monde administré. Nous avons aussi montré que malgré les circonstances, cette liberté réelle demeure possible dans une certaine mesure. Notamment, par une prise de conscience pleine et entière des conditions de la non-liberté à travers une éducation systématiquement critique et qui garde bien vivant et effectif le sentiment de révolte dans la relation dialectique au contenu éducatif.

Si l'on résume notre démarche, le premier chapitre a d'abord introduit la pensée d'Adorno comme s'inscrivant dans la tradition de l'analyse de la réification pour exprimer l'idée que les sociétés et les individus sont prisonniers d'un monde de non-liberté. Nous avons ensuite présenté les principes d'identité et d'échange comme des principes dynamiques de la réification dans lesquels se renforcent la non-liberté, l'identité en enfermant l'esprit *a priori* dans une totalité épistémologique cohérente et non critique empêchant l'autonomie du sujet dans son type de relation au monde, l'échange en renforçant la réalité sociale de l'inégalité et de la domination. Nous avons finalement présenté cette rationalité comme celle du monde administré et d'une barbarie ayant mené aux pires inhumanités.

Dans le second chapitre, qui portait sur la possibilité de la liberté dans le monde de la non-liberté, nous avons d'abord situé la pensée d'Adorno comme dépassant certaines problématiques des philosophies de Hegel, Marx, Kant et la pensée libérale. Par rapport aux deux premiers, nous avons montré qu'Adorno s'en distingue par le rejet et la démythification des déterminismes idéalistes et matérialistes. Cela dans le but de montrer qu'une conception cohérente de la liberté doit être articulée à partir de la conscience individuelle. Cependant, contrairement à Kant et au libéralisme, nous avons ensuite expliqué que la pensée d'Adorno ne faisait pas de la liberté humaine une constante ontologique présumant d'un idéal dialectique

entre les sujets, mais constitue seulement une possibilité envisageable à partir de la conscience de la non-liberté. Par ailleurs, il a été illustré plus en détail comment, à travers la méthode de la dialectique négative et de la résistance individuelle, s'ouvre la possibilité d'une liberté plus substantielle consistant en l'émancipation de la naturalité de la domination.

Finalement, cherchant à réfléchir la pratique d'une telle approche, nous avons soutenu avec Adorno que la solution passe irrémédiablement par l'éducation et que cette éducation doit être comprise comme faisant partie de la marche vers la réalisation de l'Humanité, tout en restant au niveau du sujet individuel, notamment à travers la pensée kantienne et une conception spécifique du progrès, c'est-à-dire ancrée dans la réflexion dialectique. Dans la seconde section de ce chapitre, nous avons présenté l'essentiel de la pensée d'Adorno en éducation en tant qu'elle est axée sur la confrontation critique de l'objet et articulée à travers la possibilité d'intégrer une part de révolte dans le processus éducatif, notamment par l'individuation spécifique de l'enseignant.

Mais au-delà des précédents développements, que pouvons-nous conclure concernant la praxis éducative cohérente avec la pensée d'Adorno afin de réaliser l'Humanité, cette « organisation civile d'une équité parfaite »¹⁶⁹? Dans la perspective d'une dialectique négative, l'enseignant n'est pas forcément celui qu'on croit, tout comme la formation ne passe pas toujours par la connaissance, mais aussi par l'opinion, surtout dans la vie quotidienne. En général, l'on se figure l'enseignant comme un maître d'école et dans bien des cas c'est une évidence avérée, mais si, au regard de l'argumentation déployée ici, il se contente d'exprimer le positif constitué, il ne respecte pas l'idée d'une éducation menant à l'esprit critique. Sa capacité à éduquer peut alors décliner face à la subjectivité des étudiants qui peuvent exprimer, par leurs opinions, des vérités cachées. La possibilité d'exprimer le non-identique étant ainsi, en toute logique, l'affaire de tous, les rôles traditionnels d'enseignant et d'étudiant sont naturellement appelés à s'inverser périodiquement pour favoriser l'éducation et il importe alors de prendre garde à ne pas se laisser éduquer que par les autorités établies, mais comprendre que l'éducation se déroule dans une dynamique collective horizontale de réflexion. C'est-à-dire que le moment réflexif fait toujours

¹⁶⁹ Adorno, « Le progrès », *Modèles critiques*, p. 178.

appel aux sujets eux-mêmes et pas seulement aux fonctions que représentent l'enseignant et l'étudiant. En ce sens, les termes d'enseignant et d'étudiant sont problématiques pour exprimer la possibilité d'une éducation au sens adornien, car ils sont profondément chargés psychologiquement et représentent des catégories trop exclusives. À défaut d'en avoir de meilleurs toutefois, s'ils sont utilisés avec conscience critique, l'on constate que chaque individu peut être tour à tour enseignant ou étudiant en fonction de sa capacité d'exprimer la négativité de manière intelligible. En cela, cette pensée peut s'attaquer de manière dynamique et pertinente au fait problématique que certains individus responsables de l'éducation, se prenant à tort pour d'authentiques éducateurs, répandent simplement leur conception de la totalité et le langage de la domination, contribuant ainsi au problème. En effet, si les individus devenaient simplement plus critiques face à la manière dont se déroule l'éducation humaine et les fins de celle-ci, une ouverture réelle à cette dernière pourrait devenir la norme et la situation sociale pourrait sans doute être améliorée. Rendre compte de manière simplifiée de la solution potentielle qu'est la théorie critique d'Adorno étant non seulement impossible, mais injuste envers cette pensée qui refuse elle-même de se laisser saisir de manière fugitive, nous avons tout de même tenté ici de tracer les contours du problème et d'une potentielle solution. À cet effet, si une modeste prescription normative peut être tirée ici de la pensée d'Adorno, à laquelle tout individu devrait pouvoir souscrire, ce serait que, toujours de manière critique, chacun doit se comprendre au quotidien à la fois comme un éducateur et comme un étudiant avec les responsabilités morales que cela implique en termes d'horizontalité de ses propres relations immédiates et au sein de la société. De cela dépend certainement notre capacité collective d'affronter avec succès plusieurs problèmes de notre époque, car la réponse à ceux-ci dépend inévitablement de l'éducation.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor W., « Critique de la culture et société », dans *Prismes*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 7-26.
- ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, Éditions Payot, Paris, 1978, 341p.
- ADORNO, Theodor W. et H. Becker, « Education for maturity and responsibility », dans *History of the human sciences*, SAGE Publications, 1999, Vol. 12, No. 3, pp. 21-34. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/09526959922120324>
- ADORNO, Theodor W., « Éduquer après Auschwitz », dans « *Modèles critiques* », Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 235-251.
- ADORNO, Theodor W., « Individu et organisation », dans *Société : Intégration, Désintégration*, Éditions Payot, Paris, 2011, pp. 159-179.
- ADORNO, Theodor W., *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses*, Éditions Allia, Paris, 2012, 104p.
- ADORNO, Theodor W., « La philosophie et les professeurs », dans *Modèles critiques*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 27-46.
- ADORNO, Theodor W., « La psychanalyse révisée », dans *La psychanalyse révisée suivi de l'allié incommode* par Jacques Le Rider, Éditions de l'Olivier, 2007, 110p.
- ADORNO, Theodor W., « L'actualité de la philosophie », dans *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, Éditions Rue D'Ulm, Paris, 2008, pp. 7-29.
- ADORNO, Theodor W., « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », dans *Modèles critiques*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 217-234.
- ADORNO, Theodor W., « Le progrès », dans *Modèles critiques*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 177-198.
- ADORNO, Theodor W., « L'essai comme forme », dans *Notes sur la littérature*, Éditions Flammarion, Paris, 1984, pp. 5-29.
- ADORNO, Theodor W. et H. Becker, « L'éducation pour débarbariser », dans *Cités*, Presses Universitaires de France, 2000, No. 4, pp. 153-165. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.jstor.org/stable/pdf/40620721.pdf>

- ADORNO, Theodor W., *Métaphysique. Concept et problèmes*, Éditions Payot, Paris, 2006, 260p.
- ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, Éditions Payot, Paris, 2003, 357p.
- ADORNO, Theodor W., « Notes sur la pensée philosophique », dans *Modèles critiques*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 157-166.
- ADORNO, Theodor W., « Raison et révélation », dans *Modèles critiques*, Éditions Payot, Paris, 2003, pp. 167-176.
- ADORNO, Theodor W., « Théorie de la demi-culture », dans *Société : Intégration, Désintégration*, Éditions Payot, Paris, 2011, pp. 183-220.
- ARON, Raymond, « La définition libérale de la liberté », dans *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 5, No 2, 1964, pp. 159-189. Édition électronique disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://www.jstor.org/stable/pdf/23988151.pdf?refreqid=excelsior:0e0b0759eb2eec5acd61cdebec4d437e>
- BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation. ses mythes. ses structures.*, Éditions Gallimard, Saint-Amand, 1974, 318p.
- BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Calmann-Levy, Paris, 1988, 282p.
- BROWN, Wendy, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, Éditions Les prairies ordinaires, Paris, 2007, 137p.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1951, 382p.
- HEGEL, G. W. F., *La raison dans l'histoire, Introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire*, Éditions Points, Paris, 2011, 246p.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Éditions Dalloz, Paris, 1999, 780p.
- HONNETH, Axel, *La réification. Petit traité de théorie critique*, Éditions Gallimard, Paris, 2007, 141p.
- HORKHEIMER, *La Théorie critique hier et aujourd'hui*, dans « Théorie critique », Éditions Payot, Paris, 2009, pp. 327-341.
- ILLICH, Ivan, *Une société sans école*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, 220p.
- LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 1992, 144p. Édition électronique disponible en ligne à l'adresse suivante :

http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traite_du_gouvernement/traite_du_gouv_civil.pdf

- LUKÀCS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de minuit, Paris, 1974, 417p.
- MACDONALD, Iain, « Cold, cold, warm : Autonomy, intimacy and maturity in Adorno », dans *Philosophy and Social Criticism*, 37(6), pp. 669-689. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0191453711402940>
- MARIOTTI, Shannon, *Adorno and Democracy : The American Years*, University Press of Kentucky, Lexington, 2016, 234p.
- MARX, Karl, *Le capital. Critique de l'économie politique*, Éditions sociales, Paris, 1969, 317p. Disponible en ligne à l'adresse suivante : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/capital/capital_livre_1/capital_livre_1_1/capital_livre_1_1.html
- NORDMANN, Charlotte, *La fabrique de l'impuissance 2. L'école, entre domination et émancipation*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, 122p.
- Oxfam, (2017), *Une économie au service des 99%*, Repéré à : <https://www.oxfam.org/fr/salle-de-presse/communiqués/2017-01-16/huit-hommes-possèdent-autant-que-la-moitié-de-la-population>
- SNIR, Itay, « Minima Pedagogica : Education, Thinking and Experience in Adorno », dans *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 00, No. 0, 2017, 15p. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9752.12238/pdf>
- THAROOR, Ishaan, (9 février 2017), « The man who declared the end of history fears for democracy's future », *The Washington Post*. Repéré à : https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/02/09/the-man-who-declared-the-end-of-history-fears-for-democracys-future/?utm_term=.9c9304d2b1f6