

Université de Montréal

G. W. F. HEGEL ET T. W. ADORNO SUR LE BESOIN DE LA PENSÉE

par

Philippe Langlois

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Ph.D.
en philosophie

Août 2009

© Philippe Langlois, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :
G. W. F. HEGEL ET T. W. ADORNO SUR LE BESOIN DE LA PENSÉE

Présentée par
Philippe Langlois

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché
président-rapporteur

Iain Macdonald
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

Marie-Andrée Ricard
examinatrice externe

Ollivier Hubert
représentant du doyen

Résumé

La présente thèse analyse et contraste les positions de G.W.F. Hegel et de T. W. Adorno sur la nature de la pensée rationnelle et le sens de la pratique philosophique. Notre démarche consiste en une interprétation critique d'une idée que partagent Hegel et Adorno mais qu'ils développent différemment, selon laquelle la pensée rationnelle obéit à un certain besoin (*Bedürfnis*) qui lui est à la fois spécifique et universel.

Hegel a parlé d'un « besoin de la philosophie ». L'expression est ambiguë : elle vise à décrire la nature générale de la pensée rationnelle mais aussi à exprimer la pertinence historique de la raison, c'est-à-dire sa capacité à assouvir des besoins concrets. Je démontre dans les cinq premiers chapitres que Hegel tente de réconcilier ces deux besoins en soutenant que l'identification par le concept est précisément ce qui permet d'apaiser la souffrance concrète que génère la division de l'histoire avec elle-même. La solution est en effet trouvée dans l'idée du savoir absolu, une posture de la pensée rationnelle tout aussi fondée dans la nature de la pensée elle-même que dans les aspirations de son autre, c'est-à-dire de l'histoire. Le savoir absolu est le point où chez Hegel coïncident la nature de la raison en général et la nécessité d'exprimer les besoins universels de l'histoire.

Les chapitres six à neuf situent ensuite le déplacement épistémologique que propose la dialectique négative d'Adorno par rapport à cette conclusion de Hegel. Nous prenons soin de montrer qu'Adorno ne la juge pas fautive mais unilatérale. Il conçoit qu'exprimer et assouvir les souffrances historiques revient au concept mais il soutient en même temps que celui-ci échoue à cette tâche tant qu'on ne nuance pas la portée et la signification de sa « compulsion à identifier ». Nous démontrons que si cette dernière est d'après Adorno à la fois inévitable et fautive, c'est parce que le besoin qui motive la pensée rationnelle n'est pas d'abord la nécessité de concevoir l'unité dans la division mais celui de réaliser les conditions de la survie et du bonheur de l'organisme vivant qui soutient la pensée. Or pour Adorno, la société capitaliste bloque les pratiques émancipatrices qui s'attachent à combler ce besoin matériel parce qu'elle absolutise le principe d'identité. Nous soutenons que, dans ce contexte, l'approche adornienne de la philosophie comme relevant de l'essai (*Essay*) et développant des concepts discontinus orientés vers le non-identique n'est pas moins, mais plus rationnelle que la posture hégélienne qui considère la philosophie comme une science absolue.

Mots clés :

Philosophie – Adorno – Hegel – besoin – dialectique – histoire – raison – souffrance – expérience

Abstract

This thesis analyzes and contrasts G. W. F. Hegel's and T. W. Adorno's positions on the nature of rationality and the task of philosophy. Its central aim is to offer a critical interpretation of a thought shared but interpreted differently by both thinkers, namely, that philosophy proceeds from a certain need (*Bedürfnis*) that is both specific and universal.

Hegel spoke of a « need of philosophy ». The expression is ambiguous: it is meant to describe the general nature of rational thinking, but also to express how reason or philosophy can justify their historical relevance and satisfy concrete needs. I argue in chapters one to five that Hegel tries to reconcile these two needs, in order to show why identifying with concepts is the key to appeasing the concrete suffering caused by history's own division within itself. The answer is given in absolute knowledge, grounded and justified in respect of thought itself as well as thought's other, i.e., history. Absolute knowledge is point of equilibrium between reason in general and reason as the adequate expression of history's universal needs.

Chapters six to nine then interpret Adorno's negative dialectics as a critical reworking of this dialectical problem of framing normativity in historical terms. Adorno agrees with

Hegel that the most relevant and satisfying expression of historical suffering is conceptual, yet he also contends that the « compulsion to identity » as such fails to satisfy the need that motivates philosophical thinking. I argue that this is because striving for survival and happiness is not reducible to thought's obsession with identity. For Adorno, happiness and "right life" are blocked in contemporary society because capitalism hypostasizes the identity principle inherent in conceptual thinking. In this context, I argue that Adorno's view of philosophy as essay (*Essay*) is more, not less, rational than Hegel's understanding of philosophy as an absolute science.

Keywords :

Philosophy – Adorno – Hegel – need – dialectics – history – reason – suffering – experience

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	v
Table des matières	vii
Remerciements	xii
Avertissement	xiv
Introduction	1
<i>1. Le problème théorique</i>	<i>2</i>
<i>2. Le problème pratique</i>	<i>10</i>
Première partie : Hegel et le besoin de la philosophie	19
Chapitre I. Le besoin de la philosophie	20
<i>1. Position systématique du concept de « besoin de la philosophie »</i>	<i>20</i>
<i>2. Duplicité du besoin de la philosophie : l'introduction à l'Encyclopédie des sciences philosophiques</i>	<i>24</i>

3. <i>L'histoire-inquiétude et l'Histoire-matériau : « Sur l'essence de la critique philosophique » et La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling</i>	31
3.1. Une double posture professionnelle	31
3.2. La philosophie et la conscience commune	35
3.3. L'histoire comme inquiétude	38
3.4. L'histoire comme matériau	42
Chapitre II. Science de l'absolu et pratique historique : conceptions de la critique	54
1. <i>le besoin de totalité et la critique</i>	54
2. <i>Histoire et souffrance : la critique dans l'écrit sur La constitution de l'Allemagne</i>	57
3. <i>Histoire et absolu : la critique dans les études christologiques</i>	60
3.1. L'époque de Jésus et l'esprit du judaïsme	61
3.2. « L'époque » de la critique philosophique	64
3.3. Universalité du protestantisme	66
3.4. Religion positive et religion naturelle	68
3.5. Jésus, paradigme du philosophe critique	71
4. <i>Conclusion : le besoin formulé</i>	73
Chapitre III. Concilier science et pratique historique : la Phénoménologie de l'esprit	79
1. <i>Le besoin de la philosophie et le projet de la Phénoménologie de l'esprit</i>	79
2. <i>Comment introduire à une science absolue ?</i>	88
2.1. Introductions et préfaces	88
2.2. Fichte, Hegel et la science absolue	95
2.3. Le besoin de la science	100
Chapitre IV. Le primat de l'idée de l'absolu par rapport au besoin de l'époque	109
1. <i>La Phénoménologie de l'esprit comme pratique située</i>	109
1.1. Le principe de la science et la scène de la Phénoménologie de l'esprit	109
1.2. L'immanentisme historique de Hegel : substance, sujet et expérience	113
1.3. Faire époque	116
2. <i>Naissance ou éternité du concept</i>	121
2.1. Structure d'une ambiguïté réursive	121
2.2. Le retrait du concept et la signification universelle de l'histoire	126
2.3. L'élimination du temps : Kant et Hegel	135

Chapitre V. L'idéalisme de Hegel	142
1. <i>Histoire, spéculation et libération</i>	142
2. <i>Le besoin des idéalistes</i>	144
3. <i>« L'universel doit se particulariser »</i>	147
Deuxième partie : Adorno et le besoin, aujourd'hui	159
Chapitre VI. Le faux besoin	160
1. <i>Le besoin culturel</i>	160
2. <i>Nécessités vitales et aspiration au bonheur</i>	168
2.1. <i>Contradiction objective entre le bonheur et la survie</i>	169
2.2. <i>Fausse réconciliation de l'industrie culturelle</i>	173
3. <i>Conclusion</i>	181
Chapitre VII. Besoin et pensée : Le naturalisme d'Adorno	186
1. <i>Corps et esprit, nature et pensée</i>	187
2. <i>La nature violentée et oubliée</i>	190
3. <i>Théorie et praxis dans la Théorie critique</i>	197
4. <i>La question de la souffrance</i>	203
4.1. <i>L'affinité souffrance-pensée</i>	203
4.2. <i>Quelles souffrances sont pertinentes pour la connaissance ?</i>	206
4.3. <i>Le rôle de la souffrance dans la connaissance</i>	208
4.4. <i>Ce dont on souffre</i>	212
4.5. <i>Conclusion</i>	214
5. <i>Conclusion</i>	215
Chapitre VIII. Une pensée du contenu	227
1. <i>La dette d'Adorno envers Hegel</i>	228
2. <i>La Bildung</i>	231
2.1. <i>Pensée du contenu et histoire du monde</i>	231
2.2. <i>Nature et Bildung</i>	234
2.3. <i>Bildung et savoir absolu</i>	237

3. <i>La critique de l'idéalisme hégélien</i>	240
3.1. L'utopie ne s'est pas réalisée	240
3.2. Nature et histoire, concepts discontinus	244
3.3. L'histoire ne peut pas être posée comme totalité	248
4. <i>Conclusion : matérialisme et métaphysique</i>	252
Chapitre IX. Le problème de la forme de l'expression	259
1. <i>L'essai comme forme d'expression philosophique</i>	262
2. <i>Le bonheur, enjeu métaphysique de l'essai</i>	264
2.1 Enfance et élément clownesque	264
2.2 Rhétorique et expression	269
3. <i>Conclusion</i>	275
Conclusion. Une pratique de la pensée.	279
1. <i>La structure de l'expérience, la localisation du critère de vérité et la nature du concept.</i>	279
2. <i>Le statut de l'objet de connaissance et la teneur du besoin de la pensée.</i>	282
3. <i>Le rôle de la critique et le sens général de la pratique philosophique</i>	286
Bibliographie	292
1. <i>Textes de Georg Wilhem Friedrich HEGEL</i>	292
a. En langue allemande	292
b. Traductions	292
2. <i>Textes de Theodor W. ADORNO</i>	293
a. En langue allemande	293
b. Traductions	294
3. <i>Littérature secondaire</i>	295
Annexe	xv
<i>Thèses sur le besoin</i>	xv

*Pour M.E.L.L.,
qui a toujours su que l'utopie
est une connivence du différent.*

Remerciements

Je n'aurais jamais pu mener ce projet doctoral à terme sans le soutien de plusieurs personnes et de quelques institutions. Je tiens ici à leur témoigner ma reconnaissance.

Je veux d'abord souligner la disponibilité, la compétence et le soutien indéfectible de mon directeur de recherche, Iain Macdonald. Du début à la fin, il m'a fait don de son enseignement, sa finesse d'esprit, sa sensibilité, sa compréhension, ses conseils, ses critiques, ses encouragements, son aide et sa reconnaissance. Il m'aura été impossible de compléter cette thèse sans contracter envers lui une importante dette intellectuelle doublée d'une grande estime.

L'autre aide pour la reconnaissance de laquelle il est difficile de trouver les mots est celle de mon amoureuse, Myriam Legault-Lamontagne. La durée de mon doctorat nous a laissé le temps d'avoir deux enfants (Orfé, puis Élise), de nous expatrier un an (avec Orfé) et de déménager non pas une, mais quatre fois. C'est à Myriam que je dois une partie substantielle du temps qu'à travers cela j'ai volé pour me concentrer sur Hegel et sur Adorno. C'est à elle aussi que je dois l'indispensable soutien moral qui a ponctué ce travail de longue haleine. C'est à elle enfin que je dois plus de choses que je ne suis capable de dire ici.

Je suis également obligé envers Manuel Roy, spécialiste de Fichte, pour avoir généreusement lu et discuté avec moi certaines sections du texte. J'ai par ailleurs eu le plaisir de plusieurs conversations avec Pierre-François Noppen et Dietmar Köveker : elles m'ont aidé à cerner et à comprendre mon objet d'étude. Il me faut aussi souligner la générosité, la disponibilité et le soutien dont j'ai bénéficié de la part de Claude Piché, de l'Université de Montréal. Je suis redevable à Rolf-Peter Horstmann et Dina Emudts pour leur accueil et leur enseignement à l'Université Humboldt de Berlin. Je dois enfin beaucoup à Annick, ma mère, et à Jean, son amoureux, qui m'ont procuré mille et une aides, toutes aussi précieuses les unes que les autres et ce, tout au long de mon doctorat.

Je ne peux manquer de témoigner ma gratitude envers Marie-Sylvie Labrèche, de la Bibliothèque des lettres et sciences humaines de l'Université de Montréal, qui a été sensible à ma situation personnelle et m'a procuré un lieu de travail plus qu'adéquat pendant une période de temps plus que raisonnable.

Il me faut en terminant remercier le département de philosophie de l'Université de Montréal et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui m'ont fait confiance en me procurant un soutien financier d'une valeur inestimable.

Avertissement

Les références aux notes insérées dans le texte se trouvent en fin de chaque chapitre. Là où nous citons la littérature principale allemande, nous donnons la référence d'abord au texte de la traduction s'il existe, ensuite (après la barre oblique) au texte dans sa langue originale.

Nous avons très fréquemment modifié les traductions, trop pour le mentionner explicitement chaque fois. Dans les cas toutefois où toute traduction nous apparaissait problématique, nous avons rapporté le passage original dans la citation ou dans la référence.

Introduction

La présente thèse analyse et contraste les réponses de G.W.F. Hegel et de Theodor W. Adorno aux questions de la nature de la pensée rationnelle et du sens de la pratique philosophique. Quel est l'objet de la connaissance ? Comment est-il connu ? En quoi consiste l'exercice de la critique ? Où est le critère de la vérité ? À quel besoin obéit la pensée rationnelle ? Y a-t-il des limites à l'autonomie dans le discours philosophique, et lesquelles ?

La spécificité et l'originalité de notre approche consiste en ce qu'elle propose une lecture des textes de Hegel et d'Adorno qui a pour fil conducteur l'idée, qu'ils partagent mais développent différemment, selon laquelle la pensée rationnelle obéit entièrement à un besoin qui lui est particulier. Quel est ce besoin ? Qu'a-t-il d'universel, comment est-il déterminé ? Pourquoi définit-il précisément la rationalité ? Une étude scrupuleuse de la teneur de ce concept chez les deux auteurs et, surtout, de la manière dont ce concept se transforme du premier au second n'a, à notre connaissance, jamais été entreprise¹.

Pourtant, il y a dans l'idée que la pensée rationnelle obéit à un tel besoin une prémisse logique, épistémologique et anthropologique très puissante qui demeure très peu, ou mal justifiée, en particulier par Hegel. Une autre raison de s'étonner du peu d'attention qu'a

soulevé ce concept jusqu'à maintenant tient au fait qu'on peut affirmer sans aucune exagération que toute l'approche dialectique, qui est certainement ce que partagent de plus important les philosophies hégélienne et adornienne, peut être comprise à partir du besoin de la pensée. En effet, la dialectique n'est rien d'autre que l'analyse de la manière dont les contradictions d'un objet en produisent les déterminations adéquates, *dans la mesure où ces contradictions laissent, du côté du sujet, un besoin insatisfait*. En ce sens, bien qu'en surface notre attention se concentre sur le rapport, chez Hegel puis chez Adorno, entre le besoin et la pensée, elle rejoint en réalité la vaste littérature qui traite de problèmes généraux de la pensée dialectique – problèmes rassemblés dans les questions que nous avons posées plus haut.

Formuler les projets respectifs de la dialectique hégélienne et de la dialectique adornienne en termes d'une pratique philosophique orientée par un besoin immanent à la pensée rationnelle permet de faire ressortir d'une manière éclairante un certain nombre d'identités et de différences entre les approches des deux philosophes. Plus important encore, ce fil conducteur permet d'expliquer d'une manière qui n'a pas encore été faite la nécessité qui relie entre elles certaines de ces identités et de ces différences. Nous pensons par exemple à ce qui fait que la critique de l'idéalisme que fait Adorno se développe en un naturalisme qui se veut pourtant fidèle aux impulsions de la dialectique hégélienne, plus fidèle qu'elle ne l'a elle-même été ; ou encore, nous pensons aux raisons qui motivent la différence de vision, entre les deux philosophes, sur le statut – science ou essai ? – du discours philosophique, et au rapport qu'entretient ce statut avec la nature de la raison ; nous pensons également, pour mentionner un dernier exemple, au problème du non-identique chez les deux auteurs et à son rapport non seulement avec la question de la quête de la connaissance mais aussi avec celle d'un assouvissement qui s'apparenterait tout autant au bonheur qu'à la vérité.

1. LE PROBLÈME THÉORIQUE

Les prémisses des façons hégélienne et adornienne de poser les questions de la nature de la rationalité et du sens de la pratique philosophique sont héritées du criticisme kantien.

Immanuel Kant a affirmé que la métaphysique, clé de voûte d'une réponse à ces problèmes, était pour l'esprit humain à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire, elle l'est d'après lui en vertu d'un besoin d'inconditionné qui définit la nature même de la raison.

Cette espèce de connaissance [la connaissance métaphysique] peut aussi en un sens être considérée comme donnée, et la métaphysique est bien réelle, sinon à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle (*metaphysica naturalis*). En effet, la raison humaine, poussée par ses propres besoins, et sans que la simple vanité de savoir beaucoup y soit pour rien, s'élève irrésistiblement jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage expérimental (*Erfahrungsgebrauch*) de la raison ni par aucun des principes qui en émanent. C'est ainsi qu'une sorte de métaphysique se forme réellement chez tous les hommes, dès que leur raison peut s'élever à la spéculation ; cette métaphysique-là a toujours existé et existera toujours.²

La disposition naturelle à la métaphysique consiste pour Kant en un besoin de connaître les choses telles qu'elles sont en soi. En d'autres termes, la raison humaine demande que les objets de sa connaissance soient connus comme inconditionnés, identiques à eux-mêmes et non pas dépendants d'autre chose (comme par exemple de qualités ressortissant du sujet connaissant). Il ne s'agit pas là, pour Kant, d'une demande accessoire de la raison, ni même d'une exigence spéciale, mais de son exigence universelle. Fonder la connaissance sur des objets inconditionnés assouvirait entièrement le besoin de la raison.

La raison est en effet définie par Kant comme « faculté des principes »³, c'est-à-dire comme faculté de connaître l'universalité du particulier (donc : connaître un objet) par le seul biais de concepts. Tout l'enjeu de la métaphysique est suspendu, selon l'analyse qu'en fait l'auteur de la *Critique de la raison pure*, à la légitimité d'un tel usage « pur » de la raison (un usage *a priori*, sans contenu reçu de l'expérience). Pour que la métaphysique soit possible à titre de science – pour que le besoin métaphysique naturel de l'être humain puisse être assouvi, il faudrait que soit possible une connaissance rationnelle d'objets qui ne sont pas donnés dans l'intuition. Un objet inconditionné, en soi identique à lui-même, ne peut en effet pas être un objet de l'expérience (*Erfahrung*). Cette dernière consiste plutôt en une complémentarité et une limitation mutuelle de deux

éléments distincts : un élément réceptif, le contenu donné dans l'intuition, et un élément spontané, la forme *a priori* des concepts.

Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées (*Gedanken*) sans contenu (*Inhalt*) sont vides ; des intuitions (*Anschauung*) sans concepts (*Begriffe*) sont aveugles. Aussi est-il tout aussi nécessaire de rendre sensible les concepts (c'est-à-dire d'y joindre l'objet de l'intuition) que de rendre intelligibles les intuitions (c'est-à-dire de les ramener sous des concepts) [...] Ce n'est que de leur union que résulte la connaissance (*Erkenntnis*).⁴

C'est aussi pourquoi la métaphysique, pour nécessaire qu'elle soit à la raison humaine, est en même temps impossible selon Kant, du moins à titre d'entreprise théorique. La raison (*Vernunft*) a des idées et des principes, mais ceux-ci ne sont pas à proprement parler *connus*. Ils sont simplement *pensés* et n'ont, à ce titre, aucune validité objective.⁵ Toute connaissance doit donc passer par l'expérience. Pour Kant, ceci veut dire que seul l'entendement (*Verstand*) *connaît* car seuls les objets qui y sont *donnés* peuvent être connus. Or comme ces objets ne sont connus que tels qu'ils sont pour un sujet, et non pas tels qu'ils sont en soi, l'entendement est tout aussi impuissant que la raison à connaître une chose auprès d'elle-même. Connaître un objet en soi impliquerait faire abstraction des déterminations qui lui sont attribuées par un entendement subjectif ; or, toute connaissance consiste précisément en une telle détermination de l'objet par un sujet. La connaissance de l'inconditionné, objet du besoin métaphysique, est donc, d'après le verdict kantien, inassouissable.

On voit que le résultat théorique auquel arrive cette critique kantienne de la raison pure est paradoxal. Selon Kant, une même chose est connue parce qu'elle se donne comme objet d'expérience, et inconnue parce qu'elle demeure au-delà de toute expérience possible. Kant prétend d'un côté garantir la validité des connaissances relevant de l'expérience mais reconnaît de l'autre que ces connaissances ne sont pas entièrement satisfaisantes puisqu'elles sont conditionnées aux limites de l'expérience. Par rapport aux objets tels qu'ils sont en soi (que Kant appelle « noumènes »), les phénomènes reçus dans l'expérience ne sont en effet, pour reprendre l'image platonicienne, que des ombres. Inaccessible à l'expérience, la connaissance des choses en soi pourrait alors se

traduire comme saisie des conditions inconditionnées de l'expérience, conditions auxquelles on pense avec les concepts d'âme, de monde et de Dieu⁶. En effet, reconnaît Kant, « si nous ne pouvons *connaître* ces objets comme choses en soi, nous pouvons du moins les *penser* comme tels. Autrement, on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a des phénomènes sans rien qui s'y phénoménalise. »⁷ Cependant, d'après les règles de l'analytique transcendantale, aucune *pensée* d'un objet, au sens strict, n'est à proprement parler une *connaissance*. Que l'on passe donc par l'expérience ou par la pensée spéculative, les objets inconditionnés de l'expérience doivent d'après Kant demeurer à jamais inconnus, c'est-à-dire sans contenu intuitif.

Le nœud de ce résultat paradoxal est le concept d'expérience par lequel Kant pense la connaissance en général. Dans l'expérience, l'objet de la connaissance est à la fois donné et soustrait au pouvoir subjectif de synthèse. Donné, il l'est en tant que phénomène tandis que, comme chose en soi, il lui est soustrait. L'épistémologie kantienne cristallise cette tension constitutive de la connaissance – la tension entre ce que l'objet est pour le sujet et ce que l'objet est pour lui-même – en l'interprétant comme l'indice d'une limite absolue des facultés cognitives humaines. Chez Kant, les facultés subjectives de connaissance sont ainsi, par rapport à l'objet de connaissance, soit insuffisantes (dans le cas de l'entendement), soit contradictoires (dans le cas de la raison). L'objet est soit déterminé par des concepts subjectifs qui, au moment même où ils rendent la connaissance de l'objet possible, le rétrogradent en même temps à n'être qu'une apparence phénoménale ; ou soit, en tant que noumène, il reste absolument indéterminé, donc inconnu, du fait de l'absence de toute intuition en mesure d'en spécifier le concept.

C'est à partir de ce résultat paradoxal du criticisme kantien qu'il faut comprendre le travail de Hegel sur les questions que nous avons soulevées plus haut⁸. Hegel y lit une contradiction simple et une trahison du besoin qui définit la nature même de la pensée rationnelle. Du fait qu'il détermine la chose en soi comme absolument au-delà de tout ce que peut atteindre la conscience, écrit Hegel, il semble qu'il ne reste plus chez Kant qu'à « s'en tenir à ce qui apparaît, au phénomène, c'est-à-dire à percevoir, à prendre pour

vrai une chose dont nous savons qu'elle n'est pas vraie »⁹. Hegel précise cette critique de la manière suivante :

Le plus grand illogisme est par conséquent d'accorder, d'un côté, que l'entendement ne connaît que les phénomènes et, d'un autre côté, d'affirmer ce connaître (*Erkennen*) comme quelque chose d'absolu en disant que le connaître ne peut aller plus loin, qu'il est la limite naturelle, absolue, du savoir (*Wissen*) humain. Les choses naturelles sont limitées, et ne sont choses naturelles, que pour autant qu'elles ne savent rien de leur limite universelle, pour autant que leur détermination n'est une limite que pour nous, non pour elles. Une chose n'est sue, et même sentie comme limite, comme manque (*Mangel*) que si on est en même temps, à son égard, en-dehors. [...] C'est donc seulement manquer de conscience que de ne pas discerner que la désignation de quelque chose comme quelque chose de fini ou limité contient précisément la preuve du présent effectif de l'infini, de l'illimité, qu'il ne peut y avoir de savoir de la limite (*Wissen von Grenze*) que pour autant que l'illimité est de ce côté-ci, dans la conscience (*insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist*).¹⁰

Du point de vue hégélien, Kant est – de manière correcte – idéaliste lorsqu'il traite du phénomène¹¹, tenant les déterminations des objets de l'intuition pour des déterminations données par l'entendement ; mais il retombe dans un réalisme naïf lorsqu'il traite du noumène¹², le réifiant et le posant *au-delà* de la conscience, *hors d'elle* plutôt qu'*en elle* à titre de besoin¹³. Cet « illogisme » appelle, d'après Hegel, à un idéalisme absolu, à une position idéaliste de la pensée face à l'objectivité qui soit absolument fondée, à la fois en elle-même et en son autre. Une telle position de la pensée pourrait légitimement dépasser le donné et satisfaire le besoin rationnel d'inconditionné – elle pourrait en quelque sorte « trouver », ou plutôt *produire* le noumène.

D'après Hegel, il faut donc traduire l'écart que relève Kant entre le phénomène et le noumène, et qui lui apparaît insurmontable, en une simple tension inhérente à la manière dont progresse toute connaissance rationnelle. Ce geste hégélien se veut fidèle au besoin d'inconditionné qui définit d'après Kant la connaissance rationnelle. Le sens de la philosophie hégélienne est de rouvrir la possibilité d'assouvir ce besoin (une tâche qui définissait déjà le sens de la philosophie kantienne face au scepticisme). Hegel reconnaît d'un côté le bien fondé et la fécondité de concevoir un écart entre ce qu'une chose est pour nous et ce qu'elle est en elle-même, cet écart permettant d'expliquer l'existence et

la nature de l'erreur en général ; mais il n'en reconnaît pas la nécessité en soi. L'erreur a une signification négative : elle est l'index d'une connaissance qui ne s'est pas encore réalisée. Autrement dit, Hegel ne donne pas à l'écart kantien entre le phénomène et le noumène le dernier mot sur la connaissance humaine. Au contraire, l'écart n'en est que le point de départ.

Ce renversement de perspective pousse Hegel à décrire la conscience philosophique comme étant fondamentalement mue par un besoin de surmonter tout écart qui se ferait sentir entre les déterminations finies d'un l'objet et l'aspiration de la raison à une connaissance infinie. En même temps que la pensée porte sur des objets déterminés, explique en effet Hegel, elle a en vue la réalisation de sa propre unité, comme conscience de soi :

[L'esprit] donne aussi satisfaction à sa plus haute intériorité, la pensée (*das Gedanken*), et réussit à faire de la pensée son objet. C'est ainsi qu'il va à lui-même, au sens le plus profond de l'expression, car son principe, son ipséité sans mélange, est la pensée. Mais il advient dans ce travail qui est sien que la pensée s'embrouille dans des contradictions, c'est-à-dire se perd dans la ferme non-identité des pensées et, ce faisant, qu'elle ne s'atteint pas elle-même mais bien plutôt reste captive de son contraire. Le besoin supérieur (*das höhere Bedürfnis*) va contre ce résultat de la pensée qui reste au niveau de l'entendement, et il est fondé sur le fait que la pensée ne renonce pas à elle-même, [...] qu'elle parvient, dans la pensée elle-même, à résoudre ses propres contradictions.¹⁴

Signe de la lutte de Hegel avec son héritage kantien, cette fidélité au besoin de vérité de la raison implique une redéfinition complète du concept d'expérience où se joue justement toute l'épistémologie kantienne. C'est notamment l'objet d'un des textes les plus commentés de Hegel, l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*. On y lit d'abord que l'écart entre les choses telles qu'elles sont en soi et les choses telles qu'elles sont pour un sujet (dans les mots de Hegel : la séparation entre la vérité et le concept) n'est pas ontologique mais cognitive, qu'elle appartient à la structure de la conscience et non pas à la structure du monde. D'une certaine manière, ceci n'est encore que le rappel d'une idée kantienne. Pour Kant, en effet, la séparation entre le concept et l'intuition ne vise pas à définir deux classes d'êtres, mais deux éléments constitutifs de toute connaissance¹⁵. Toutefois, Hegel tire de ce principe une conséquence devant laquelle

Kant aurait reculé. Il soutient en effet que c'est justement parce que la distinction entre l'en soi et le pour soi revient au sujet que le critère de la vérité (l'absolu, la chose en soi) est *accessible* à la connaissance, qu'il ne se trouve nulle part ailleurs que *dans* la conscience.

[La conscience] distingue de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se réfère [...] Il y a chez elle de l'un *pour un autre*, ou encore, elle a tout simplement chez elle la détermination de moment du savoir ; et dans le même temps, à ses yeux, cet autre n'est pas seulement pour elle, mais est aussi en-dehors de cette relation, ou encore, est *en soi* ; c'est le moment de la vérité. C'est donc en ce que la conscience à l'intérieur de soi déclare être l'*en soi* ou le *vrai* que nous avons le critère qu'elle instaure elle-même afin d'y mesurer son savoir.¹⁶

Alors que pour Kant l'expérience consiste en une détermination des catégories de l'entendement par les intuitions sensibles qui contiennent la vérité hors du concept, elle consiste chez Hegel en un processus de vérification de la connaissance d'une conscience par elle-même à l'aide de ses propres critères¹⁷. En d'autres termes, Hegel redéfinit l'expérience, qui chez Kant dépendait de l'application spontanée de concepts purs sur un contenu reçu, donc indifférent à cette application, comme étant entièrement dépendante de l'usage de concepts ; ou encore, dans les termes de la distinction kantienne entre l'entendement et la raison : alors que l'expérience ressortit pour Kant au premier, elle est pour Hegel de part en part structurée par la seconde, l'intuition n'étant qu'un moment du concept. La recherche de la vérité consiste alors exclusivement en une série de tentatives liées entre elles pour faire correspondre la connaissance à l'objet en « donnant des concepts »¹⁸ ; bref, la vérité dépend de la pensée alors que, chez Kant, elle dépend de la synthèse de l'intuition sous le concept, à l'exclusion de toute pensée¹⁹.

Nous en venons à l'un des objets centraux de cette thèse. Si l'expérience est chez Hegel de part en part rationnelle, cognitive, ceci veut dire que le critère normatif de l'expérience, dont Hegel dit qu'il est immanent à la conscience, doit lui-même être nécessaire et universel (c'est-à-dire *a priori*) mais également *déterminé*. En effet, la seule cohérence formelle de concepts entre eux ne suffit pas à dire la vérité : cette dernière dépend d'abord d'une correspondance du savoir à son objet. Or, on voit tout de suite que le critère ne peut être déterminé avant l'expérience, puisque c'est dans

l'expérience que se forment les jugements par lesquels la conscience s'efforce de faire correspondre le savoir de l'objet à la vérité de celui-ci. En quoi consiste donc la nécessité et l'universalité des jugements de connaissance ?

Sur cette question, les réponses d'Adorno et de Hegel s'accordent sur la forme mais divergent quant au fond. Plusieurs commentateurs ont souligné l'influence déterminante qu'a exercée la conception hégélienne de l'expérience sur l'auteur de la *Dialectique négative*.²⁰ Adorno accepte la description hégélienne du processus expérientiel de la connaissance. Pour lui, il semble clair en effet (1) que toute détermination est conceptuelle, (2) que penser, et non seulement percevoir le divers en le synthétisant sous des catégories, contribue à dévoiler la vérité et (3) que l'expérience cognitive consiste à identifier un objet avec lui-même par l'intermédiaire de concepts. Toutefois, l'accent est mis chez Adorno, contrairement à chez Hegel, sur le fait que le contenu de l'expérience, ce que Adorno appelle le « non-conceptuel », n'est pas entièrement ni fidèlement identifié par les concepts qui se dégagent de l'expérience²¹. En dernière instance, ceci est dû au fait que le besoin auquel obéit la pensée et qui lui fournit son critère de « vérité » est irréductible à l'orientation vers ce que la conscience théorique appelle « la vérité ». Hegel ne reconnaît pas cela : pour lui, le besoin métaphysique est entièrement réductible à une exigence d'identité et de nécessité absolue des représentations.

Le secret du caractère à la fois déterminé et *a priori* du critère de vérité chez Hegel réside dans l'idée de négation déterminée. Dans l'expérience, selon Hegel, le critère de vérité immanent à la conscience n'est pas apporté par un objet qui vient d'apparaître sans raison dans le champ de l'expérience, mais par la logique inhérente à l'expérience antérieure de la conscience. Chaque fois que la conscience fait l'expérience d'un écart, d'une séparation entre son savoir de l'objet et l'objet tel qu'il est en vérité, c'est en effet une nouvelle vérité qui, précisément, apparaît dans son horizon d'expérience, et sur laquelle portera désormais l'expérience.

Le résultat chaque fois obtenu, chez un savoir non véritable, ne devrait pas déboucher dans un néant vide, mais doit nécessairement être appréhendé comme néant de ce dont il est le résultat ; résultat qui contient ce que le savoir antérieur avait de vrai en lui. Ceci se présente ici de telle sorte que, dès lors que ce qui apparaissait d'abord comme l'objet s'abaisse pour la

conscience au niveau d'un savoir de celui-ci, et que l'en soi devient un être-pour-la-conscience de l'en soi, c'est cela même qui est le nouvel objet en compagnie duquel entre en scène également une nouvelle figure de la conscience, pour laquelle l'essence est autre chose que ce qui était l'essence pour la figure antérieure. C'est ce facteur qui guide toute la suite des figures de la conscience dans leur nécessité.²²

La prémisse sous-jacente à cette conception de la négation déterminée est qu'elle identifie entièrement la séparation à l'erreur et, corrélativement, l'identification à la vérité. Voilà le lieu exact d'une rupture importante qu'opère Adorno avec le père de la dialectique. Pour Adorno, la compulsion de la conscience à identifier l'objet à travers des concepts a sa finalité dans une satisfaction qui ne coïncide pas entièrement avec celle que cherche la conscience²³. Cette finalité a son lieu dans l'organisme vivant, dont la conscience n'est que l'organe pensant, et qui vise avant tout la satisfaction de ses nécessités vitales ainsi que son bonheur sensible. « Tout spirituel est impulsion corporelle modifiée et une telle impulsion, le renversement qualitatif en quelque chose qui ne fait pas simplement qu'être. »²⁴

2. LE PROBLÈME PRATIQUE

Nous pouvons ainsi saisir le projet philosophique d'Adorno comme étant guidé par un désir de déprendre la dialectique du cadre idéaliste dans lequel l'a élaborée Hegel et de la traduire en des termes matérialistes et naturalistes. Or, ce geste implique à nouveau un retour à Kant et à la problématique de la satisfaction du besoin métaphysique. Comme on le sait, en effet, la critique de la raison pure que développe Kant propose une alternative pratique aux errances théoriques du besoin métaphysique. Si l'absolu n'est pas accessible à la connaissance, il l'est du moins, avance Kant, à l'action. En effet, l'idée d'un monde conforme aux lois morales (une idée qui implique les trois objets inconditionnés de la métaphysique) est *a priori* nécessaire à toute action rationnelle. La satisfaction de saisir l'inconditionné est donc à trouver dans le domaine de l'usage pratique de la raison, là où l'idée de l'absolu a, écrit Kant, une certaine objectivité.

En tant que le monde serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il peut être suivant la liberté des êtres raisonnables, et tel qu'il doit être suivant les lois nécessaires de la moralité), je l'appelle monde moral (*moralische Welt*). En ce sens, il est simplement pensé comme un monde intelligible, puisqu'il y est fait abstraction de toutes les conditions (des fins) de la moralité et même de tous les obstacles qu'elle y peut rencontrer (la faiblesse ou la corruption de la nature humaine). En ce sens il est donc une simple idée, mais une idée pratique qui peut et doit avoir réellement son influence sur le monde sensible, afin de le rendre autant que possible conforme à elle-même. L'idée d'un monde moral a donc une réalité objective. Ce n'est pas qu'elle se rapporte à un objet d'intuition intelligible (nous ne pouvons comprendre des objets de ce genre) ; elle se rapporte au monde sensible, mais comme à un objet de la raison pure dans son usage pratique, et au *corpus mysticum* des êtres raisonnables qui l'habitent, en tant que le libre arbitre de chacun d'eux, réglé par les lois morales, a en soi une unité systématique qui lui permet de s'accorder parfaitement avec lui-même et avec la liberté de tous les autres.²⁵

Il faut bien voir que l'« unité systématique » dont parle ici Kant, dans laquelle existe un « accord parfait avec soi-même » ainsi qu'avec « tous les autres » n'est rien d'autre que l'en soi, l'absolu en tant que tel, l'objet du besoin métaphysique. En effet, c'est dans « l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique subsistant par lui-même »²⁶ que, de manière générale, le besoin métaphysique cherche sa satisfaction. Rien n'empêche de concevoir ce système comme système de la liberté pratique. C'est ainsi que la satisfaction du besoin métaphysique devient chez Kant l'affaire de l'action plutôt que de la connaissance. Cet important développement de la critique de la raison pure ouvre un problème complexe qui demeure central chez Hegel et Adorno, en dépit de leur opposition à l'obscurantisme qui l'accompagne chez Kant²⁷. Il s'agit du problème du rapport entre la théorie et la pratique.

En effet, ce que fait Kant ici revient à peu de choses près à saisir l'inconditionné de la connaissance rationnelle dans l'action. Certes, ce rapport est déjà chez Kant indirect, oblique, à la fois nécessaire et extrinsèque, de sorte qu'il ne compromet pas l'autonomie de la connaissance théorique. Toutefois, cette autonomie de la raison qui cherche le vrai est toute relative et, pour ainsi dire, a des racines qui remontent jusqu'à la fleur d'un autre arbre puisque le concept déterminé, véhicule de toute connaissance, n'apparaît pleinement intelligible qu'à partir d'un besoin dont la logique et les conditions de

satisfaction lui reviennent en même temps qu'elles le dépassent. La connaissance est référée à une pratique, à un rapport à l'objectivité qui passe par l'idée d'une transformation plutôt que par celle d'une description, pour reprendre l'opposition campée par Marx dans ses thèses sur Feuerbach. Or, ceci élargit considérablement la portée du besoin par lequel Kant définit la raison. En effet, il apparaît alors que ce besoin vise davantage que l'adéquation inconditionnée entre les concepts et les objets (c'est-à-dire la vérité) : il vise également une *activité* rationnelle, à la fois nécessaire et universelle (c'est-à-dire la liberté) et la pleine jouissance de soi à travers cette activité (c'est-à-dire le bonheur auquel tend selon Kant l'usage moral, rationnel, de la liberté)²⁸. Ce sont donc ces trois satisfactions, et non seulement celle de la saisie théorique, que le besoin qui presse la pensée rationnelle a en vue : la vérité, la liberté et le bonheur.

Or, comme nous l'avons vu, la critique que fait Hegel de la philosophie kantienne (une critique à laquelle Adorno souscrit en grande partie), soutient que l'absolu n'est pas face à la connaissance rationnelle mais lui est immanent. La pensée dialectique doit alors expliquer comment la satisfaction théorique du besoin, l'accès à la vérité, peut en même temps impliquer sa satisfaction pratique, c'est-à-dire l'accès à la liberté et au bonheur. À ce problème, Hegel et Adorno donneront des solutions différentes.

Hegel a bien vu le problème et a tenté de donner un sens général à la fois pratique et théorique au besoin de la raison. Pour lui, le « besoin de la philosophie »²⁹ est une aspiration à l'unification dans un monde divisé : « si le pouvoir d'unifier disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent l'indépendance, la philosophie devient un besoin. »³⁰ Hegel a en ce sens voulu concevoir la réconciliation des oppositions figées comme étant la clé d'une libération de la souffrance réelle qui afflige les êtres humains : celle, religieuse, des Juifs ; celle, politique, des Allemands ; celle, philosophique, de la conscience de soi Kantienne ; et ainsi de suite. Il y a là une thèse anthropologique étonnante qui a des échos jusque dans la *Phénoménologie de l'esprit* et son concept d'expérience. Pour Hegel, la division – ou en termes kantien : le fait que nous ne maîtrisons pas les principes d'unification de l'expérience – cause une souffrance aux êtres humains.

Or, la question est à savoir si, chez Hegel, cette séparation et la souffrance qui lui est attachée est vécue ou seulement conçue ; corrélativement, si la libération d'une telle souffrance est un problème théorique qui implique la recherche d'une autre façon de concevoir les choses, ou s'il s'agit d'un problème pratique impliquant la recherche d'une transformation dans l'ordre des choses. Et s'il s'agit des deux à la fois, il faut expliquer le rapport entre les deux dimensions, conçue et vécue, de la souffrance. Ce qui se profile derrière de tels éclaircissements est le problème du rapport entre la connaissance philosophique et l'autre dont elle tire son impulsion à surmonter la division, l'histoire concrète. Cette question surgit dès qu'on saisit que l'idée d'un « besoin de la philosophie » ne sert pas chez Hegel qu'à conceptualiser la souffrance historique concrète qui donne à la pratique philosophique son impulsion. Elle garde aussi l'idée d'une certaine nature de la raison, d'une aspiration éternelle de la pensée que Hegel décrit, à la suite de Kant, comme une compulsion à identifier le non-identique. Nos deux premiers chapitres seront consacrés à exposer la tension finalement irrésolue qui se dégage entre ces deux versants du besoin de la philosophie chez Hegel et qui se traduit, comme nous le verrons, par une double conception de la philosophie, du sens de la critique et de la nature de l'histoire.

C'est sans contredit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui expose l'ascension de la conscience naturelle jusqu'au savoir absolu, que l'idéalisme hégélien a trouvé sa voix la plus ambitieuse et la plus puissante. C'est pourquoi nous lui réservons une analyse à part. Le savoir absolu qu'atteint la conscience à la fin de la *Phénoménologie* est la figure de la conscience qui a finalement réussi à surmonter toute division entre son savoir et son objet ; c'est donc la figure de la conscience qui a dissout le problème de la chose en soi kantienne. Pour y parvenir et ainsi satisfaire son besoin d'absolu, la conscience doit gravir l'« échelle »³¹ que lui tend la « Science ». Or, cette échelle est faite de la même tension que l'idée d'un besoin de la philosophie dont Hegel parle dans d'autres textes. D'une part en effet, la *Phénoménologie* se donne essentiellement pour tâche d'être attentive aux besoins historiques réels et de montrer comment la dialectique, comme critique de toute opposition figée, peut contribuer à les assouvir. C'est le sens – aussi

théorique que pratique – de plusieurs analyses que contient l’ouvrage, comme celle de la culture, du conflit des Lumières avec la croyance, ou encore celle de la vision morale du monde, pour ne nommer que celles-là. Toutefois, la *Phénoménologie* se donne une autre tâche, celle de démontrer à la conscience commune que seule la saisie de l’identité absolue du concept avec lui-même procure finalement la satisfaction qu’elle recherche. C’est pourquoi le besoin historique réel de la conscience naturelle est censé, dans la *Phénoménologie*, s’exprimer négativement dans l’insatisfaction dont elle fait l’expérience sur la « voie du désespoir »³² qu’est, pour elle, l’enchaînement des modes finis de connaissance.

Le but, pour le savoir, est tout aussi nécessairement planté que la série du parcours progressif ; il est là où il n’a plus besoin (*nötig hat*) d’aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l’objet et l’objet, au concept. C’est pourquoi aussi la progression qui mène à ce but est irrésistible (*unaufhaltsam*), et aucune station antérieure à lui ne peut procurer de satisfaction (*Befriedigung*).³³

Cette identité postulée par Hegel entre la souffrance réelle des sujets et leur insatisfaction cognitive, conceptuelle, ressort lorsqu’on analyse la démarche d’ensemble de la *Phénoménologie*. Elle n’équivaut pas à leur procurer une satisfaction aussi pratique que théorique mais bien plutôt à réduire leur souffrance réelle, vécue, à du concept. Chez Hegel, en ce sens, l’état encore asservi et malheureux des humains dans l’histoire n’est compréhensible que comme pulsion de la raison à l’identification qui ne s’est pas encore pleinement accomplie. Ou encore : parce qu’il fait finalement primer le projet de fonder une science absolue sur celui de donner voix aux souffrances historiques réelles des êtres humains, Hegel en vient à ériger en absolu un critère abstrait, parce que positif, d’unité. C’est ce que nous démêlerons dans les chapitres trois à cinq.

Adorno marque un coup de barre historique dans la façon de concevoir ce problème. Il refuse aussi bien de sacrifier l’autonomie du concept que de l’absolutiser. Dit autrement, il accepte tout autant l’idée hégélienne que toute détermination est conceptuelle que l’idée kantienne suivant laquelle l’écart entre le concept et son objet – le négatif – est de nature non-conceptuelle. Hegel ne sait concevoir une telle posture que comme une contradiction. Mais ceci est dû aux présupposés idéalistes de sa philosophie : pour lui,

comme pour Kant, la satisfaction métaphysique réside dans la construction d'un système, un tout qui subsiste par lui-même et auquel rien ne demeure étranger. Pour Adorno, au contraire, l'utopie consisterait, « par-delà l'identité et par-delà la contradiction, en une connivence du différent. (*ein Miteinander des Verschiedenen*) »³⁴ C'est ce différent, ce non-identique que le concept réduit, de par sa propre nature, à lui-même. La forme du système porte également cette exigence unilatérale à l'identification et échoue, pour cette raison, à reconnaître les limites qui bordent les concepts, autant en ce qui concerne leur portée, c'est-à-dire ce qu'ils parviennent à désigner, qu'en ce qui concerne leur motivation, à savoir le besoin auquel leur formation répond :

en vérité, tous les concepts, même les concepts philosophiques visent du non-conceptuel parce que pour leur part ils sont des moments de la réalité qui nécessite leur formation, tout d'abord en vue de la domination de la nature.³⁵

La thèse qu'énonce Adorno ici prend le contre-pied de la thèse hégélienne suivant laquelle toute souffrance est séparation tandis que toute satisfaction est identification. Elle en appelle à une « autoréflexion du penser »³⁶ qui rendrait le concept conscient que l'identification du non-identique n'est pas une finalité en elle-même mais sert les intérêts de la vie qui pense. En d'autres termes, pour Adorno, Hegel avait raison de dire que le non-conceptuel est un moment du concept mais le concept n'est, à son tour, qu'un moment de l'expérience. Le moment du non-conceptuel, de ce qui résiste au concept *dans le concept*, fait écho à un besoin auquel le concept, alors qu'il le devrait, ne répond pas. La manière dont les contradictions au sein d'un objet en développent les déterminations essentielles doit donc, selon Adorno, être appréhendée de telle manière qu'elle inclut un élément de résistance à ce que Adorno qualifie de fétichisation du concept³⁷. Cet élément est de l'ordre du besoin de survivre et d'être heureux, de sorte que comprendre la manière dont la dialectique négative voudrait « changer [l']orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique »³⁸ implique qu'on comprenne comment on peut réconcilier une épistémologie dialectique à une anthropologie naturaliste. Une des principales conséquences que tire Adorno de cela est que les concepts philosophiques doivent être construits de manière « discontinue » en ce sens qu'ils doivent aussi bien refléter ce qui en eux est vrai que ce qui est faux. C'est à

exposer ce différend entre Hegel et Adorno que sont consacrés nos septième, huitième et neuvième chapitres, le premier explicitant le naturalisme d'Adorno, le second articulant le problème d'une pensée du contenu et le dernier, celui de l'expression philosophique. Mais avant ces trois derniers chapitres, nous en consacrons un sixième à un cas d'étude : l'analyse critique que fait Adorno du concept de besoin au début des années 1940³⁹. Cette analyse permettra de faire ressortir comment Adorno reprend le problème d'une satisfaction à la fois théorique et pratique au besoin métaphysique en le suspendant à une critique dialectique de la société comme « faux universel ».

NOTES

- ¹ Le concept de « besoin de la philosophie », qui occupe une place importante dans l'essai de Hegel sur *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, a été souvent relevé mais rarement commenté pour lui-même, en particulier en ce qui concerne son caractère double, que nous nous appliquons à mettre en lumière. Une exception est l'article de Sarah Lachance Adams, « The Need of Philosophy in Hegel », in *Southwest Philosophy Review*, 23/1, janvier 2007, p. 89-96. Robert C. Whittemore (« The Need of Philosophy and Its Satisfaction : Speculative Thought in Hegel and Whitehead », *Owl of Minerva*, 17/1, automne 1985, p. 31-39) interprète par exemple le besoin de la philosophie chez Hegel à partir de la seule détermination subjective de son génitif, c'est-à-dire comme n'exprimant que la nécessité pour la philosophie de dépasser une approche réflexive de la connaissance dans une approche spéculative. Il manque en cela le sens objectif du génitif, pour lequel la philosophie répond à un besoin que les sujets ont d'elle. Chez Adorno, l'importance de l'idée d'un besoin de la pensée a été relevée par des études récentes (notamment récemment par Jay Bernstein, « Suffering Injustice : Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory », in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13, n° 3, p. 303-324 ; Lambert Zuidervaart, « Metaphysics after Auschwitz : Suffering and Hope in Adorno's *Negative Dialectics* », in Michael Palamarek et al. (éd.), *Adorno and the Need in Thinking*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 133-166 ; voir également l'introduction des éditeurs à ce volume). Toutefois, sa généalogie, qui remonte à Hegel (et, au-delà, à Kant), n'a jamais été retracée, non plus que la manière dont sa logique propre contraste avec celle du besoin dont parle Hegel.
- ² Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 21 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 70). Voir aussi A 797/B 825 (trad. Jules Barni, *op. cit.*, p. 598) qui met en évidence le rapport entre le besoin métaphysique de la raison et la forme philosophique du système : « La raison est poussée par un penchant (*Hang*) de sa nature à quitter l'usage empirique (*Erfahrungsgebrauch*) pour un usage pur, à se lancer, au moyen de simples idées, jusqu'aux dernières limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique subsistant par lui-même. »
- ³ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 299 /B 356 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 306).
- ⁴ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51 /B 75 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 110).
- ⁵ « Penser un objet et connaître un objet, ce n'est donc pas une seule et même chose. La connaissance suppose en effet deux éléments : d'abord le concept, par lequel, en général, un objet est pensé (la catégorie), et ensuite l'intuition (*Anschauung*) par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir d'intuition donnée qui correspondît au concept, ce concept serait bien une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. [...] Par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance, par le

- moyen d'un concept pur de l'entendement, qu'autant que ce concept se rapporte à des objets des sens. » (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 146 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 162-3).)
- ⁶ Il s'agit des trois objets inconditionnés de la métaphysique pour Kant : l'âme comme « unité absolue (inconditionnée) du sujet pensant » (ce qui inclut l'immortalité) ; le monde comme « unité absolue de la série des conditions du phénomène » ; Dieu comme « l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général », c'est-à-dire comme l'être de tous les étants. (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 334 / B 391 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 328-9).)
- ⁷ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI-XXVII (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 46-7). Kant souligne.)
- ⁸ Iain Macdonald, « Hegel et la puissance infinie du savoir » in Robert Nadeau (dir.), *Philosophies de la connaissance*, Québec, PUL/Vrin, 2009. Les développements des prochains paragraphes s'inspirent de ce texte.
- ⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 126-7/ *Werke in 20 Bänden*, III : 118. « Percevoir » se dit en allemand « *wahrnehmen* », littéralement « prendre pour vrai ». Hegel joue ici sur ce sens littéral.
- ¹⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique / Werke in 20 Bänden*, VIII : § 60 (remarque).
- ¹¹ C'est-à-dire le donné, qui chez Adorno sera associé à l'idéologie.
- ¹² C'est-à-dire l'objet du besoin de la pensée, ce qu'Adorno appellera le « non-conceptuel ».
- ¹³ Ce réalisme s'exprime dans une proposition comme la suivante, tirée de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « [Notre faculté de connaître *a priori*] n'atteint que des phénomènes et laisse de côté les choses en soi qui, *bien que réelles en elles-mêmes (zwar als für sich Wirklich)*, nous restent inconnues. » (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B XX (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 43). Nous soulignons.)
- ¹⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique / Werke in 20 Bänden*, VIII : § 11.
- ¹⁵ Simon Jarvis reconstruit les arguments critiques d'Adorno à l'endroit du concept kantien d'expérience malgré les nuances qu'impose cette lecture. Simon Jarvis, *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 162.
- ¹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 86-87/ Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : p. 76-77. Hegel souligne.
- ¹⁷ « Ce mouvement dialectique que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, dans la mesure où le nouvel objet vrai en surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle expérience. » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 88 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : p. 78.)
- ¹⁸ Cette exigence est énoncée dans Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 82 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : 71. Nous y reviendrons.
- ¹⁹ « L'acte par lequel la pensée (*das Denken*) s'élève au-dessus du sensible, par lequel elle sort du fini et le dépasse pour l'infini, le saut qui est accompli en brisant les séries du sensible pour passer au suprasensible, tout cela est la pensée même, cet acte de dépassement (*dies Übergehen*) n'est que pensée. Si un tel dépassement ne doit pas être effectué, cela veut dire qu'on ne doit pas penser. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique / Werke in 20 Bänden*, VIII : § 50 (remarque)) Adorno seconde cette critique tout en se réservant sur les conséquences qu'en tire Hegel : « ce que la chose même peut bien pouvoir signifier n'est pas présent (*Vorhanden*) positivement, immédiatement ; qui veut l'apprendre doit penser plus, pas moins que le point de référence de la synthèse du divers qui, au plus profond, n'est absolument pas un penser. Ce faisant, la chose même n'est en aucune façon produit du penser ; bien plutôt, [elle est] le non-identique à travers l'identité. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 230 / *GS* 6 : 189.)
- ²⁰ Parmi eux, mentionnons Brian O'Connor, « Adorno and the Problem of Givenness », in *Revue internationale de philosophie*, vo. 58, n° 227, 2004 ; Martin Jay, *Songs of experience*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 312-360 ; Simon Jarvis, *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 157 sq. ; Iain Macdonald, « What Is Conceptual History ? », in *Hegel: New Directions*, Katerina Deligiorgi (éd), Montréal McGill-Queen's University Press, p. 207-226. Adorno reconnaît pleinement cette dette dans son essai de 1959 « Le contenu de l'expérience », in *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003, p. 57-88 / *Drei Studien zu Hegel in GS* 5 : 295-325. Il

- développe sa propre version du concept d'expérience dans les sections introductives de la *Dialectique négative* (*Dialectique négative*, p. 11-76 / *GS 6* : 13-66).
- ²¹ Brian O'Connor souligne de manière claire et concise ce qu'a de paradoxal la position épistémologique générale d'Adorno : « His claims are : (1) that idealism is essentially correct about the cognitive composition of our world (so even the « given » must bear the determinations of consciousness) ; (2) that in experience there is an epistemically significant relation to something non-conceptual ; (3) that the very notion of the given is ideological in character in that it fails to consider the social construction of « what there is » [...] On the face of it these are claims that do not fit easily together : (1) and (2) are mutually exclusive, and (3) appears to render (2) naïve. » (Brian O'Connor, « Adorno and the Problem of Givenness », *Revue internationale de philosophie*, vol. 58, n° 227, 2004, p. 85.)
- ²² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 89-90 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : 79-80.
- ²³ « Dialectique signifie objectivement : rompre la compulsion à identifier (Identitätszwang) au moyen de l'énergie accumulée en elle, figée dans ses objectivations. Cela s'est imposé partiellement chez Hegel contre lui, qui certes ne pouvait pas reconnaître la non-vérité de la compulsion à identifier. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 193 / *GS 6* : 159.)
- ²⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 246 / *GS 6* : 202.
- ²⁵ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 808/B 836 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 604).
- ²⁶ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 797/B 825 (trad. Jules Barni, *op. cit.*, p. 598).
- ²⁷ Adorno (c.f. « Le contenu de l'expérience » in *Trois études sur Hegel*, p. 70 / *GS 5* : 307.) souligne cet obscurantisme en rappelant la phrase de la seconde préface de la *Critique de la raison pure* : « J'ai donc dû abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 49).)
- ²⁸ « La troisième question : si je fais ce que je dois (*soll*), que puis-je alors espérer (*was darf ich alsdann hoffen*) ? est à la fois pratique et théorique, de telle sorte que l'ordre pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique et, quand celle-ci s'élève, de la question spéculative. En effet, tout espoir tend au bonheur (*Glückseligkeit*), et est à la pratique et à la loi morale ce que le savoir ou la loi naturelle est à la connaissance théorique des choses. » (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 806/B 834 (trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 603).)
- ²⁹ Hegel emploie cette locution pour la première fois en 1801 dans *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Toutefois, comme nous le verrons, certains textes de la période de Francfort contiennent des développements qui sont articulés autour de la même idée.
- ³⁰ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ³¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 43 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 29.
- ³² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 83 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 72.
- ³³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 85 / *Werke in 20 Bänden*, III : 74.
- ³⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 185 / *GS 6* : 153.
- ³⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 21 / *GS 6* : 23.
- ³⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 442 / *GS 6* : 357. Le terme de « selbstreflexion » se trouve un peu partout dans les écrits d'Adorno, véhiculant l'idée que la pensée qui croit avoir atteint l'identité avec son objet doit poursuivre l'enquête et réfléchir au sens même de cette identité.
- ³⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 21 / *GS 6* : 23.
- ³⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 23 / *GS 6* : 24.
- ³⁹ À cet égard, nous offrons en annexe de la thèse une traduction française d'un manuscrit d'Adorno demeuré jusqu'ici non traduit. Il s'agit des « Thesen über Bedürfnis ».

PREMIÈRE PARTIE : HEGEL ET LE BESOIN DE LA PHILOSOPHIE

« Ceux que retient la particularité ne voient en autrui que des particularités. »¹ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

¹ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 107 / *Werke in 20 Bänden*, II : 18.

Chapitre I. Le besoin de la philosophie

1. POSITION SYSTÉMATIQUE DU CONCEPT DE « BESOIN DE LA PHILOSOPHIE »

Le dernier mot du système de Hegel est le verbe « jouir » (*genießen*). Lui eût-il fallu le prédire, c'est ce mot qu'aurait risqué un lecteur attentif. Jouir : Hegel soutient d'emblée que c'est là « l'unique but, acte et visée de la science »¹. Celle-ci doit en effet « parvenir au concept de son concept, et ainsi à son retour en elle-même et à sa satisfaction (*Befriedigung*) »². La jouissance, la satisfaction et le besoin (*Bedürfnis*) à satisfaire balisent l'ensemble du déploiement conceptuel de la philosophie hégélienne, au point qu'on pourrait soutenir que s'il était possible de spécifier le caractère propre de l'« éther »³ dans lequel « la science » prend vie, s'il n'était pas proscrit de parler de cet éther comme ayant quelque chose de « propre », de particulier, ce serait dans les termes de ces trois concepts et de ceux qui les avoisinent. Il n'est donc pas fortuit que les dernières pages de la *Dialectique négative* d'Adorno soient consacrées à une réflexion sur le rapport entre la pensée et le besoin, un rapport qui est compris comme étant le véritable objet de la critique. Ce rapport avait été intensément exploité par son maître-interlocuteur, Hegel. Nous nous proposons ici de montrer comment. En quoi et de quoi « la science » hégélienne, c'est-à-dire la philosophie, est-elle « insatisfaite » ? De quoi la philosophie a-t-elle besoin, qu'elle ne puisse trouver et qu'elle doive produire, comme le

croit Hegel ? En quel sens la « philosophie » est-elle une discipline *qui a un besoin* ? Et de l'autre côté, en quel sens est-elle une discipline *dont on a besoin* ? Pourquoi a-t-on besoin de la philosophie ? En quoi la multiplicité des besoins humains exige-t-elle une réponse proprement philosophique ?

Il n'est pas facile de comprendre si, et en quoi les diverses réponses proposées par Hegel à ces questions sont cohérentes. Pourtant, le concept de besoin, et en particulier celui du « besoin de la philosophie » (*Bedürfnis der Philosophie*) balise toute son œuvre. Il faudrait donc le comprendre pour lui-même. Cependant, la littérature hégélienne s'y est très peu consacrée. On pourrait certes considérer que toute étude sur la dialectique hégélienne ne fait en fait jamais rien d'autre que d'explicitier ce concept, du moins par la bande, tellement il est vrai que son contenu et sa visée ne sont autre chose que le sens rationnel de la négativité, l'universalité de la dialectique en général, et la nécessité des « passages » (*Übergänge*) qui structurent et construisent la « science ». Pourtant, il faudrait aussi faire le travail au plus près du concept lui-même et, dans l'esprit d'une critique immanente, soumettre Hegel à ses propres exigences en lui demandant de « donner ce concept »⁴. Il faudrait repérer et analyser les usages précis du « besoin de philosophie » dans le texte hégélien, tracer la constellation conceptuelle qu'il soutient, dégager les stratégies philosophiques qu'il permet d'articuler.

Pour cela, nous devons envisager la philosophie hégélienne moins comme un corpus théorique que comme une pratique située. Comme l'a déjà remarqué H. S. Harris⁵, le concept de « besoin de la philosophie » est chez Hegel un pont de la théorie à la pratique, une occasion privilégiée d'approcher les ambitions historiques de la philosophie hégélienne. En lui se mesure de tout ce qu'un homme, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, croyait pouvoir produire du simple fait de s'astreindre à la discipline philosophique. Et ce n'est pas peu de choses si on en croit ce qu'il faisait miroiter à ses tout premiers étudiants :

En ce qui concerne le besoin de la philosophie, nous voulons chercher à le clarifier ainsi, sous la forme d'une réponse à la question : quelle relation a la philosophie avec la vie ? Cette question fait corps avec la suivante : dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique ? Car le véritable besoin de la philosophie n'apparaît en rien d'autre que ceci : apprendre

d'elle et à travers elle à vivre.⁶

Si Carla Cordua a remarqué que, tout au long du développement du système, Hegel exploite un concept de « besoin » non-médiatisé et à géométrie variable⁷, il faut préciser que le concept de « besoin de la philosophie » occupe aussi une fonction importante dans le discours présystématique de la philosophie hégélienne. J'entends par « présystématique » le domaine de la philosophie hégélienne que circonscrivent l'ensemble de ses textes aux prises avec le problème de convaincre son lecteur d'accepter le point de départ qu'il assigne à la philosophie⁸. « La pure connaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther en tant que tel, est le sol, le terroir (*Grund und Boden*) de la science, ou encore, est le savoir en général. Le commencement de la philosophie présuppose ou requiert que la conscience se trouve dans cet élément. »⁹ Le domaine préliminaire au « déploiement de la science », comme le dit emphatiquement Hegel, domaine dont la finalité philosophique est essentiellement celle d'enjoindre le particulier à philosopher, est moins balisé, moins normé, plus fou, plus expressif que le domaine du système en tant que tel. S'il subsiste des concepts non-médiatisés dans le système de Hegel, ce sont des traces d'individualité, d'extériorité et d'événement qui ne sont pas assumées explicitement par la dialectique car ils sont, dans la dialectique, précisément *ce qui assume*, l'élément, l'étant où l'on assume – l'histoire matérielle, champ réel de notre existence. C'est le sort de cette histoire matérielle qui se joue dans les textes présystématiques. L'immédiat, le non-dialectique qui limite le dialectique, est une pratique historique motivée par le besoin. Les traces d'immédiateté qui subsistent dans le système indiquent ainsi le côté pratique de la philosophie ; non pas au sens où elles introduiraient à l'éthique philosophique de Hegel mais au sens où elles invitent à considérer la philosophie de Hegel sous l'angle d'une pratique historiquement située.

L'autre raison de clarifier le concept de « besoin de la philosophie » est son omniprésence dans les textes présystématiques de Hegel. Toutes les leçons du philosophe commencent par des discussions générales sur un besoin de l'époque et /ou un besoin de la pensée. C'est aussi le cas des articles et des livres qui traitent de la question « préliminaire »¹⁰. Il permet de penser la relation nécessaire de la philosophie au temps en général et à la conscience commune de l'époque qui l'a vue naître en

particulier. À travers lui ne s'expriment donc pas des doctrines, des thèses, mais une vision, la manière dont une pratique discursive de recherche et d'écriture se conçoit en même temps comme pratique politique, stratégique, engagée.

Ceci dit, ce que montre aussi ce concept – et c'est la thèse que nous défendrons – est qu'il y a chez Hegel un conflit qui n'est pas résolu entre ce que la philosophie est censée exiger des individus concrets qui s'y adonnent et ce qu'elle leur apporte. Un conflit, si l'on veut le dire autrement, entre la manière dont elle s'inscrit dans l'existence des hommes pour l'infléchir (la philosophie se faisant histoire) et le fait qu'elle ne soit rien d'autre que l'auto-inscription d'une histoire qui l'oriente et la motive (l'histoire se faisant philosophie). L'analyse du concept de « besoin de la philosophie » que nous proposons comporte un aspect polémique. Nous attaquons la consistance du concept d'histoire sur lequel s'appuie la thèse hégélienne voulant qu'il soit nécessaire à la philosophie de parvenir à ce point de la réflexion où la justification de ce qu'elle fait ne se réfère plus à l'histoire ni à l'immédiateté. Nous questionnons corollairement l'idée que la dialectique doive être orientée à constituer une science ou un système. D'après une idée hégélienne fondamentale, la philosophie serait en effet ce qui parvient à élever la représentation à la vérité absolue du concept. Il est pourtant contradictoire de penser produire par la dialectique un fondement normatif anhistorique. Tout contenu normatif, toute vérité sont du point de vue de la dialectique le fruit d'un devenir, d'une réflexion à la fois particulière et universelle. Il faut ainsi opposer au modèle du système celui de l'essai pour penser la vérité à laquelle peut prétendre la philosophie. La philosophie est une pratique située et, à ce titre, finie. Tout philosophe qui n'admet pas cela s'expose au jugement décapant que formulèrent deux essayistes qui, appréciant le travail d'un réalisateur de documentaires israélien, écrivaient : « Mograbi est l'un des rares réalisateurs de documentaires en Israël, et peut-être aussi en-dehors, à prendre la réalité beaucoup plus au sérieux que lui-même. »¹¹

Notre stratégie est la suivante. Nous montrerons dans un premier temps que le concept de « besoin de la philosophie » est en lui-même un problème, qui est celui de concilier deux de ses sens apparemment contradictoires : la philosophie se concevant comme

pratique historique et la philosophie se concevant comme science de l'absolu. C'est l'introduction à l'*Encyclopédie* qui servira de sol à notre analyse. Nous expliciterons ensuite deux concepts d'histoire impliqués dans deux textes critiques de 1801 et montrerons qu'ils prolongent la duplicité du « besoin de la philosophie » sans pouvoir la surmonter. Dans le chapitre II, nous nous pencherons sur les tentatives faites par Hegel pour réconcilier les deux concepts d'histoire à travers son analyse de deux occasions où, dans l'histoire, se serait manifesté selon lui quelque chose comme le « besoin de la philosophie » : l'Allemagne où il est lui-même né et la Judée où est né Jésus. Nous concluons de ces deux chapitres que le concept de « besoin de la philosophie » ne fonctionne dans le discours présystématique que dans la mesure où il camouffle une ambiguïté qui n'est pas résolue et qui correspond à une double ambition structurant la philosophie hégélienne : répondre aux besoins particuliers de son temps et produire une science de l'absolu. Les chapitres III, IV et V analysent finalement la manière dont Hegel satisfait à cette double ambition dans la *Phénoménologie de l'esprit*¹².

2. DUPLICITÉ DU BESOIN DE LA PHILOSOPHIE : L'INTRODUCTION À L'ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

Le texte qui introduit au système « mature » de Hegel, l'introduction à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (édition de 1827/30), a pour objet la discipline philosophique. Hegel y présente le « besoin » comme le point de départ de toute démarche philosophique. Il y a, selon ce texte, une situation initiale de manque pour la philosophie. Elle « est privée (*entbehrt*) de l'avantage dont bénéficient les autres sciences, celui de pouvoir présupposer aussi bien leurs objets, comme immédiatement donnés par la représentation, que la méthode de connaissance à utiliser au départ et pour la suite, comme déjà admise. »¹³ Alors que, selon Hegel, les « autres sciences » ne rendent explicite à la connaissance qu'une forme insatisfaisante de nécessité, le « besoin » vers la satisfaction duquel s'oriente la philosophie est la nécessité elle-même, ou « la nécessité en général »¹⁴. La philosophie n'est ainsi d'abord rien d'autre qu'un besoin de nécessité. Le premier paragraphe de l'*Encyclopédie* campe le problème

philosophique dans les termes suivants : « La pensée (*das denkende Betrachten*) renferme l'exigence (*Forderung*) de montrer la nécessité de son contenu. »¹⁵ Voilà l'exigence, voilà le « besoin ». Dans ce passage, c'est le besoin ou plus précisément l'ambition qui affecte, en première analyse, non pas l'individu concret, mais le projet qui s'appelle « philosophie », c'est-à-dire, chez Hegel, « science » (*Wissenschaft*).

La célèbre phrase de la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* selon laquelle « il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement résultat »¹⁶ peut être comprise à partir de là. Avant que de porter un jugement sur l'essence de l'absolu, elle indique la tâche propre de la philosophie : celle d'analyser toutes les expériences que fait la pensée au fil des types particuliers d'objets qu'elle rencontre et d'en dégager la nécessité. Cette tâche est essentielle car la pensée est une attitude qu'on pourrait dire « critique » : elle (s')est primordialement privée du droit de tabler sur le sens immédiat de ses objets, contrairement à d'autres activités cognitives comme la sensation, l'intuition et la représentation qui elles, considèrent au contraire avoir leur stabilité dans l'objet senti, intuitionné ou représenté¹⁷. La critique philosophique est donc une sorte d'indigence traversée par un besoin inassouvi. Nécessiteuse, elle manque du nécessaire ; elle veut la stabilité mais ne l'a pas.

Or, une fois que la pensée s'est privée du droit de se fier au donné immédiat, son besoin (c'est-à-dire celui du sujet) de dégager la nécessité de ses contenus d'expérience (c'est-à-dire la nécessité de ses objets) équivaut à la tâche de les produire par elle-même. La philosophie, comprise à partir de sa tâche universelle, n'a d'autre choix que de se situer d'emblée dans un environnement où l'objet est aussi le sujet. Pour « déterminer de plus près le besoin de la philosophie », écrit en effet Hegel, il faut comprendre que l'esprit « donne satisfaction à sa plus haute intériorité, le penser, en parvenant à faire du penser son objet »¹⁸. L'absolu donc est un résultat, certes, mais pas un résultat qui part de n'importe où. Il est le résultat d'une pensée qui connaît déjà l'élément dans lequel elle se situe d'emblée, d'une pensée qui a déjà été amenée à comprendre que ce qu'elle doit trouver dans ses contenus d'expérience, c'est elle-même. Si la critique philosophique fait face à des contenus d'expérience qui la laissent dans le besoin, l'absolu serait donc,

quant à lui, le besoin assouvi, résultat d'une pensée fidèle à elle-même, tenace et déterminée à obtenir satisfaction, décidée à sortir de l'indigence qui la rend critique et à dissoudre, donc, la nécessité même d'une posture critique. Le besoin, dit Hegel, est « plus élevé » (*höhere Bedürfnis*) que tout ce qui ne le satisfait pas car « il est fondé sur le fait que le penser ne renonce pas à lui-même » : « perdu dans la non-identité des pensées » et « captif de son opposé », il peut en principe toujours « surmonter (*überwinden*) » et « résoudre (*auflösen*) »¹⁹ une situation d'insatisfaction en démontrant la nécessité de ses contenus d'expérience. Son besoin ne l'amène ainsi qu'à se trouver lui-même puisque, au-delà des pensées d'objets particuliers, ce qu'il y a, ce n'est que la pensée pure, le « penser » en général.

Pour que la philosophie puisse seulement commencer à travailler à assouvir son besoin de nécessité, elle doit donc soit trouver une conscience particulière qui reconnaît déjà que son environnement logique est celui de l'identité du sujet et de l'objet ; ou soit, plus probablement, amener une conscience singulière à reconnaître que cet élément est l'élément adéquat d'une pratique philosophique. La philosophie présuppose ainsi une démarche qui amène la particularité d'une pensée à renoncer à sa particularité et à se « jeter » dans l'« élément du penser », pur universel identique à lui-même. Il faut prendre au sérieux l'immense renoncement et la confiance presque aveugle que demande Hegel à qui s'aventure dans un de ses livres. Il a formulé cette demande explicitement devant ses tous premiers auditeurs berlinois, lorsqu'il leur assura que « la résolution (*Entschluß*) de philosopher se jette purement et simplement dans le penser [...] comme dans un interminable océan. » Il ajoutait : « toute la variété des couleurs, tous les points d'appui ont disparu, tous les phares sont éteints. Seule l'unique étoile, l'étoile intérieure de l'esprit, luit. C'est l'étoile polaire. »²⁰ Le besoin de la philosophie est à la pensée ce que l'étoile polaire est à la navigation astronomique. Essentiellement perdu dans l'immensité, on doit s'y confier aveuglément. En philosophie, le destin du bateau et de l'étoile, du sujet et de l'objet, de l'idée et de l'être ne font qu'un dans l'élément infini ; voici le point de départ, voici selon Hegel le commencement de la philosophie, le port. Nul ne philosophe s'il ne s'y rend d'abord.

On pourrait donc dans un premier temps préciser la nature du « besoin de la philosophie » en disant que c'est celui, pour la réflexion, de surmonter l'altérité et l'étrangeté — la non-identité — entre ses objets d'un côté et elle-même de l'autre. Le « *Bedürfnis der Philosophie* » est un besoin d'identité (de totalité, d'harmonie, de stabilité) consubstantiel à la discipline philosophique. Dans l'introduction à l'*Encyclopédie*, c'est un concept qui permet de parler d'une certaine « essence éternelle » de la philosophie : la philosophie est le besoin, pour la pensée, de se prendre pour objet. Mais parler d'un « besoin de la philosophie » en ce sens (au sens subjectif du génitif) serait insensé s'il n'intervenait pas aussi une dimension « sentie » au besoin. Au-delà de la métaphore, la philosophie en tant que telle ne saurait être affectée d'un besoin, pour la simple raison que la philosophie, « en tant que telle », n'est rien du tout. Seuls des êtres vivants peuvent être affectés de besoins et seuls ils peuvent ressentir, comprendre et prendre en charge le besoin qui, selon Hegel, affecte la discipline philosophique en son « essence ». La philosophie *qui a* un besoin présuppose donc la philosophie *dont on a* besoin. Le besoin pour la pensée de se prendre comme objet (génitif subjectif de « *Bedürfnis der Philosophie* ») requiert en même temps un individu qui a besoin de la philosophie (génitif objectif), qui a besoin de faire sienne cette aspiration constitutive à la philosophie. Pour Hegel, la mauvaise conscience est précisément celle qui ne reconnaît pas avoir besoin de ce besoin²¹. Or, la philosophie doit avoir quelque chose à répondre à la mauvaise conscience. Elle doit avoir quelque chose à offrir à l'individu qui s'y plonge. C'est pourquoi le besoin de la philosophie doit non seulement être apte à se satisfaire de par sa seule ténacité, mais aussi avoir la force pratique de « décider », de « résoudre » (*entschließen*) un individu singulier à philosopher²².

Le « besoin » à partir duquel l'introduction à l'*Encyclopédie* présente la discipline philosophique, est donc ambigu ; à tout le moins, il faut dire qu'il est structuré par une tension. Il s'agit d'un besoin affectant la discipline philosophique, mais cela en deux sens qui s'opposent. D'une part, il désigne l'aspiration à la nécessité de l'identité qui, selon Hegel, donne à la discipline philosophique sa définition stable, ou son essence éternelle. D'autre part, du fait qu'il doive être « senti », le besoin désigne une

subordination du sens éternel de la discipline philosophique à la contingence radicale de la conscience particulière de philosophes, d'individus de chair et d'os de qui la philosophie dépend pour « actualiser » son besoin foncier. Ce que noue, ou que tente de nouer le concept de *Bedürfnis der Philosophie*, est donc l'autonomie et l'hétéronomie de la philosophie en général, l'autonomie et l'hétéronomie du concept. Selon le premier côté du besoin, le sens de la discipline philosophique est stable, permanent, constitutif, alors que selon le deuxième côté, il est au contraire contingent, fragile, tout sauf assuré. Si l'on cherche maintenant à éclaircir, voire à résoudre cette tension, on sera déçu par l'introduction à l'*Encyclopédie*. Hegel y admet certes qu'il y a un présupposé à l'acte de philosopher, le fait qu'une conscience individuelle « se donne le penser pour objet » – un geste dont on conviendra qu'il est peu commun. Mais une fois ceci admis, son texte se termine abruptement : opposant de manière tout à fait abstraite la philosophie aux philosophes, il juge aussi que « [ce] commencement n'a de relation qu'avec le sujet, en tant que ce dernier veut se décider (*sich Entschließen*) à philosopher, mais non avec la science comme telle. »²³

On ne pourrait imaginer de meilleure façon d'ajourner un problème plutôt que de l'affronter. En effet, la philosophie a un autre besoin que celui qu'elle s'impose à elle-même : elle a besoin de philosophes, ces êtres vivants ressentant le besoin de la philosophie et désirant en faire le principe de leur pratique. Non seulement, alors, est-il impossible pour la philosophie de se soustraire au risque d'être totalement redéfinie, voire dénaturée par ceux qui se l'approprient en fonction de leurs propres besoins (les philosophes), mais la reconnaissance même par les autres (le grand public, ou à tout le moins le public cultivé) de sa pertinence et de son propos est éminemment contingente et fragile. Cette reconnaissance dépend en effet de la justesse du « diagnostic d'époque »²⁴ qu'elle pose. Hegel formule pourtant ce problème sans détour en écrivant que « dans sa relation à notre conscience commune, la première tâche de la philosophie serait de mettre en lumière, ou en fait tout simplement d'éveiller (*gar zu erwecken*) le besoin de son mode propre de connaissance. »²⁵ La question est donc légitime, incontournable, de savoir en quel sens l'individu pensant a, lui, besoin de la philosophie (et de son besoin de nécessité).

Pour résoudre la tension qui structure le « besoin de la philosophie », Hegel doit donc convaincre la conscience singulière, savoir les philosophes et le public pour lesquels il écrit et enseigne – et au premier chef ses propres contemporains – de prendre en charge l’aspiration essentielle-éternelle de la philosophie. Cela, il le sait mieux que quiconque. C’est pourquoi, si Hegel ajourne ce problème dans l’introduction à l’*Encyclopédie*, on le retrouvera moins d’un feuillet plus loin. Bien qu’il soit en quelque sorte « pré-philosophique » ou, comme le dit Hegel, qu’il s’adresse à une conscience qui considère que l’essence du penser lui est « en quelque manière extérieure »²⁶, ce problème est en fait incontournable aux yeux du philosophe qui, dans la *Phénoménologie de l’esprit*, voulait déjà « tendre l’échelle »²⁷ à la conscience commune ; incontournable au point d’y consacrer dans l’*Encyclopédie* rien moins que les quelques soixante-dix pages qui suivent l’introduction générale. Le « Concept préliminaire » (*Vorbegriff*) de l’*Encyclopédie* vise en effet d’abord et avant tout à susciter et à cultiver chez le lecteur « l’exigence » (*Forderung*) d’une « entière absence de toute présupposition »²⁸. Le philosophe devient philosophe en ce qu’il prend « la résolution (*Entschluß*) de vouloir purement penser (*rein denken zu wollen*) par le biais de la liberté qui fait abstraction de tout et saisit sa pure abstraction, la simplicité du penser. »²⁹ Selon le concept préliminaire, il y a donc bel et bien un saut, une décision particulière, discrétionnaire, qui fait passer la non-philosophie à la philosophie. Le texte de 1827 enjoint le sens commun ou « l’entendement » (*Verstand*) à faire ce saut en le menant au seuil d’une résolution³⁰. Hegel avait déjà compris, en entreprenant le projet philosophique de la *Phénoménologie de l’esprit*, pourquoi cette tâche à laquelle « la science » donne un statut spécial et « préliminaire à la science » (c’est, dit Hegel, une « échelle », elle se trouve « aux abords de la philosophie ») lui est en fait vitale et structurelle. Mais la tendance à en faire une simple antichambre de « la science » est en soi symptomatique de sa hâte à en découdre avec les besoins du particulier et à discuter des « vraies affaires », de la *Sache selbst*.

Pourtant, en suspendant dans l’*Encyclopédie* la réalisation de la philosophie à quelque chose d’aussi hypothétique et risqué que la « résolution » d’une conscience particulière,

Hegel demande aussi à la première d'assumer la contingence même de son « besoin de nécessité ». Son assouvissement dépend de quelque chose que Hegel sait circonstanciel, fragile et malléable : le fait que les besoins de la « conscience commune » s'y reconnaissent. Ceci implique que le sens même du besoin qu'a la philosophie soit suspendu à celui des besoins auxquels elle se retrouve devoir répondre. En 1830, préfaçant la troisième édition de son *Encyclopédie*, Hegel allait jusqu'à écrire qu'à son époque,

la philosophie se trouve remise complètement au libre besoin du sujet, lequel n'est en aucune manière contraint de s'y abandonner ; bien au contraire, là où se trouve ce besoin, il lui faut toujours se défendre contre les suspicions et les dissuasions ; il n'existe qu'à titre de nécessité intérieure, plus puissante que le sujet, et qui ne cesse alors d'entraîner son esprit « à triompher » (*überwinden*) afin d'assurer à l'impulsion (*Drang*) de la raison la jouissance qu'elle mérite.³¹

Si l'on voulait tirer toutes les conséquences de cet aveu de contingence historique de la discipline philosophique se représentant la raison comme une « impulsion », l'idée d'une « essence de la philosophie », d'un besoin qui la définit « en propre » avant toute exposition à l'histoire ne serait rien de plus qu'un syntagme en soi vide de sens. Seul l'individu historique qui s'adonne à la pratique discursive qu'on nomme philosophie pourrait assigner à la philosophie un « besoin » et une « tâche ». Au-delà d'une pratique concrète, historiquement située, ou « avant » une telle pratique, parler de « philosophie » ou de « pensée critique » serait un non-sens. Car celles-ci seraient toujours déjà celle-là. Mais les choses ne sont pas si claires pour Hegel lui-même. Son travail philosophique, bien que conscient d'être une production historique, n'en demeure pas moins attaché à l'idée d'une essence intemporelle de la vérité et de l'ordre que la philosophie tente de dévoiler. C'est pourquoi l'œuvre de Hegel intègrera finalement deux besoins, deux tâches : produire chez d'autres le besoin de l'absolu et produire l'absolu en tant que tel ; éduquer la conscience cultivée de son temps à la philosophie et développer la philosophie comme discipline scientifique et autonome ; écrire pour se justifier aux yeux des autres et écrire pour se justifier à ses propres yeux ; produire d'un côté l'absolu comme principe de la pensée philosophique et le produire, de l'autre, comme résultat de celle-ci. Jusque dans son besoin le plus propre, la philosophie est aux prises avec « l'extérieur ». Elle doit convaincre que ce qu'elle a de plus propre, de plus « intérieur »,

est aussi ce qu'a de plus propre « l'extérieur » ; la conscience singulière doit être amenée à se reconnaître dans le besoin intemporel que se reconnaît la philosophie. Cette dernière, en ce qu'elle a besoin (suivant son essence intérieure) de saisir la nécessité absolument stable de ses contenus, est alors une science qui se situe déjà dans l'élément de l'absolu (l'identité du sujet et de l'objet que Hegel appelle le concept) et ne fait que l'« expliciter ». Mais en ce qu'elle a besoin (face à son autre, l'individu de chair et d'os appelé à philosopher) de produire le besoin même de saisir une telle stabilité, la philosophie est une pratique historiquement située : une pratique stratégique ou discursive d'enseignement, de communication et d'influence qui ne se situe pas « déjà » chez elle-même, mais qui cherche au contraire à légitimer ce chez-soi, ce besoin de nécessité absolue de la pensée, au regard de la conscience singulière qui est « en quelque manière extérieure » à ses contenus d'expérience.

3. L'HISTOIRE-INQUIÉTUDE ET L'HISTOIRE-MATÉRIAU : « SUR L'ESSENCE DE LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE » ET *LA DIFFÉRENCE ENTRE LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES DE FICHTE ET DE SCHELLING*

3.1. Une double posture professionnelle

La *Phénoménologie de l'esprit* d'un côté, et la *Science de la logique* de l'autre, sont emblématiques de la duplicité du besoin de la philosophie. La *Phénoménologie de l'esprit*, « introduction scientifique à la science »³², cherche à s'acquitter de la tâche préliminaire à la science en amenant la conscience singulière à être conscience philosophique³³. L'élément de la philosophie, le concept, se développe ensuite à partir de lui-même dans la *Science de la logique*³⁴. Mais il faut aussi remarquer que Hegel commence à réfléchir très tôt à la duplicité du besoin de la philosophie – et on ne saurait parler ici d'une réflexion distante, dilettante. Cette réflexion, Hegel l'incorpore carrément en lui laissant structurer jusqu'à ses activités professionnelles : il s'agit d'un véritable « habitus » au sens où l'entend Pierre Bourdieu. Dès son arrivée à Iéna et

jusqu'à sa mort à Berlin, Hegel assume une double posture professionnelle de journaliste philosophique et de professeur de philosophie³⁵. Il écrit des essais critiques et il développe son « système de la science ». La connexion entre cette double posture professionnelle et la duplicité du besoin de la philosophie est directe. Pour convaincre la conscience singulière de prendre en charge l'aspiration essentielle-éternelle de la philosophie, Hegel avance que cette aspiration fondamentale répond au besoin le plus central, le plus universel de son époque. Le *Bedürfnis der Philosophie* répond au *Zeitbedürfnis*³⁶.

De manière subreptice, cette stratégie engage alors la philosophie dans une nouvelle tâche : celle de déterminer le *Zeitbedürfnis*, celle de « lire » son temps. Ce sera la tâche du journalisme philosophique. Dans ses textes « journalistiques », Hegel fait toujours l'analyse critique d'un objet spirituel qui lui est contemporain. Cette « actualité » peut être à caractère historico-événementiel ou à caractère plus franchement philosophique mais il s'agit toujours de l'actualité dans laquelle s'inscrit la pratique philosophique. Dans le *Kritisches Journal der Philosophie* que Hegel publie à Iéna avec Schelling, par exemple, on trouve des analyses critiques des philosophies contemporaines aux auteurs : celles de Kant, de Fichte, de Jacobi, Reinhold, Schulze, Krug. Mais, juste l'année précédente, Hegel travaillait à un ouvrage politique sur *La constitution de l'Allemagne* (resté inachevé) qui analysait l'état de l'Empire Germanique au regard des défaites militaires qu'il subissait face à l'armée des Français. Il ne s'agit là que de deux exemples qui sont contemporains l'un de l'autre. Le fait que Hegel ne se soit jamais désisté du travail de débattre avec les philosophies de son temps n'est en général pas négligé par les commentateurs. Mais le fait que Hegel ait été attentif à une actualité plus politique, économique, événementielle, le fait que son travail philosophique ait été en tout temps consciemment habité de la situation historique qui était la sienne est plus souvent passé sous silence. Pourtant, c'est un aspect de la biographie de Hegel qui est connu. Susan Buck-Morss le résume :

une abondance de preuves témoigne de l'attention scrupuleuse portée par Hegel aux revues et aux journaux, de ses années étudiantes à Tübingen, alors qu'il suivait dans la presse les événements de la Révolution française, à son passage à Francfort à la fin des années 1790, où il lisait les journaux la plume à la main, jusqu'aux années 1810-20 enfin, lorsqu'il

tenait un carnet de citations de journaux anglais, *The Edinburgh Review* et *The Morning Chronicle*.³⁷

Une précision est nécessaire. Nous ne suggérons pas que ce soit un trait idiosyncrasique (ou particulièrement génial) de Hegel que d'avoir voulu coupler sa pratique philosophique professionnelle à une réflexion sur l'actualité de cette pratique qui passe par un certain journalisme. Il en va au contraire d'un certain esprit du temps qu'il partage avec ses contemporains. Il n'y a pas de « miracle hégélien » qui aurait soudainement introduit l'histoire concrète comme problème dans le champ de la philosophie. Michel Foucault a fait une remarque intéressante en ce sens dont il vaut la peine de citer un long passage parce que, à partir de propos très généraux, elle situe de façon féconde l'idée de « journalisme philosophique ». Foucault parle de ce thème

qui s'est introduit de façon presque subreptice dans la philosophie à la fin du XVIII^e siècle ; pour la première fois on posait à la pensée rationnelle la question non seulement de sa nature, de son pouvoir, de son fondement, de ses droits, mais celle de son histoire et de sa géographie ; celle de son passé immédiat et de son actualité ; celle de son moment et de son lieu. Cette question, c'est celle à laquelle Mendelssohn, puis Kant, ont essayé de répondre en 1784, dans la *Berlinische Monatsschrift: Was ist Aufklärung?* Ces deux textes inaugurent un « journalisme philosophique » qui fut, avec l'enseignement universitaire, une des deux grandes formes d'implantation institutionnelle de la philosophie au XIX^e siècle (et on sait combien il a été fécond à certains moments, comme dans les années 1840 en Allemagne). Ils ouvrent aussi à la philosophie toute une dimension historico-critique. Et ce travail comporte toujours deux objectifs qui, de fait, ne peuvent se dissocier et renvoient toujours l'un à l'autre : d'une part, chercher quel a été (dans sa chronologie, dans ses éléments constitutifs, dans ses conditions historiques) le moment où l'Occident pour la première fois a affirmé l'autonomie et la souveraineté de sa propre rationalité [...] ; d'autre part, analyser le « moment présent » et chercher, en fonction de ce qu'a été l'histoire de cette raison, en fonction aussi de ce que peut être son bilan actuel, quel rapport il faut établir avec ce geste fondateur [...] »³⁸

Il est clair, pour reprendre les mots de Foucault, que Hegel n'interrogeait pas seulement la raison quant à « son fondement, sa nature, ses droits » mais aussi « quant à son histoire et sa géographie ». Considérer la philosophie sous l'angle d'une pratique discursive, sous l'angle d'une actualité dans laquelle elle s'inscrit, est pour Hegel un problème philosophique central – peut-être *le* problème philosophique central. Selon la définition sans doute la plus concise qu'en a donné Hegel, la philosophie est « son temps

saisi en pensée »³⁹ Il est vrai que Hegel n'emploie jamais le mot « *Aktualität* » ; il emploie toutefois abondamment les mots *Gegenwart*, *gegenwärtig* et leurs dérivés, par exemple dans l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « la philosophie, en tant qu'elle s'occupe du vrai, n'a affaire qu'à de l'éternellement actuel (*ewig Gegenwärtigem*) »⁴⁰

Le problème de l'actualité de la pratique philosophique a induit Hegel à développer sa pratique philosophique sur deux plans. Comme journaliste, il travaille à expliciter la façon dont sa pratique philosophique s'inscrit dans un présent qui fuit, qui évolue. Comme professeur de philosophie, il développe son système de la science qui, lui, s'inscrit dans l'« éternellement actuel »⁴¹. Foucault suggère qu'on comprenne le problème qui se pose au journalisme philosophique comme étant celui, pour la rationalité occidentale depuis le XVIII^e siècle, de clarifier le rapport entre le moment historique où elle a prétendu à l'autonomie et le temps présent face auquel la pratique philosophique est hétéronome. Si on veut les lire en suivant ces indications, nos prochains chapitres peuvent être résumés ainsi : nous soutenons la thèse suivant laquelle, pour l'individu Hegel, ce rapport en est un de coïncidence parfaite. Pour lui, ce n'est enfin qu'« aujourd'hui », dans les conditions historiques « actuelles » (c'est-à-dire celles qui étaient les siennes), que la raison peut affirmer son autonomie et sa souveraineté absolues.

Tournons-nous vers les toutes premières publications que fit Hegel à Iéna, en 1801-1802. On y trouve une conscience aiguë de la co-dépendance entre un certain diagnostic d'époque et le besoin d'établir la nécessité des contenus de la pensée. C'est dans le cadre de publications journalistiques que Hegel tente de convaincre la conscience singulière que ce qui répondrait au besoin le plus profond de l'époque serait qu'elle assume le besoin éternel d'identité de la philosophie. Car le professeur Hegel disait pouvoir s'épargner la peine d'avoir à faire ce travail préliminaire pour ses étudiants. Il déclarait présupposer que le besoin de la philosophie était chez eux déjà éveillé. Il leur disait, comme lors de sa leçon inaugurale de Berlin (octobre 1818) :

On demande souvent qu'on commence par éveiller le besoin de philosophie chez le néophyte (*in dem, der zur Philosophie hinzutritt*), et

qu'on l'amène au point de vue pour lequel, justement, la philosophie est un besoin. En vous, messieurs, qui voulez dédier une partie de vos études à la philosophie, ce besoin est à présupposer.⁴²

Le journaliste critique attablé à la tâche de justifier l'actualité de la philosophie se devait pour sa part de mettre un peu de chair sur l'os. Les titres mêmes des ses deux premières publications de Iéna témoignent du fait que les préoccupations principales de Hegel avaient trait au rapport de la philosophie à l'actualité. La première s'intitule : *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. À propos des éléments d'un tableau de la philosophie au début du dix-neuvième siècle*⁴³. La seconde : « Sur l'essence de la critique philosophique en général et son rapport avec l'état présent de la philosophie en particulier »⁴⁴.

3.2. *La philosophie et la conscience commune*

Commençons par ce dernier texte. Largement programmatique, il prend à la fois les allures d'un diagnostic assez général de l'époque et d'un manifeste sur l'essence de la philosophie. On lit dans la correspondance de Hegel que la priorité du *Journal Critique* était « d'assigner une limite aux insanités pseudo-philosophiques (*dem unphilosophischen Umwesen Ziel und Maß zu setzen*) ».⁴⁵ L'introduction au *Journal* parle aussi d'établir le sens de la « philosophie véritable »⁴⁶. Le public, y écrivent Hegel et Schelling, doit « absolument se mettre à croire (*glauben*) à la possibilité de cette connaissance effective » qu'offre la philosophie et abandonner à elle-même « cette traversée négative, [...] ce jaillissement continu de nouvelles formes »⁴⁷ qu'on appelle à tort « critique ». Car l'essence de la critique est « aujourd'hui » (en 1801) méconnue. Toute critique philosophique se réfère à l'idée de la philosophie, tout comme il n'y a de critique d'art que sous la présupposition qu'on sait ce qu'est l'art. L'écrit sur *La différence* abonde aussi en ce sens : l'idée d'un « besoin de la philosophie » équivaut à présupposer que « l'absolu, le but visé, [...] existe déjà. »⁴⁸

Mais comment démontrer au lecteur contemporain, en un temps où le travail critique se perd en « jaillissement continu de nouvelles formes », qu'avant même d'être conscience

critique, il est, plus profondément, conscience de l'absolu ? C'est le problème avec lequel Hegel et Schelling sont aux prises. Il concerne le rapport entre l'idée de critique et l'idée d'absolu. L'idée d'absolu est celle de quelque chose qui, par excellence, est à soi-même son propre fondement : c'est l'idée d'une stabilité, d'une harmonie, d'une éternité. L'idée de la critique, c'est au contraire toujours la mise en relief du fait qu'une chose particulière n'est pas à elle-même son propre fondement. La critique est ainsi toujours en transit. Elle part de la contingence et y revient après avoir mis cette contingence en relation avec ce qu'elle n'est pas. Dans ce contexte, écrit Hegel, « le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé »⁴⁹ car il est l'idée d'un mouvement qui part du nécessaire et y revient. Dans la philosophie, le transit n'est qu'apparent : ce qui transite est l'idée de l'absolu, et ce dernier demeure en fait toujours identique à lui-même, stable, éternel.

Puisque le fondement de la critique est l'idée de l'absolu, Hegel et Schelling doivent démontrer que le besoin qui motive la critique est un besoin de stabilité, d'éternité et de complétude en soi-même que seule peut exprimer l'idée d'« absolu ». Mais comment montrer cela ? La stratégie ne pourra pas consister à apporter cette idée à la conscience depuis l'extérieur. On devra au contraire parvenir à désigner, à nommer ce qui se trouve déjà à l'intérieur même de la conscience de l'époque pour montrer qu'il ne s'agit là de rien d'autre que d'un besoin d'absolu. « Si le pouvoir d'unifier disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent l'indépendance, la philosophie devient un besoin. »⁵⁰ Ainsi, la naissance du besoin de la philosophie dans une conscience particulière est liée à un certain état objectif de la culture et de la société.

La philosophie récente, ajoutent Hegel et Schelling, n'a justement pas aidé à concevoir cette connexion sous le bon angle. Elle a au contraire égaré les consciences vers l'idée que la critique pouvait se passer d'absolu. Kant en est le premier responsable. Dans la foulée du criticisme, on a cultivé une telle ignorance de ce qu'est la philosophie véritable que presque plus personne ne se croit en droit de réclamer une « connaissance effective »⁵¹. Kant pensait que la raison pure avait un penchant irrésistible à la

métaphysique mais qu'elle ne pouvait qu'*espérer* le satisfaire, et ceci seulement en tant que raison pure pratique postulant l'idéal du souverain bien, savoir l'accord de la moralité et le bonheur⁵². Hegel et Schelling pensent aussi que le besoin de la philosophie est consubstantiel à l'essence rationnelle de l'homme, au-delà des formes particulières d'une culture et d'une époque, au-delà des idiosyncrasies d'individus. Hegel écrit par exemple, dans le *Differenzschrift*, que « l'autre présupposé [du besoin de la philosophie] serait que la conscience fût sortie de la totalité. »⁵³ En d'autres termes, il appartient en propre à la conscience de l'homme de s'élever au-dessus de la « consécration climatique de la division (*Entzweiung*) »⁵⁴ qui fait d'une époque rien de plus qu'une époque. Si l'homme est par essence celui qui connaît l'absolu, c'est parce qu'il est lui-même liberté absolue. Son « fond » est liberté. Car bien que l'absolu « se pose comme une totalité objective »⁵⁵, la conscience, de son côté, est par principe dégagée de celle-ci, elle est « sortie » (*herausgetreten*) du plan positif où se manifeste l'absolu, de sorte qu'elle peut le connaître en son essence. Dans un fragment datant de 1803, Hegel écrivait en ce sens que « le besoin de la philosophie est fondé (*gegründet*) dans la singularité de l'être humain ; la pulsion (*Trieb*) de philosopher s'éveille en lui lorsqu'il se connaît comme un étant pour soi, isolé, une personne absolue. »⁵⁶ Contrairement à Kant, Hegel pense que son époque peut satisfaire le besoin de la philosophie d'une manière concluante parce qu'elle a saisi correctement l'essence absolue de « l'être humain » comme étant la liberté et la rationalité. Si, plus tard, Hegel allait écrire que la philosophie naît et se maintient par l'acte particulier d'une résolution, on peut donc penser que c'est parce que dans cette résolution, l'homme, selon Hegel, rejoint l'essence absolue qui est la sienne, comme être pensant.

Mais comment le montrer ? Comment convaincre la conscience singulière qui s'adonne à la critique que sa nature est de chercher sa propre stabilité dans l'idée d'absolu ? Comment, en effet : dans la mesure où chez Kant le règne des fins est par principe séparé de la vie terrestre des hommes, et dans la mesure où le point de départ du besoin de la philosophie est pour Hegel la conscience de la séparation, l'intuition qu'a l'homme de sa liberté absolue n'est pas la fin ultime de la philosophie, mais son point de départ. Comme l'écrit H. S. Harris, c'est l'expression « la plus nette du besoin conscient qu'il a

de la philosophie »⁵⁷. Face à la conscience commune, le paradoxe du philosophe est donc le suivant : il lui faut produire un point de départ. Il faut trouver cette intuition de l'absolu dans la conscience du temps, la nommer et convaincre cette conscience qu'elle en fasse le principe de toute pratique critique. C'est ici qu'interviennent les « besoins du temps », ou plus précisément *le* besoin du temps (*das Zeitbedürfnis*)⁵⁸. Que quelqu'un le saisisse correctement et le besoin de la philosophie, selon Hegel, est déjà en train de germer.

3.3. *L'histoire comme inquiétude*

Lorsque Hegel parle de besoin du temps, c'est au sens où l'on parlerait de l'« air du temps ». Mais de quel air le « temps » d'où parle Hegel est-il donc fait ? D'après lui, à quoi ressemble son actualité et à quoi aspire-t-elle ? Hegel est convaincu de vivre une époque de *transition globale*. Cette idée d'un moment d'attente historique entre une culture « morte » qui « a perdu toute validité » et une autre forme culturelle dont les contours ne sont pas encore tracés mais qui laisse néanmoins entrevoir une « vie nouvelle » est soudée au concept de « besoin de la philosophie », depuis *La positivité de la religion chrétienne* (1795) jusqu'à la dernière version de l'*Encyclopédie* berlinoise (1830). Dans presque tous les textes de Hegel, lorsque le « besoin de la philosophie » apparaît, « l'époque de transition » suit. On lit par exemple dans le texte d'introduction au *Kritisches Journal* que l'esprit du temps est à considérer « comme une fermentation qui permet à l'esprit de s'arracher à la corruption de la culture morte, de s'éveiller à une vie nouvelle, et de jaillir sous une forme rajeunie de dessous les cendres. »⁵⁹ Hegel, lorsqu'il parle de son époque et de la direction qu'elle prend, la dépeint toujours sous la figure d'une ruine ou de cendres. D'une part, il est fasciné par l'idée qu'un « esprit » puisse transiter, puisse mourir puis ressusciter ; et en même temps, il a la conviction de vivre une telle époque décisive, de vivre, comme il allait plus tard le dire de la bataille de Iéna, « un de ces événements qui n'arrivent qu'une fois tous les cent, tous les mille ans »⁶⁰. Hegel était loin d'être indifférent à cette transition globale. Il l'abordait même avec un certain pessimisme : « tous les phénomènes de notre temps indiquent qu'on ne

trouve plus satisfaction dans l'ancien mode de vie [...] or notre époque ne laisse pas entrevoir de vie meilleure »⁶¹, lit-on dans la *Constitution de l'Allemagne* (1799-1801). C'était bien avant la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (février 1807) où Hegel assurait qu'« il n'est pas difficile de voir [...] que notre temps (*Zeit*) est un temps de naissance et de transition (*Übergang*) à une nouvelle période. [...] La frivolité, ainsi que l'ennui, qui s'installent dans ce qui existe, le pressentiment vague et indéterminé de quelque chose d'inconnu, sont les signes annonciateurs de ce que quelque chose d'autre est en marche. »⁶² Puis, lorsqu'en octobre 1818 il prit ses fonctions au cœur de la vie scientifique d'une Prusse débarrassée du Saint-Empire, libérée de Napoléon, engagée dans un ambitieux programme de réformes, valorisant le développement de son université (avec W. Humboldt) sur le point de se doter d'une constitution libérale, Hegel croyait que « la conformation générale (*das Gebilde*) du monde nouveau »⁶³ avait finalement vu le jour et annonçait sur un ton prospère :

Notre tâche, notre affaire est d'apporter nos soins au développement philosophique du fondement substantiel qui s'est maintenant rajeuni et fortifié. Son rajeunissement, dont les effets et l'extériorisation se sont d'abord montrés dans l'effectivité politique, se manifeste aussi dans le sérieux éthique et religieux plus grand et en général dans l'exigence d'application et de solidité qui a touché tous les rapports de la vie.⁶⁴

Ce fût peut-être la seule période où Hegel, célèbre « optimiste », le fût vraiment. Six mois plus tard, l'histoire revenait hanter la dialectique. L'assassinat politique d'un écrivain conservateur (Kotzebue) vint jeter l'ombre de la répression sur la nouvelle Confédération Germanique issue du traité de Vienne. Une politique pan-germanique ouvertement réactionnaire emboîta alors le pas aux ambitions réformatrices de la Prusse⁶⁵. En visant principalement les milieux libéraux, le monde académique, la presse et les corporations étudiantes, elle ne pouvait que directement démoraliser Hegel. Il semblait que l'époque se remettait déjà en mode transitoire ! Las, Hegel écrit à Creuzer, un ami héliéniste : « Je vais avoir 50 ans, j'en ai passé trente dans des temps troublés (*in diesen ewig unruhvollen Zeiten*) où alternaient la crainte et l'espoir, et j'espérais que c'en était fini de la crainte et de l'espoir. Et maintenant, je suis obligé de voir que cela continue, et même, dans les heures sombres, on pense que cela devient toujours pire. »⁶⁶

Le rapport de Hegel à son époque est celui d'une attente inquiète. Nulle surprise si, à

l'orée d'un siècle qui découvrira l'histoire comme aucun autre avant lui, les jeunes Hegel et Schelling lancent en 1801 que « l'esprit qui caractérise notre temps » est « l'esprit de l'inquiétude (*Unruhe*) et de l'essence instable qui se manifeste en toute chose »⁶⁷. Les deux philosophes expriment, dans cette introduction à leur *Journal Critique*, ce sentiment qui chez Weber, un siècle plus tard, devint thématique⁶⁸ : en se dépouillant de ses certitudes anciennes, l'époque s'était aussi retrouvée déroutée ou, comme ils le disent, « perdue dans la non-identité ». Mais ils n'étaient pas pour autant prêts à admettre le « désenchantement du monde ». Ils croyaient encore que la philosophie pouvait l'endiguer. Cet activisme philosophique s'alimentait d'une part à même la conviction de vivre une époque décisive, une époque qui se démarque de toutes les autres et, d'autre part, à même la croyance qu'une « renaissance de l'esprit » était imminente. L'esprit est, écrit à plusieurs endroits Hegel, en période de « fermentation » (*Gährung*). Quelque chose d'entièrement neuf doit en sortir. Il y a un élément augural dans cette croyance, un élément qui se rattache à ce que Alain Badiou nomme « la passion du XIX^e siècle »⁶⁹. Certes, reconnaissent Hegel et Schelling, tous les domaines de la vie subissent des bouleversements. Les normes sociales, politiques, scientifiques sont en constante redéfinition. La petitesse de certains de leurs contemporains va jusqu'à croire qu'un système philosophique n'a d'autre sens que d'être déclassé par le suivant. C'est la thèse, attribuée à Reinhold et que Hegel pourfend, d'une perfectibilité historique de la philosophie. « En tout temps, les systèmes philosophiques antérieurs ne solliciteraient notre attention qu'en tant qu'exercices préparatoires de grosses têtes. »⁷⁰ Certes, reconnaît encore Hegel, la déroute de la pensée face à l'histoire est telle que les productions artistiques et philosophiques sont aussitôt que possible collectionnées, classifiées, nommées avec la curiosité indifférente d'un muséologue (c'est le lexique que mobilise Hegel dans l'écrit sur *La différence*), au lieu qu'on y reconnaisse « la parenté d'une force de l'esprit »⁷¹. Et « ce point de vue indifférent à l'égard de la vérité »⁷² s'accorde à vrai dire avec les « tendances non-philosophiques de l'époque »⁷³.

Mais malgré tout cela, une époque aux « tendances non-philosophiques » ne saurait durer éternellement. Elle s'accompagne nécessairement d'un « sentiment de vide (*Gehaltlosigkeit*) intérieur et [d'une] crainte secrète qui tourmente ([*plagt*]) ce qui est

borné ([*beschränkt*]) »⁷⁴. Hegel vient de nommer le *Zeitbedürfnis* à partir duquel il croit pouvoir montrer à la conscience particulière *son* besoin de la philosophie. Il s'agit d'une hantise, d'une souffrance du sujet fini qui indique que ce que l'époque a de plus vrai, c'est justement son inquiétude, sa déroute historique, le vide qu'elle ressent (d'où l'image des ruines et de la cendre). La vérité de l'instabilité de l'époque est qu'elle a besoin de se dépasser, de devenir autre qu'elle-même : bref, l'époque a besoin d'une « renaissance de l'esprit ». C'est donc dans cette inquiétude, dans l'obscur tourment dont Hegel présume que chacun de ses contemporains peut le ressentir, que s'exprime ce dont l'époque a le plus besoin ; c'est aussi dans ce tourment qu'est contenue, en dernière instance, la philosophie dont elle a besoin.

Seulement, pour Hegel, ses contemporains résistent à voir les choses sous cet angle. Hegel comprend les choses ainsi : plutôt que de travailler à partir de cette inquiétude, la plupart s'en défilent autant que possible. La critique, si elle prend au sérieux l'inquiétude du temps qui est celle de tous les hommes ainsi que le besoin d'absolu qui en est le véritable contenu, ne peut face à cette situation être rien d'autre que le rappel assidu d'elle-même, le rappel de la souffrance. Ceci, croit Hegel, équivaut à mettre en évidence le fait qu'une époque ne se suffit pas à elle-même, qu'elle n'est que quelque chose de négatif, un manque, un besoin d'absolu. En débusquant le *Zeitbedürfnis* dans la souffrance historique des hommes, perdus dans la non-identité de l'histoire, Hegel croit découvrir que cette souffrance, en fait, appelle immédiatement l'idée de la philosophie. Le besoin de la philosophie est là : cette souffrance est un désir d'éternité, de stabilité, de totalité, d'harmonie. Dans cette veine qui fait coïncider le principe de la pratique philosophique avec les besoins de la conscience commune, Hegel en vient à préfigurer l'alliance marxienne entre les philosophes et les prolétaires : « le besoin des uns de prendre conscience de ce qui les tient captifs et de l'inconnu qu'ils désirent (Hegel parle ici de la « vie meilleure ») coïncide avec le besoin, pour les autres, de faire passer dans la vie l'idée qui leur est chère. »⁷⁵

Paradoxalement, il faudrait donc parvenir à lire dans la polémique de l'écrit sur *La différence* contre une conception de l'histoire de la philosophie où chaque philosophie

particulière serait déclassée par la suivante, tout aussi particulière, une volonté de préserver la capacité de la philosophie à se particulariser, c'est-à-dire à s'inscrire dans la vie concrète en se faisant pratique historique réfléchie. Au modèle de l'histoire où se succèdent aveuglément particularité après particularité, Hegel oppose celui où une idée unique se particularise sous différentes formes. C'est ce modèle qui réconcilie la tension qui structure le besoin de la philosophie en justifiant l'essence éternelle de la philosophie au regard d'un présent qui fuit. Or parler en ces termes implique qu'on puisse penser une telle idée qui se particularise, c'est-à-dire une idée qui n'est pas déjà particulière. Pour que quelque chose se « particularise » ou se « réalise », il faut qu'il puisse ne pas déjà être particulier, ou réalisé. Ainsi, dans sa tentative pour faire coïncider le besoin du temps avec le besoin de la philosophie, Hegel est mené à un seuil : c'est le seuil entre la philosophie et son actualité, entre la pratique de la critique et l'idée l'absolu. La tension qui structure le besoin de la philosophie s'accuse au moment même où elle croit se résoudre.

3.4. *L'histoire comme matériau*

Reprenons les premières pages de l'écrit sur *La différence*. Elles opposent le sérieux de la science (*Wissenschaft*) à l'indifférence de la connaissance (*Kenntniss*). La philosophie de Spinoza, tout comme le théâtre de Sophocle ou de Shakespeare, lit-on en substance, ne sauraient être « connus » extérieurement, comme une pièce muséale, dans un « instinct de connaissance totale » (*Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse*)⁷⁶. Certes, aucune philosophie n'échappe à la possibilité d'être reçue ainsi. Mais philosopher, faire « parler » Spinoza, jouer Shakespeare ou créer carrément un nouveau système philosophique ou un nouveau théâtre, c'est opposer à cette « curiosité » indifférente « la part de vie que [la science] requiert »⁷⁷.

En quoi consiste cette « vie de la science » ? C'est ici que la tension inhérente au besoin de la philosophie se dénoue subitement. Nous lisons : « l'essence de la philosophie ne repose sur rien (*ist bodenlos*) pour les particularités : pour l'atteindre, si le corps exprime

la somme des particularités, il est nécessaire de s'y jeter *à corps perdu*. »⁷⁸ Ce que Hegel veut dire est bien entendu que le geste fondamental de la philosophie est de dépasser la contingence. Mais en même temps, il reconnaît que ce dépassement n'est pas un passage graduel, continu, articulé. La pratique de la philosophie implique un renoncement, un sacrifice – un sacrifice de la particularité. On s'y jette « à corps perdu ». Il y a une rupture, un saut qui semble laisser à elle-même l'exigence critique d'une transition articulée. La raison en est que, pour saisir le vrai (c'est-à-dire, pour Hegel, l'universel particularisé), il est incontournable de penser un moment de pure universalité depuis la situation d'une conscience particulière pourtant nécessairement contingente. Ou, pour le rapporter au problème de la connaissance de l'histoire : saisir l'histoire veut dire en penser le développement à partir d'un point de fuite anhistorique. Le transit qu'est la critique a sa vérité dans une immuabilité qu'est l'absolu.

Si l'absolu, comme la raison qui le manifeste, est éternellement un et le même (ce qui est le cas), chaque fois qu'une raison cherche à s'atteindre et se reconnaît elle-même, elle produit une vraie philosophie et résout un problème (*Aufgabe*) en tout temps aussi immuable que sa solution. [...] Du point de vue de la nature (*Wesen*) interne de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs.⁷⁹

« C'est le cas » que l'absolu et la raison sont « éternellement uns et les mêmes », ce pourquoi la tâche (*Aufgabe*) de la philosophie est « aussi immuable que sa solution » ; il y a donc une « essence interne de la philosophie » qui est soustraite au temps. Quel peut encore être, alors, le sens de ce temps, comment s'articule l'actualité changeante de la pratique philosophique à une telle éternité immuable ? La réponse du *Differenzschrift* est que « la particularité véritable d'une philosophie tient à l'individualité intéressante en laquelle, avec le matériau (*Bauzeug*) d'une époque déterminée, la raison s'est constitué une forme. »⁸⁰ Ainsi conçoit-on maintenant l'histoire non plus comme inquiétude mais comme un matériau pour la raison. On conçoit donc une raison en quelque sorte « extérieure » à ce matériau. Hegel insiste en effet : l'absolu produit des « manifestations » en lesquelles « il ne réside pas » (*ist nicht*)⁸¹.

La distinction opposant une *immuable* essence de la philosophie à sa particularité historique conduit Hegel à avancer deux thèses, l'une épistémologique, l'autre ontologique. La première est qu'on ne peut s'orienter rationnellement dans l'histoire si

on ne rapporte pas son époque particulière à l'éternité universelle d'une « vie » qui traverse toutes les époques, la vie de l'« absolu ». Pour lever l'inquiétude, pour s'orienter dans l'histoire, il faut connaître rationnellement l'histoire, et ceci veut dire postuler son intégration dans cet absolu, puis la démontrer. L'être qui vit dans l'histoire et dans lequel l'histoire se vit, l'homme, a besoin de comprendre le contingent comme moment d'un tout identique à lui-même. Car seule une telle connaissance permet d'évaluer correctement le particulier dans l'histoire (une période, un événement, un objet spirituel, etc.). Non seulement celui qui ne rapporte pas l'histoire particulière à l'histoire universelle se condamne à ne voir de l'histoire passée et présente qu'un chapelet de différences juxtaposées. Il s'empêche aussi de résoudre son inquiétude, de donner un sens à sa propre vie, de comprendre sa « tâche » dans une époque qui porte des enjeux, requiert des combats, propulse certaines idées, exprime des besoins déterminés. Il ne sait pas quoi faire car il ne sait pas « où en est l'histoire ». Pour Hegel, le « tout » où s'inscrit le sens d'une période historique n'est pas simplement une période historique plus longue, un contexte plus vaste : c'est une « actualité éternelle », un ensemble de rapports logiques absolus. C'est ce qu'a en tête Hegel lorsqu'il exprime l'idée que la véritable justification de la philosophie n'apparaît qu'une fois complétée sa tâche d'explicitation, ou de produire l'absolu pour la pensée. Comprendre ma particularité individuelle dans mon époque particulière requiert alors une connaissance préalable du rapport logique absolu (inconditionnel, nécessaire et infini - transcendantal) entre les catégories de contingence et de nécessité, de particularité et d'universalité, d'accident et de substance, etc. En ce sens, l'inquiétude historique, le besoin de l'époque, a sa réponse adéquate dans la tâche éternelle que se reconnaît la véritable philosophie, c'est-à-dire celle qui ne reste fidèle qu'à son besoin essentiel face à la non-identité des contenus de l'expérience. Cette thèse épistémologique justifie l'idée d'une raison éternelle aux yeux de la posture réflexive et critique de la conscience commune. C'est la thèse qui répond à la conscience particulière du philosophe demandant que la philosophie soit située dans un réseau de pratiques, dans une actualité.

La deuxième thèse, la thèse ontologique, prétend que non seulement un tel absolu est à postuler pour les fins d'une connaissance rationnelle, mais qu'il est. Il y a un tel esprit

éternel rationnel et cet esprit a besoin de produire sa propre contingence, l'histoire. « L'absolu se pose comme totalité objective »⁸², il en est l'« origine » (*Ursprung*)⁸³, écrit Hegel dans l'écrit sur *La différence*. Le mouvement de l'histoire n'est rien d'autre que les actes d'un tel esprit. Mais si son produire est nécessaire et éternel, son produit, lui, est contingent – historique, justement. Il se donne « une individualité intéressante » en chaque époque déterminée ; la raison, ou la philosophie, ne fait à chaque fois que redécouvrir sa nécessité, son produire, à partir de la contingence, son produit. L'être de l'histoire naît ainsi d'une nécessaire division de soi (« *Entzweiung* ») de l'esprit qui est en dernière analyse ce dont les hommes souffrent, obscurément imprégnés du caractère insatisfaisant de cet être divisé. Cette *Entzweiung* n'est pas moins essentielle et éternelle que l'identité de l'esprit à lui-même. En fait, ce qui se dédouble dans l'*Ent-zwei-ung*, c'est l'identité même de l'esprit. L'*Entzweiung* n'est pas le processus qui chez Hegel « sauve » l'esprit d'un fatal retrait absolu du monde mais est au contraire ce qui confirme, en l'instituant, l'idée qu'il y a un seuil à même la réalité entre une éternité immuable, un esprit en soi, et la contingence de l'histoire ou le « monde », qui ne serait rien d'autre que cet esprit pour soi. La souffrance historique bien comprise, selon Hegel, demande, exige, nécessite un « retour » rationnel à l'unité de l'esprit. « Abolir (*aufheben*) ces oppositions consolidées, voilà le seul intérêt de la raison. »⁸⁴ Comprendre rationnellement son époque, ce n'est pas réussir à y situer rationnellement une pratique qui accepte sa fragilité et sa contingence, c'est la comprendre comme produit d'un produire, contingence d'une nécessité, relativité d'un absolu dont elle provient. « Dans l'activité (*Tätigkeit*) sans fin du devenir et du produire, la raison réunit ce qui était séparé ; elle réduit la division (*Entzweiung*) absolue à une division relative, qui dépend de l'identité originelle. »⁸⁵ Cette thèse ontologique fait le mouvement inverse de la thèse épistémologique : elle vise à comprendre ce qu'est l'histoire à partir de l'absolu anhistorique. La thèse épistémologique s'appuie sur la thèse ontologique et celle-ci sur la première, et c'est là « le cercle retournant en lui-même »⁸⁶ que parcourt la philosophie et qui se parcourt en elle. Ce parcours satisfait, selon Hegel, le besoin de la philosophie, qu'on prenne l'expression au sens d'un génitif subjectif ou d'un génitif objectif, qu'on satisfasse l'essence éternelle de la raison philosophique dont l'élément est l'identité absolue ou le philosophe particulier, l'individu historique dont la pratique a

pour élément la non-identité et pour seule arme la critique.

Or ce dernier est-il vraiment satisfait ? Rappelons-nous ce dont il a besoin : se situer dans une compréhension critique du présent, donner un sens à l'élément historique de son existence particulière. Dans les réflexions générales sur l'époque qui ouvrent l'écrit sur *La différence*, Hegel n'accepte finalement pas les termes dans lesquels le besoin particulier est formulé. Il les retourne sans trop de ménagement, puisqu'il répond en substance que pour donner un sens à l'élément historique de l'existence particulière (l'inquiétude), il faut se comprendre du point de vue de l'éternité, c'est-à-dire renoncer à donner un sens depuis l'élément historique de l'existence particulière ; il répond que pour se situer dans une compréhension critique du présent, il faut penser depuis une position qui n'y est précisément pas située, qu'il appelle l'« absolu » et qui est construite sur « le dépassement (*Aufhebung*) total du temps, sa dissolution dans l'infini »⁸⁷. Tout se passe comme si c'était finalement l'éternité qui est inquiète, quand l'histoire deviendrait soudainement ici matériau sans vie qui lui soit propre, simple théâtre de la vie de l'absolu, réceptacle de cette éternité qui s'en retire aussitôt.

Cette solution au problème du sens d'une pratique discursive comme celle de la philosophie va d'ailleurs bien plus loin qu'une thèse plus récente comme celle de la mort de l'auteur. Il ne s'agit pas de dire que l'auteur n'est pas le maître du sens objectif de sa pratique ni le dépositaire de son sens caché, mais bien qu'aucun particulier, depuis son point de vue particulier, ne peut donner de sens valable à une pratique. Ou : le particulier doit renoncer à sa particularité s'il veut assumer sa particularité rationnellement. Or sa particularité, c'est, comme le dit Hegel, son corps ; c'est sa vie, son histoire. Demander à la conscience commune de se jeter dans la philosophie « à corps perdu » est une forme d'invitation pour le moins abrupte. Alors que l'éternité cherche à se produire, l'histoire cherche à disparaître, alors que la philosophie naît, le philosophe doit mourir. Hegel en appelle à un sacrifice.

Ce qui est surtout problématique dans la solution de Hegel à l'ambiguïté du besoin de la philosophie est qu'on ne saurait admettre, en aucun moment de l'analyse ni de

l'argumentation, un absolu qui ne soit particulier, qui ne soit critiqué. Cela irait frontalement à l'encontre de toute la polémique de Hegel contre la chose en soi kantienne. « Une spéculation authentique [...] part forcément de l'identité absolue ; c'est l'absolu qui produit la division de celle-ci en deux termes, le subjectif et l'objectif. *Il s'agit d'un principe de base tout à fait transcendantal* »⁸⁸. Lorsqu'il écrit de telles choses, lorsqu'il traite l'histoire en simple matériau d'une raison éternellement identique à elle-même et dit que l'être de l'histoire dépend de l'acte d'une identité originelle et mais que l'inverse n'est pas vrai, Hegel ne peut que vouloir dire que l'essence « immuable » de la philosophie est indifférente au déroulement réel de l'histoire. Or, c'est exactement la thèse inverse qu'il doit soutenir s'il veut *articuler* la philosophie à son actualité.

Il faudrait donc parvenir à penser une pratique philosophique critique sans un tel impensé que celui qu'introduit Hegel lorsqu'il parle de l'absolu et de l'éternité. Hegel *affirme* que le besoin de la philosophie émerge de l'époque et d'elle seule ; soit, mais nous n'arrivons pas à comprendre en quoi c'est aux besoins *de l'époque* que la philosophie répond. C'est plutôt l'histoire qui semble répondre au besoin *de la philosophie* en fournissant des philosophes, en se faisant le matériau nécessaire à ce qu'elle s'individualise. Et tout se passe comme si l'histoire ne devenait matériau qu'en remettant toute son inquiétude dans les mains de la philosophie. L'histoire est d'abord inquiétude pour une philosophie qui cherche à parler aux contemporains et produire le besoin de l'absolu ; mais elle devient matériau d'une éternité (devenue, elle, inquiète) pour une philosophie cherchant à produire l'absolu. Le saut d'un scénario à l'autre semble avoir le sens d'un sacrifice de la particularité et du corps, siège de tous les sacrifices. Le besoin de philosophie qu'a l'histoire viendrait du fait que le sentiment de vide, de déroute et de souffrance hante ce qui est « borné » (c'est-à-dire l'histoire elle-même) et qu'en se libérant de la particularité historique (c'est-à-dire encore une fois de l'histoire elle-même), on se libérerait de la souffrance. Intimement, secrètement, l'histoire désirerait l'absolu.

« L'absolu l'accompagne comme un sentiment »⁸⁹, dit Hegel à propos de la conscience

commune. La convaincre de cela, de s'en rapporter à la philosophie et d'abandonner ses propres besoins, ses propres prétentions normatives, telle serait la tâche préliminaire à la science. Mais il faut essayer de formuler le rapport entre philosophie et histoire différemment, sous peine d'hypostasier le besoin qu'a la philosophie sur celui qu'elle devrait combler. On doit comprendre la pratique historique qu'est la philosophie au plus près de ses déterminations concrètes, de son efficace, de son poids dans un champ de luttes et d'influences, des possibilités concrètes qu'elle ouvre ou qu'elle referme. Hegel doit expliquer comment l'inquiétude de l'histoire n'est pas oubliée dans la pratique philosophique qui s'oriente sur son besoin autonome. Il doit expliquer comment cette autonomie de la philosophie s'enracine dans une hétéronomie face à l'histoire, principe et lieu de son intervention libératrice.

NOTES

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique / Werke in 20 Bänden*, VIII : §17. Les ayant parfois modifiées, nous assumons toutes les traductions des textes que nous utilisons.

² *Ibid.*, §17.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 42 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 82 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 71

⁵ Harris, H.S., *Le développement de Hegel (deuxième tome) : Pensées nocturnes*, Lausanne, éd. L'âge d'homme, 1988, p. 213 sq.

⁶ Ce sont les mots qui introduisent le tout premier cours que donna Hegel à l'Université de Iéna en 1801. Hegel, GWF, « Diese Vorlesungen » in *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968 et sq., V : p. 261. Hegel écrit dans le même fragment : « Es kann daher auch nur in eingeschränkterem Sinne meine Meinung seyn, das Bedürfnis der Philosophie klar zu machen, es vollständig verdeutlichen, hiesse das ganze der Philosophie produciren. » (p. 260).

⁷ Dans son article « Hegel sobre las necesidades humanas », *Revista de filosofía* (Universidad de Chile), vol. 57, 2001.

⁸ Certes Hegel martèle que la philosophie ne commence que par elle-même, et on pourrait en conclure que sa philosophie ne reconnaît la légitimité d'aucun domaine présystématique. La méfiance qu'il affichait lui-même envers les manières d'introduction et de préface, qu'il voyait « mêlées à de l'arbitraire et de la contingence » et « s'adressant plus à la curiosité qu'à la connaissance », sembleraient conforter cette position (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 58 et p. 27 / *Werke in 20 Bänden*, III : 48 et 11). Mais ne pas questionner le sens de cette idée hégélienne serait acritique et dogmatique. Rappelons à cet effet la remarque de l'avant-propos à l'écrit sur *La différence* : « les formes qui servent de présupposés, les principes, etc. envahissent et dissimulent toujours les abords de la philosophie. L'on doit donc, dans une certaine mesure, s'y engager jusqu'à ce qu'il ne soit absolument plus question que de la philosophie même. » Ajoutons à cela qu'entre autres façons, Hegel concevait la philosophie comme l'expression du temps qui l'a vue naître, admettant donc un environnement dans lequel la totalité que produit la philosophie est de prime abord située, particularisée, déterminée.

⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 42 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 29.

- ¹⁰ En ce qui concerne les leçons : l'introduction aux *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke in 20 Bänden*, XVI : p. 26 et sq. ; l'introduction aux *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in 20 Bänden*, XII : p. 22 ; l'introduction aux *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke in 20 Bänden*, VII : p. 53 (remarque au §6) ; les exposés introductifs aux leçons de Iéna (en particulier les fragments *Diese Vorlesungen* et *Ist auf das Allgemeine* in *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968sq., tome V) ; l'allocution que Hegel fit à son entrée à l'Université de Berlin en 1818 (*Werke in 20 Bänden*, X : p. 399 et sq.). En ce qui concerne les articles et les livres : la préface à la troisième édition de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1827 /30) (*Werke in 20 Bänden*, VIII : p. 37 et sq.) ainsi que l'introduction et le concept préliminaire à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1827 /30) (notamment aux § 9-11, 17, 78) ; la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (*Werke in 20 Bänden*, III : p. 26) ; plusieurs articles critiques rédigés à Iéna pour le *Kritisches Journal* édité en collaboration avec Schelling ; plusieurs passages des écrits politico-théologiques de Berne et de Francfort. Nous discuterons de plusieurs de ces passages dans les chapitres qui suivent.
- ¹¹ Schlomo Sand et Levana Frenk, « Israël entre Intifada et pauvreté » in *Manière de Voir 88 : Cinémas engagés*, août-septembre 2006, p. 51.
- ¹² Pour le détail du plan des chapitres 3, 4 et 5, voir la fin de la section 1 du chapitre 3.
- ¹³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §1.
- ¹⁴ *Ibid.*, §9.
- ¹⁵ *Ibid.*, §1.
- ¹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 39 / *Werke in 20 Bänden*, III : 24.
- ¹⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §2.
- ¹⁸ *Ibid.*, §11.
- ¹⁹ *Ibid.*, §11.
- ²⁰ Hegel, G.W.F., « Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin, 22. Okt. 1818 », *Werke in 20 Bänden* X : 416. Une traduction partielle de ce texte (sans l'extrait cité) a été faite par Bernard Bourgeois : Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Tome 1 : la science de la logique*, p. 145-149.
- ²¹ À l'inverse, la « conscience malheureuse » est la conscience qui connaît ce besoin mais ne sait pas ou ne veut pas le satisfaire.
- ²² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §17 et §78.
- ²³ *Ibid.*, §17. Comme nous le verrons, ce geste abstrait qu'on retrouve toujours chez Hegel dans les écrits préliminaires à la science est directement engagé par un postulat sur la nature de la liberté. Ceci est apparent au paragraphe 17 de l'introduction à l'*Encyclopédie* où, en réponse au problème d'amener une conscience particulière à se reconnaître pour objet le penser, Hegel répond qu'il en va tout simplement de la nature de la liberté : « Seulement, c'est cela l'acte libre du penser, se situer du point de vue où il est pour lui-même et, de la sorte, où il produit à son propre usage et se donne lui-même son objet. »
- ²⁴ L'expression est de Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Frank Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.
- ²⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §4.
- ²⁶ *Ibid.*, §17.
- ²⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 43 / *Werke in 20 Bänden*, III : 29.
- ²⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §78.
- ²⁹ *Ibid.*, §78.
- ³⁰ *Ibid.*, §19-25. Il est impossible de ne pas faire remarquer ici que ce problème stratégique (pousser une conscience séparée à sortir de sa séparation et à reconnaître l'universalité du domaine de la rationalité) a divers avatars jusque dans la philosophie la plus récente. On peut dire par exemple que, toute différence préservée, l'œuvre philosophique d'Emmanuel Levinas y est presque entièrement

consacrée. Elle doit paradoxalement assumer, comme l'oeuvre de Hegel, une part polémique, stratégique, pour assouvir sa prétention à éliminer la violence inhérente à toute « stratégie ».

³¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, p. 142. / *Werke in 20 Bänden*, VIII : 37-8.

³² Voir notamment Hegel, « Selbstanzeige », *Werke in 20 Bänden* III : 593 où Hegel décrit la « préparation à la science » qu'accomplit la *Phénoménologie* comme « une science nouvelle, intéressante, la première science philosophique. » Voir également la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 90. / *Werke in 20 Bänden*, III : 80.

³³ Les chapitres 3, 4 et 5 sont consacrés à analyser la façon dont la *Phénoménologie de l'esprit* s'acquitte de cette tâche.

³⁴ La logique, d'après Hegel, ne « présuppose » le « concept de la science pure » « que dans la mesure où la *Phénoménologie de l'esprit* n'est rien d'autre que la déduction de ce concept. » (Hegel, *Science de la logique. Premier tome-Premier livre : l'être*, p. 18-19 / *Werke in 20 Bänden*, V : 43.) La *Science de la logique* est alors conçue par Hegel comme le mouvement de différenciation en elle-même de l'identité de la méthode et du contenu : « Je reconnais que la méthode que j'ai suivie dans le système de la logique – ou plutôt que le système suit en lui-même – est susceptible de beaucoup de perfectionnements ; mais je sais en même temps qu'elle est la seule méthode véritable. Et cela ressort facilement de ce qu'elle n'est rien de différent par rapport à son objet et à son contenu ; car c'est le contenu en lui-même, la dialectique qui lui est inhérente, qui le meut. Il est clair qu'aucune présentation ne peut avoir valeur scientifique qui n'emprunte le cheminement de cette méthode et qui ne soit conforme à son rythme simple, car c'est le cheminement de la chose même. » (*Ibid.*, p. 26 / *Werke in 20 Bänden*, V : 50).

³⁵ Après avoir été tuteur privé dans des familles aisées de Berne (1793-6) puis de Francfort (1797-9), Hegel déménage à Iéna et y commence à la fois sa carrière de professeur de philosophie et de journaliste critique. Il enseignera à l'Université de Iéna (1801-1806), au Gymnasium de Nürnberg (1808-1815), à l'Université de Heidelberg (1816-17) puis, finalement à l'Université de Berlin (1818-1831). De son vivant, il publie quatre grands ouvrages qui développent un aspect ou un autre de la « science » philosophique : la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la *Science de la logique* (en trois tomes : 1812, 1813, 1816), l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817 ; remaniée pour réédition en 1827 puis 1830), les *Principes de la philosophie du droit* (1821). On peut ajouter à cette liste une autre publication qui n'a pas de place assignée dans le système de la science : *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, parue en 1801. Parallèlement aux quatre grandes publications « académiques », Hegel développe une intense activité journalistique (un journalisme philosophique) qu'il n'abandonnera jamais. En 1802-1803, il est co-éditeur et co-rédacteur (avec F. W. J. Schelling) du *Kritisches Journal der Philosophie*, à Iéna, tout en publiant des recensions dans la *Erlanger Litteratur-Zeitung* (1801-1802). Lorsqu'il quitte Iéna, en 1807, c'est pour le poste d'éditeur et rédacteur de la *Bamberger Zeitung*. À Heidelberg ensuite, il co-édite et collabore aux *Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur*. À Berlin, il est co-fondateur et co-rédacteur, à partir de 1826, des *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* (une publication fondée et supportée par un cercle de proches collaborateurs de Hegel). Il publie également dans le *Allgemeine Preußische Staatszeitung* et le *Berliner Schnellpost*. Il faut ajouter à ce *curriculum vitae* que Hegel s'est aussi nourri, tout au long de sa vie, d'un journalisme à caractère plus « événementiel » que son journalisme « critico-philosophique ». Il était un lecteur assidu des *Zeitschriften*, *Zeitungen* et autres journaux qui circulaient à son époque. À cet intérêt jamais démenti pour le journalisme d'actualité se rapporte la célèbre note écrite dans son journal de Iéna : « La lecture du journal, le matin au lever, est une sorte de prière du matin réaliste. On oriente son attitude envers le monde soit vers Dieu, soit vers ce que le monde est. L'un donne autant de sécurité que l'autre : pour autant qu'on sache où on en est. » (Hegel, *Notes et fragments*, p. 53 / *Werke in 20 Bänden* II : 547) L'idée d'« actualité » du geste philosophique qu'exprime Hegel dans cette note et qui donne lieu à ce que nous appelons son « journalisme », c'est-à-dire son besoin de situer sa pratique philosophique dans « le monde présent », comporte donc une certaine polysémie (de « philosophico-critique » à « historico-événementielle ») qui a des ramifications jusque dans la vie concrète de Hegel.

³⁶ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 103 / *Werke in 20 Bänden*, II : 12.

- ³⁷ Susan Buck-Morss, *Hegel et Haiti*, trad. Noémie Ségol, Paris, Lignes, 2007, p. 47. S. Buck-Morss, dans cet ouvrage, s'appuie notamment sur cet intérêt de Hegel pour l'actualité pour démontrer que la dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'esprit* était inspirée de la révolution des esclaves noirs d'Haiti (env. 1791-1804) et de la conscience grandissante, en Europe, de la contradiction qu'il y avait entre l'usage par les tenants des Lumières de la rhétorique de l'esclavage pour « libérer » l'individu européen de toute forme de tutelle et le fait que cette Europe capitaliste naissante vivait et se développait, en réalité, précisément sur la base d'une institution esclavagiste à large échelle, bien qu'outre-mer.
- ³⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 431 (texte n° 219).
- ³⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 106 / *Werke in 20 Bänden*, VII : p. 26.
- ⁴⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 66 / *Werke in 20 Bänden*, XII : p. 105. Walter Jaeschke distingue le sens que donne Hegel au mot *Geschichte* de celui que lui donnent Fichte et Schelling en disant que ces derniers demeuraient attachés au sens traditionnel que lui donnait l'historiographie pragmatique, dans laquelle l'objet n'apparaît constitué que d'un point de vue subjectif, alors que Hegel lui attribuait le « sens objectif, à l'époque encore très peu en usage, d'un développement ayant lieu dans le temps » (Walter Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », trad. Mathieu Robitaille, in *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard (éd.), Paris, PUF, 2009, p. 111. Sur cela, lire aussi Iain Macdonald, « Qu'est-ce que l'histoire conceptuelle ? » in C. Nadeau (dir.), *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.
- ⁴¹ Ces deux plans ne sont pas étanches l'un à l'autre et nous ne voulons certes pas proposer un principe de classification des œuvres écrites de Hegel, de telle sorte qu'il y aurait Hegel le journaliste à côté de Hegel le philosophe. Nous voulons seulement souligner que le fait que les deux tâches distinctes qui s'imposent à la philosophie hégélienne (les deux tâches qui sont en tension dans le concept de « besoin de la philosophie ») façonnent jusqu'à la nature des activités professionnelles de Hegel et se reflètent jusque dans les institutions dans lesquelles il pratique son travail. L'enjeu de cette distinction n'en est pas un de pure opposition. Au contraire, il s'agit d'attirer l'attention, en les distinguant, sur le fait qu'on ne peut penser l'une des postures sans l'autre. En témoigne le fait que, même après l'achèvement du système de maturité, Hegel poursuit son engagement journalistique (par exemple, à la fin de sa vie, dans le *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* et dans son étude sur le *Reformbill* anglais).
- ⁴² Hegel, « Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin, 22. Okt. 1818 », *Werke in 20 Bänden*, X : p. 406.
- ⁴³ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986. / *Werke in 20 Bänden* II p. 8-139. Le texte est terminé à Iéna en juillet 1801 et publié immédiatement chez l'éditeur Siedler.
- ⁴⁴ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 83-99 / « Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis mit dem gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere », *Werke in 20 Bänden* : II, p. 171-188. Il s'agit de l'introduction au *Kritisches Journal der Philosophie*, que Hegel co-dirige avec Schelling à Jena jusqu'à 1803. Elle paraît dans le premier tome, premier numéro, au début de l'année 1802. Le texte est attribué par l'édition Suhrkamp « à Hegel en collaboration avec Schelling ». Ceci est conforme à la fois au brouillon de curriculum vitae que Hegel a rédigé en 1804, où il affirme que ce texte est de sa plume, et à une correspondance de 1838 de Schelling, où il revendique la paternité de plusieurs passages du texte. (Voir Harris H.S., *Le développement de Hegel (deuxième tome) : Pensées nocturnes*, Lausanne, éd. L'âge d'homme, 1988, p. 23). Peu importe ce que le texte doit à Schelling, Hegel en a certainement approuvé le contenu dans les moindres détails. En effet, c'est un texte qui introduit une publication dont la responsabilité est partagée par les deux directeurs. Le fait que l'article ne soit pas expressément signé (comme c'était la règle pour cette publication) nous autorise donc à penser que les deux philosophes étaient solidaires sur la totalité de son contenu. En fait, comme le croit Harris, « nul doute que l'argumentation principale fût si discutée entre eux deux qu'il est vain de se demander qui en est l'origine. » (Harris H.S., *op. cit.*, p. 23).
- ⁴⁵ Lettre de Hegel à Hufnagel du 30 décembre 1801. Hegel, *Correspondance*, I : p. 67. / Hegel, *Briefe von*

- und an Hegel, I* : p. 65. Hegel ajoute : « la cautérisation est devenue effectivement nécessaire ». (*Ibid.*)
- ⁴⁶ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 98. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 185.
- ⁴⁷ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 98. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 185.
- ⁴⁸ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 112 / *Werke in 20 Bänden*, II : 24. « On peut parler du besoin de la philosophie comme de son présumé si l'on veut, devant la philosophie qui ne commence que par elle-même, construire une sorte de cour d'entrée (*Vorhof*). », concède Hegel, et il formule lui-même deux présumés. Mais il insiste sur le caractère « maladroit » d'une telle démarche qui donne au besoin une forme « réflexive » et, voulant le justifier, « se met à approfondir et à fonder avant la philosophie et en-dehors d'elle. » (*Ibid.*) L'aversion de Hegel pour les préfaces exprime le même enjeu. Pourtant, en écrivant effectivement des préfaces et des « considérations préliminaires », il semblerait que Hegel veuille présenter des arguments « réflexifs » en les soustrayant à toute critique « réflexive ». Quand bien même on souscrirait à la thèse (ou plutôt au « point de départ ») d'une autonomie absolue de la pensée philosophique, on n'en serait pas moins dispensé de la nécessité de la justifier. Or cette thèse ne peut pas se passer d'une justification historique, non-transcendantale, si elle veut en même temps abolir l'écart entre l'être et l'idée, si elle veut, comme l'écrit Hegel, procéder à « l'abolition (*Aufhebung*) totale du temps, [à] sa dissolution dans l'infini (*Verunendlichkeit*) » (Hegel, *La différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, p. 128 / *Werke in 20 Bänden*, II : 44.)
- ⁴⁹ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 95. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 183.
- ⁵⁰ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ⁵¹ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 98. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 185.
- ⁵² Kant expose l'idéal du souverain bien dans le chapitre sur le « Canon de la raison pure » de *la Critique de la raison pure*.
- ⁵³ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 112 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 24.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 111 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ⁵⁶ Le fragment est catalogué sous le titre « Ist auf das Allgemeine... ». Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968sq., V : p. 365 / Hegel, *Le premier système : la philosophie de l'esprit 1803-4*, trad. Myriam Bienenstock, Paris, PUF, 1999, p. 27.
- ⁵⁷ Harris, H.S., *Le développement de Hegel*, *op. cit.*, p. 225.
- ⁵⁸ L'expression se trouve dans la remarque préliminaire au *Differenzschrift*. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 98 / *Werke in 20 Bänden*, II : 12.
- ⁵⁹ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 97 / *Werke in 20 Bänden*, II : 184.
- ⁶⁰ Lettre à Knebel du 30 août 1807 (Hegel, *Correspondance*, I : p. 172 / Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I : p. 187). Terry Pinkard commente ce passage : « Since his Tübingen days, Hegel had been convinced that he was living in a period in which a new beginning was being fashioned. As he took over the editorship of the newspaper [in Bamberg, 1807], this conviction that he was in the middle of a complete revolution in forms of life only grew in strength. » (Terry Pinkard, *Hegel : a biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 244).
- ⁶¹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 24-5 / « [Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift] », *Werke in 20 Bänden*, I : p. 458.
- ⁶² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 18.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 17 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 19.
- ⁶⁴ « Allocution de Hegel... » in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Tome I : la science de la logique*, p. 146-7 / Hegel, « Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an

der Universität Berlin, 22. Okt. 1818 », *Werke in 20 Bänden*, X : p. 401. Hegel ajoute : « Le sérieux le plus solide est en et pour lui-même le sérieux s'attachant à connaître la vérité. Ce besoin, par lequel la nature spirituelle se différencie de la nature simplement sentante et jouissante, est précisément pour cette raison ce qu'il y a de plus profond dans l'esprit, il est en soi un besoin universel. »

- ⁶⁵ Les grandes lignes de cette politique réactionnaire sont rappelées par J.-F. Kervégan dans « L'institution de la liberté », in Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 8-12.
- ⁶⁶ Hegel, *Correspondance*, II : p. 195 / Hegel, *Briefe von und an Hegel*, II : p. 219. (cité par J.-F. Kervégan, *op. cit.* p. 12-13).
- ⁶⁷ Hegel, GWF, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, p. 96. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 184.
- ⁶⁸ Max Weber, « Wissenschaft als Beruf », trad. française par Catherine Colliot-Thélène in Weber, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003, p. 83 et sq.
- ⁶⁹ Alain Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, coll. l'ordre philosophique, 2004.
- ⁷⁰ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 106 / *Werke in 20 Bänden*, II : 17.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 108 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 19.
- ⁷² *Ibid.*, p. 105 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 16.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 104 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 13.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 111 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 23-4.
- ⁷⁵ Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 457. Ce passage ne fait pas seulement écho à Marx, mais aussi à l'allégorie de la caverne et la philosophie de l'éducation de Platon. « Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus » exprime la même idée d'une manière beaucoup plus romantique en disant que les philosophes et « la masse » devraient être amenés à se serrer la main sur le terrain d'une « mythologie de la raison ». Alors surviendrait une libération apparemment gigantesque : « Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. [...] Keiner Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister ! – Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein. » (*Werke in 20 Bänden*, I : p. 236).
- ⁷⁶ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 105 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 15.
- ⁷⁷ *Ibid.*
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 107. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 19. « À corps perdu » en français dans le texte original.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 106. / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 17.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 108 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 19. « Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat [...] ».
- ⁸¹ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 132 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 48.
- ⁸² *Ibid.*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 109 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 20.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 21.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- ⁸⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §17.
- ⁸⁷ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 128 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 44. L'analyse que fait Herbert Marcuse du savoir absolu étudie le sens de cette abolition du temps. Marcuse, H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1932), trad. G. Raulet et H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1972.
- ⁸⁸ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 128 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 44. Je souligne.
- ⁸⁹ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 117 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 30.

Chapitre II.

Science de l'absolu et pratique historique : conceptions de la critique

1. LE BESOIN DE TOTALITÉ ET LA CRITIQUE

Comment concilier l'histoire comme inquiétude et l'histoire comme matériau ? Et, face à cette duplicité du concept d'histoire, il y a la duplicité du concept de la philosophie : comment maintenir cette double thèse que, comme science de l'absolu, la philosophie ne répond qu'à ses besoins intrinsèques et immuables ; et que, comme pratique historique, elle ne répond qu'aux besoins d'une histoire inquiète ? Comment la philosophie peut-elle à la fois se penser comme auto-exposition de l'absolu et comme pratique historique critique ? D'un côté, la philosophie ne présupposerait rien d'autre que le calme de la vie de la science, elle serait auto-fondée à même son essence propre, produirait l'absolu en le restaurant depuis sa division historico-mondaine ; d'un autre côté, la philosophie présupposerait une histoire inquiète, tenterait toujours une réponse à un *donné*, à des besoins particularisés et situés dans une époque. Elle serait alors éperonnée par la souffrance et la déroute historique des humains et elle aurait son horizon dans leur libération. Hegel doit articuler ces deux thèses opposées (puisqu'elles ne le sont qu'en apparence, selon lui) et donner effectivement une teneur à la remarque de l'écrit sur *La constitution de l'Allemagne*, selon laquelle « le besoin des uns de prendre conscience de ce qui les tient captifs et de l'inconnu qu'ils désirent coïncide avec le besoin, pour les

autres, de faire passer dans la vie l'idée qui leur est chère. »¹ Mais il ne peut articuler ces deux pôles en *assurant* simplement son lecteur qu'il y a quelque chose comme une identité éternelle du sujet et de l'objet et que c'est cette identité qui se produit dans toutes les transitions propres à l'histoire et à la critique. Il doit au contraire *démontrer* que la critique peut produire l'absolu sans le présupposer. Il doit donc penser la philosophie comme une pratique critique entièrement immanente à l'histoire.

Il en est d'ailleurs hautement conscient. Comprendre la philosophie comme une pratique historique critique était un problème central pour le jeune Hegel. Nous avons déjà vu qu'en arrivant à Iéna, au tournant du XIX^e siècle, il concevait son temps comme une transition. C'était une sorte de zone liminaire où les formes d'une certaine culture étaient périmées mais la culture qui allait lui succéder n'avait pas encore pris son envol. Face à cela, Hegel jugeait que l'attitude adéquate à adopter n'était ni celle de l'attente passive, ni celle du contentement a-critique. Comme plusieurs autres de sa génération, il répondait à « l'esprit de l'inquiétude » qui hantait son époque en s'efforçant d'accélérer l'avènement de l'« esprit nouveau ». Il partageait avec eux un idéal qui a influencé la culture européenne jusqu'à Marx et Nietzsche pour aboutir au XX^e siècle sous diverses formes : l'idéal d'une vie humaine libre qui se réaliserait selon toutes ses possibilités dans un peuple libre, qui ne vivrait ni d'opposition avec sa nature, ni avec son esprit, ni avec elle-même, une vie qui ne serait contrainte d'abandonner aucune partie d'elle-même mais serait « entière ou totale », comme l'écrit O. Pöggeler². Chez Hegel, cet idéal s'exprime comme un désir d'infini. Au début du XIX^e siècle, c'est l'« absolu » et l'« infini » qui orientent la critique.

Il faut ajouter deux remarques au sujet de l'arrimage de l'idéal d'un homme total à l'idée de l'infini. D'une part, cet idéal était déjà formulé par Kant. Rappelons-nous simplement sa définition du bonheur : « Le bonheur (*Glückseligkeit*) est la satisfaction de tous nos penchants (*Neigungen*): tant extensive, quant à leur variété, qu'intensive, quant au degré, et protensive, quant à la durée. »³ D'autre part, cet idéal s'enracinait dans un dégoût partagé par l'intelligentsia allemande pour une forme de sa culture jugée périmée. Adorno rappelle aussi qu'« en vérité, l'idéalisme des décennies qui vont de la *Doctrine*

de la Science [de 1794 de Fichte] à la mort de Hegel n'était pas quelque chose de strictement individuel mais un mouvement collectif ; selon la terminologie de Hegel, un éther de la pensée »⁴. Il ajoute :

Le terme d'infinité (*Unendlichkeit*), un des mots-clés qui chez tous [les représentants de l'idéalisme post-kantien], à la différence de Kant, leur venait facilement sous la plume, prend sa couleur avant tout face à ce qui constituait pour eux la détresse (*Not*) du fini, le caractère obstiné de l'intérêt propre et la connaissance figée dans sa particularité dans laquelle se réfléchit l'intérêt propre. Depuis, le discours de la totalité, dessaisi de son sens polémique, n'est plus qu'idéologie anti-intellectuelle. Dans la première période de l'idéalisme, lorsque dans l'Allemagne sous-développée la société bourgeoise ne formait pas encore un tout, la critique de la particularité prenait une autre dimension (*Dignität*). L'idéalisme représentait dans le domaine théorique l'idée que la somme des savoirs particuliers ne constitue aucun tout, et que le meilleur de la connaissance ainsi que le potentiel humain s'échappent entre les mailles de la division du travail.⁵

La modernité qui transformait alors l'Allemagne apportait une complexification de la société, une particularisation des différentes branches du savoir et des pratiques qui mettaient en cause la possibilité même de se définir par le biais d'une appartenance à l'ensemble de la destinée humaine, voire même, comme l'a vu Marx plus tard, par le fruit du travail de ses propres mains. Le texte « *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* », qui est si emblématique de l'esprit du temps qu'il n'a à ce jour pas pu être déterminé à qui d'entre Schelling, Hegel ou Hölderlin l'attribuer, dénonce cette petitesse et ce côté borné de la vie moderne.

La philosophie de l'esprit est une philosophie esthétique. Sans sens esthétique, on ne trouve de richesse spirituelle nulle part, on ne peut même pas raisonner spirituellement (*geistreich*) sur l'histoire. C'est ici que se manifeste ce qui, en fait, manque aux hommes qui ne comprennent aucune idée – et qui tout tristement avouent que, pour eux, tout s'obscurcit dès qu'il ne s'agit plus de tables et de registres.⁶

Tout l'humanisme du XVIII^e siècle qui permettait aux hommes cultivés de fréquenter « les philosophes », et à ceux-ci d'échanger sur tout ce qui concernait « l'avancement de l'humanité », comme on pouvait le dire à cette époque, d'échanger notamment sur les progrès de toutes les disciplines artistiques, techniques et scientifiques sur la base d'une culture et surtout d'une vision partagée – tout ce cosmopolitisme de la philosophie s'érodait en laissant un grand vide dans son sillage. Le discours de la totalité et de l'homme total se proposait de répondre à ceux qui, comme il y en a à toutes les époques,

étaient si dangereusement bien adaptés aux grandes tendances de leur temps qu'ils ne leur voyaient pas d'inconvénient particulier et étaient même capables de plaider en faveur de la perte générale de sens. Face à cela, la philosophie de Hegel ne voulait ni se mettre en attente de l'histoire, ni se réjouir de l'état de fait : elle voulait y prendre part. Elle devait ainsi développer une posture, à la fois historique et philosophique, stratégique et normative, qui assumait d'emblée la complexion particulière de son époque tout en se proposant pour fin essentielle son dépassement et ceci, par le seul biais d'une pratique discursive et rationnelle. Cette posture est justement celle de la critique⁷.

2. HISTOIRE ET SOUFFRANCE : LA CRITIQUE DANS L'ÉCRIT SUR *LA CONSTITUTION DE L'ALLEMAGNE*

Comme le note A. Peperzak⁸, c'est très tôt qu'il est apparu incontournable à Hegel de réfléchir à sa propre attitude devant le cours du monde. Cette réflexion est centrale et explicite dans un fragment qui devait servir d'introduction à *La constitution de l'Allemagne*, restée inédite⁹. Hegel y écrit que « l'homme que le temps a relégué dans un monde intérieur » tente, « si la nature le pousse (*treibt*) à la vie » de « supprimer (*aufzuheben*) le négatif du monde existant, afin de pouvoir s'y retrouver et jouir de soi, afin de pouvoir vivre. »¹⁰ On retrouve donc le lien essentiel du besoin de la philosophie à la vie historique concrète puissamment affirmé par Hegel à ses tout premiers étudiants de Iéna¹¹. Certes, le philosophe n'est pas un révolutionnaire armé. Car la « violence » (*Gewalt*) ne réconcilie pas les hommes avec leurs formes culturelles mais produit seulement « une nouvelle souffrance »¹². Ni résigné, ni insurgé, que fait le philosophe ? Une partie au moins de la réponse est déjà assumée dans le passage que nous venons de citer : « l'homme que le temps a relégué dans un monde intérieur » adopte une posture qui vise à produire des effets historiques, à accélérer la décomposition des formes de « l'esprit mort » et la naissance d'un esprit « nouveau » « pour pouvoir se retrouver et jouir de soi ». Mais comment procède-il ? Il procède, dit Hegel, en mettant l'ordre existant en contradiction avec l'universalité qu'il revendique, en lui soutirant sa dignité (*Würde*) pour mettre à nu, aux yeux de tous, l'arbitraire de son joug comme ensemble de

manifestations maintenant dépassées.

Cette vérité, à savoir le droit qu'il [le mode de vie limité] revendique pour lui, doit lui être enlevée et être attribuée à ce secteur de la vie dont l'exigence se fait sentir. Cette dignité (*Würde*) que revêt un droit, une universalité, voilà ce que demande avec timidité et comme à contrecœur la souffrance des besoins (*Triebe*) qui entrent en contradiction avec la vie existante et toute parée d'honneurs. On concède à l'élément positif de la réalité existante, qui est une négation de la nature, sa vérité, à savoir que le droit doit passer dans les faits (*Recht sein soll*).¹³

Le droit doit passer dans les faits. La critique philosophique ne remet pas en question cet « élément positif », elle le soutire d'un particulier pour en donner les clés à un autre, dévoilant du même coup la particularité d'une vie existante qui se donne pour universelle. C'est le côté tactique de la critique et, à la limite, son côté mercenaire, rhétorique. Mais la critique prend cette liberté de condamner et de chercher à transformer le matériau historique parce qu'elle prend au sérieux l'inquiétude historique. Elle risque un geste, elle est un « essai »¹⁴. Et le besoin ressenti, l'envers de l'inquiétude est précisément en même temps ce qui peut empêcher cette particularité de se faire mercenaire. Car dans cette conception, la critique naît du besoin de se mettre au service d'une cause historique qu'elle juge libératrice pour tous les êtres humains. Certes elle peut faire fausse route, tabler sur une lecture erronée de son époque, de sa complexion, ses enjeux, ses besoins. Mais c'est alors sa lecture qu'elle juge erronée, et non ce qui l'a motivée, sa souffrance en laquelle s'expriment des besoins particuliers de l'époque. La critique, ici, n'aspire en ce sens jamais à dépasser l'histoire. Là où elle traite l'histoire en matériau, c'est dans ce qu'elle en fait, ou aspire à en faire. Elle est politique : le sens de sa démarche est enraciné à même un contenu particulier et orienté vers la production d'un nouveau contenu particulier.

Politique, la critique ne saurait alors se jeter dans la philosophie « à corps perdu ». Au contraire : en tant que posture et en tant qu'arme qui se met au service d'un particulier contre un autre particulier, la critique est elle-même « de chair et d'os », motivée non pas par une utopie désincarnée, l'aspiration à la stabilité de l'éternité, mais par la seule souffrance historique, par ce seul sentiment obscur de vide et de déroute dont parle à plusieurs reprises Hegel, et donc par ce qu'il y a de plus particulier, de plus passager, de plus mortel et de plus proprement historique. Le terme « souffrance » (*Leiden*) peut

ratisser très large ici, mais pour Hegel il désigne une sorte de nostalgie prospective, le désir qu'une autre logique préside au cours du monde. « Sa souffrance [celle de l'homme que le temps a relégué dans un monde intérieur] est liée à la conscience des limites qui lui font dédaigner la vie qu'il pourrait avoir, il veut sa souffrance. »¹⁵ Le critique ne voit pas dans la souffrance une fatalité indépassable mais un symptôme des besoins de l'époque et, s'il lui faut parler de ceux-ci, il ne peut que faire confiance à sa souffrance, laquelle ne prend pas racine dans l'écart entre ce que le monde est et ce qu'il devrait être, comme le croyait Kant, mais entre ce qu'il est et ce qu'il prétend être. La souffrance s'expérimente comme mensonge, comme fausseté. Il ne s'agit donc pour le critique ni d'ignorer sa souffrance, ni de s'y vautrer pathétiquement. Elle est une nécessité dans la mesure où elle est un indice de fausseté. Elle est l'envers de son mépris pour les « formes mortes » de son temps. Elle héberge sa liberté, son intérêt concret et, croit-il, celui de tous les hommes. S'il n'était pas « conscient des limites qui lui font dédaigner la vie qu'il pourrait avoir », il ne souffrirait pas mais prendrait cette vie qu'on lui offre sans chercher mieux. Il faut bien comprendre : ce à quoi s'attache le critique dans cette conception n'est pas à l'idée que « le droit passe dans les faits » mais à l'état de fait que produirait l'application réelle d'une telle idée s'il y avait vraiment une identité entre la légitimité de droit et l'état de fait existant. La critique politique de *La constitution de l'Allemagne* n'est pas animée par un zèle pour l'idée vide du droit, mais par l'état de fait qui prévaut dans une Allemagne qui, négligée par les intérêts particuliers de chacun des 1800 pays (*Länder*) qui la composent, a à peine pu rassembler une armée de fortune pour résister à l'invasion militaire de la France. Si l'infini et l'absolu n'interviennent pas comme objets de désir dans cette pratique critique, c'est notamment parce que le critique prend sa souffrance et sa nostalgie au sérieux, qu'il les considère comme nécessaires (par exemple, son désir de voir les *Länder* enfin reconnaître le problème de l'agonie des institutions politiques de l'Empire). Dans ce texte, Hegel ne se soucie pas de la thèse selon laquelle la philosophie désire et produit l'absolu ; du moins, il laisse de côté cette prétention philosophique pour s'attacher, à travers sa « souffrance », à une conception de l'histoire comme pure inquiétude. S'il semble par là instrumentaliser l'histoire comme lieu, objet, ou élément qui accueille l'action, c'est dans une perspective qui est étrangère à tout désir de système et qui

s'assume comme stratégique, particulière, possiblement partielle. Une critique politique, soit : mais on voit également que cette conception de la critique ne concilie pas les deux ambitions structurelles de la philosophie hégélienne, pas plus, semble-t-il, qu'elle n'unifie les deux concepts d'histoire en un seul.

3. HISTOIRE ET ABSOLU : LA CRITIQUE DANS LES ÉTUDES CHRISTOLOGIQUES

Une autre tentative de résoudre la duplicité du besoin de la philosophie à travers la critique est celle qui oriente l'intérêt du jeune Hegel pour la figure de Jésus.¹⁶ Elle aboutit au résultat inverse que le fragment de *La constitution de l'Allemagne* que nous venons d'examiner en ce qu'elle choisit d'assumer l'intérêt de la philosophie pour le dépassement de l'histoire et la production de l'absolu au détriment de son intérêt à se situer en relation aux besoins particuliers du temps. Nous nous pencherons assez longuement sur ces textes christologiques en cherchant à élucider la pratique philosophique *de Hegel*, ou plus précisément à clarifier ce que Hegel lui-même, en tant que philosophe de la fin du XVIII^e siècle, disait être et faire par la voie détournée d'une méditation sur la pratique historique et les enseignements de Jésus.

Michael Forster est allé jusqu'à qualifier la démarche qu'adopte Hegel dans *La Positivité de la religion chrétienne* de proto-nietzschéenne, tellement il y voyait les éléments d'une méthode généalogico-critique d'explication de l'ascension du christianisme en Occident.¹⁷ Nous n'irons pas jusque là. Ce n'est pas parce qu'on fait une enquête historico-critique sur le christianisme qu'on fait de la généalogie : il faut tenir compte de la conception de la critique qui sous-tend l'analyse. En matière de critique, la généalogie prétend qu'il n'y a rien d'autre à chercher dans les objets historiques que la manière dont leur normativité s'impose dans la vie concrète. L'histoire est considérée comme un « champ de forces », « de luttes » dont aucun absolu ne dicte le droit¹⁸. Dans la positivité de la religion chrétienne, Hegel rejette explicitement une telle démarche¹⁹ où le regard se restreindrait à une analyse de la

positivité historique, la jugeant dénuée d'intérêt philosophique (et ceci parce qu'elle n'assure pas la démarche critique sur des bases normatives absolues). De plus, dans *La positivité de la religion chrétienne* et dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel présuppose la légitimité de l'autorité morale et religieuse de Jésus. Comme nous le verrons, une partie importante de son projet consiste à faire jouer cette autorité contre celle, historique et « positive », de l'Église. Hegel a bien moins, dans ces études, le souci généalogique d'aiguiser son sens du réel et de comprendre le personnage historique de Jésus comme acteur stratégique de son temps que le souci stratégique, celui qu'étudierait précisément un généalogiste, de mobiliser la figure de Jésus pour contribuer à l'idéal que lui, Hegel, partageait avec plusieurs de ses contemporains.

Mais comment les études de Hegel sur Jésus en viennent-elles à construire un type assez abstrait pour qu'il soit possible de le mobiliser dans la lutte de l'intelligentsia allemande du tournant du XIX^e siècle ? Ceci se fait en deux temps. Hegel dépeint d'abord l'époque de Jésus comme un miroir de la sienne : non-libre, et essentiellement pour les mêmes raisons. Ensuite, il ne se contente pas d'épurer le personnage de Jésus pour n'en garder que le réformateur historique (ce qui est déjà audacieux pour l'époque) : il en fait de plus le paradigme du philosophe engagé en tant que critique. Mais au passage, il explicite la posture critique (christique) comme libre de toute positivité, comme impliquant un état de total détachement des normes de vie existante, c'est-à-dire comme présupposant un moment an-historique indéterminé, une sorte de « possibilité pure ».

3.1. L'époque de Jésus et l'esprit du judaïsme

On aurait envie de dire qu'il était incontournable que les thèmes liés au besoin de la philosophie soient explorés dans des études christologiques. Souffrance, sacrifice, libération universelle : Jésus en est le paradigme religieux dans tout l'Occident. Mais l'analyse de Hegel ne pontifie pas abstraitement sur le miracle de Nazareth : elle reconstruit la rencontre entre un homme animé d'une volonté de révolution historique et le contexte historique avec lequel il a dû composer. L'admiration philosophique que

vouait Hegel à celui qui a voulu réformer la religion du peuple juif tenait d'abord à la « profondeur » (*wie tief*) avec laquelle il estimait qu'« il avait saisi les besoins de son époque (*seines Zeitalters*) »²⁰. Selon Hegel, ils avaient leur racine dans les fondements même d'un judaïsme devenu moribond, infécond, mort : « la racine du judaïsme, c'est l'être objectif, c'est-à-dire le service, la soumission à un étranger. C'est cela qu'attaqua Jésus. »²¹

Engageant ce combat, Jésus se retrouvait en fait face à l'héritage légué par « l'ancêtre des juifs », Abraham. L'esprit du patriarche est, nous dit Hegel, « l'unité, l'âme qui a conduit les destins de toute sa postérité »²². En disant ceci, Hegel se donne le droit de projeter les moindres traits idiosyncrasiques d'Abraham sur l'entité que l'*Ancien Testament* appelle « le peuple juif »²³. Qu'Abraham ait rompu les liens avec sa famille d'origine ? Cela signifie que « le premier acte par lequel Abraham devient le père d'une nation est une scission (*Trennung*) qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour, le tout des rapports dans lesquels il avait vécu jusque-là, avec les hommes et la nature. »²⁴ Pourquoi est-ce précisément par cet acte de destruction qu'on fixerait le commencement de l'histoire de la nation juive, voilà qui n'est pas clarifié. Néanmoins, il est clair aux yeux de Hegel que Abraham ne peut manquer de répéter l'esprit de ce geste archétypal. C'est cet esprit « qui le conduisit à travers les nations étrangères avec lesquelles il entra en conflit dans la suite de sa vie, cet esprit qui consiste à persévérer dans une farouche opposition (*Entgegensetzung*) à toutes choses, le pensé (*das Gedachte*) élevé à l'unité dominatrice au-dessus de la nature hostile infinie [...] »²⁵ Opposition de l'homme à la nature, opposition des juifs aux autres hommes, opposition de leur diaspora aux états où elle se réfugie, opposition surtout de leur dieu au monde qu'il a créé. L'esprit du judaïsme est l'esprit de l'opposition, de la division. C'est pourquoi les Juifs s'entêtent tant à rester ceux qu'ils sont. Cette attitude juive : s'entêter dans l'opposition, aura de nombreux avatars dans la philosophie hégélienne postérieure²⁶. Ils sont rusés, opportunistes et de mauvaise foi dans la poursuite de ce but médiocre qui est de conserver « leur pitoyable (*kümmliche*) existence. »²⁷ Tyrans quand ils détiennent le pouvoir, champions de leurs droits lorsqu'ils sont minoritaires ; tolérants, presque désireux (enfin !) de connaître d'autres confessions dans les périodes

de paix où ils ressentent la pauvreté intrinsèque de leur foi ; mais fanatiques et regroupés devant l'oppression et le danger réel de la perdre. Or l'esprit d'opposition ne connaît que des dominants et des dominés. C'est pourquoi l'extériorité qui fait face à ce peuple ayant déclaré la nature « infiniment hostile » ne peut qu'être subie, jamais aimée. Les Juifs sont dominés malgré eux par « le démon de la haine » (*Dämon des Hasses*)²⁸. Et si « l'âme de la nation juive » est « l'*odium generis humani* »²⁹, c'est parce que Abraham était déjà un misanthrope : non seulement « il ne voulait pas aimer, ni être libre pour pouvoir aimer », mais c'est à son corps défendant qu'il ne pouvait éviter de « se heurter »³⁰ avec les autres hommes dans un pays « si peuplé ».³¹ Son nomadisme même ne s'explique pas par le biais d'une structure sociale, d'un mode d'organisation économique ou de contraintes géographiques mais devient sous la plume de Hegel un symptôme de son esprit d'opposition entêté. Abraham, à qui la chance de demeurer et de commercer avec des hommes s'offrait chaque fois qu'il faisait l'expérience fâcheuse de la forte démographie de la région où il errait, « résista (*sträubte*) à son destin »³² et « resta fermement attaché à son isolement »³³. La terre ? « Il n'en aurait pas cultivé ni embelli la moindre parcelle de façon à se sentir plus proche d'elle ou à se prendre d'affection pour elle et à l'adopter comme une partie de son monde ; il faisait seulement paître son bétail sur cette terre. »³⁴ Et l'eau, que dire de l'eau qu'il consommait ! Elle « reposait en nappes profondes, sans mouvement vivant ; elle était amenée au jour avec peine ; [...] [c'était] un bien dont on pouvait seulement être le maître, avec lequel on ne pouvait jouer. »³⁵ Si misérable qu'ait été l'état où le réduisait son esprit d'entêtement, Abraham « résistait ». Il préférerait peiner à puiser l'eau des profondeurs stagnantes et « sans vie ». Pire : il la buvait ! Rien ne convaincra Hegel que l'entêtement des juifs n'est pas à l'origine de leur souffrance historique. La souffrance historique des Juifs se perpétuera tant qu'ils s'attacheront aux fondements de leur religion, de leur identité, savoir « l'esprit d'opposition ». Autrement dit, les Juifs souffriront tant qu'ils s'entêteront à rester Juifs. Voilà une autre idée dont on sait l'importance qu'elle prendra dans les œuvres postérieures, notamment la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est ici que l'activisme philosophique de Hegel s'accompagne d'une doctrine qui attribue la faute de la souffrance à celui qui souffre. Raison alléguée : il s'attache à sa finitude et s'entête à ne pas reconnaître l'« infini ».

Tous les états consécutifs du peuple juif, y compris l'état misérable et sordide (*schäbig, niederträchtig, lausig*) où il se trouve encore de nos jours, ne sont que les conséquences et les développements de son destin originel – une puissance infinie à laquelle ils se sont opposés vainement – qui les a malmenés et les malmenera jusqu'à ce qu'ils se réconcilient (*aussöhnen*) avec lui dans l'esprit de beauté et, par cette réconciliation, le supprime (*aufheben*). »³⁶

3.2. « L'époque » de la critique philosophique

À l'époque où apparaît Jésus, l'esprit du judaïsme est donc aussi moribond que l'esprit allemand des années 1790-1800. Hegel continue à proposer de nouvelles périodisations historiques : si Abraham fut le premier acte de l'esprit du judaïsme, Jésus en est le « dernier acte »³⁷. Les traits sous lesquels Hegel dépeint la situation historique de Jésus sont rigoureusement les mêmes, tout aussi généraux que ceux sous lesquels il dépeint sa propre époque³⁸. Il s'agit d'une époque de dispersion des efforts humains en raison d'une déroute historique liée à un sentiment d'inquiétude et de détresse générale. L'esprit s'est enfui des formes de vie existantes désormais « mortes » (constitution, lois, coutumes, pratiques rituelles, etc.), d'où une opposition globale de l'esprit à la nature. Qui, entêté, veut maintenir en vie cet état d'opposition le fait en vain et par le biais d'un attachement méprisable à la particularité d'une époque et d'une forme déclarée « révolue ». Le besoin de la concrétisation d'un esprit nouveau n'a d'égal que la conviction que rien ne peut empêcher son triomphe.

L'état qui conditionne tôt ou tard le succès d'une révolution [...] présente toujours les mêmes traits généraux. Quand l'esprit s'est retiré d'une constitution, des lois, et qu'en vertu de son changement il ne s'accorde plus avec elles, il se produit un effort de recherche et une aspiration vers quelque chose d'autre que chacun trouve bientôt ailleurs que les autres, d'où une diversité des cultures (*Bildungen*), des modes de vie, des demandes et des besoins qui, divergeant de plus en plus au point de ne plus pouvoir rester côte à côte, produisent finalement une explosion et donnent le jour à une nouvelle forme universelle, à un nouveau lien (*Bande*) humain.³⁹

Un besoin est inhérent à cet « état » : celui d'un lien vivant universel qui contenterait la diversité des aspirations et qui, alors que celles-ci partent en tous sens, s'en ferait le point focal. De manière plus spécifique, ce qu'il manque aux quelques 1800 *Länder* qui composent l'Empire allemand de la fin du XVIII^e siècle (qui n'a plus d'empire que le

nom) est la reconnaissance d'un pouvoir qui les rassemble, les dirige, les impose, les défend, etc. ; tout comme ce qu'il manquait au peuple juif dans lequel naquit Jésus était d'ajouter à la multiplicité de leurs pratiques religieuses la subjectivité qui les réunit en un seul et même « esprit vivant », en une seule et même raison infinie. Un tel esprit vivant, selon Hegel, était en effet absolument absent de la vie des Juifs. « Ce qui les rassemblait [les juifs], c'était des chaînes, des lois données par un plus puissant »⁴⁰. Ils étaient, écrit Hegel dans *La positivité de la religion chrétienne*, dans « le besoin d'une activité plus libre » et « le besoin d'une jouissance plus noble que de se croire grand dans ce métier d'esclave. »⁴¹ Jésus, selon Hegel, les trouva dans « le triste état » d'une nation

dont l'esprit à présent gisait à terre sous le poids des commandements statutaires qui prescrivaient d'une façon tatillonne une règle pour chaque action insignifiante de la vie quotidienne et donnaient à la nation entière l'aspect d'un ordre monastique, tout comme ils avaient classé et fait entrer de force dans des formulaires morts ce qu'il y a de plus sacré, le service de Dieu et de la vertu, et n'avaient rien laissé d'autre à l'esprit que la fierté d'obéir en esclave à des lois qu'on ne s'est pas données soi-même [...]⁴²

Cette description conviendrait tout aussi bien à la culture morte de l'Allemagne du tournant du XIX^e siècle dont Hegel et ses amis diagnostiquaient la petitesse, la parcellarisation et la perte d'esprit. Il s'agit d'une culture non-libre, une culture asservie. Les Allemands, dont l'esprit est un « instinct de liberté », ne sont pas condamnés à cet asservissement en tant qu'Allemands mais les Juifs le sont en leur qualité de Juifs. Le problème des Allemands, c'est qu'ils sont un peuple trop jeune qui n'est pas encore arrivé à sa maturité ; en revanche, pour les Juifs, il en va tout autrement. « Qu'il existe un dieu, voilà où culmine l'édifice des lois de l'État [des Juifs], et si l'on pouvait appeler vérité un précepte mis sous cette forme, il ne serait certes pas difficile de dire s'il peut y avoir pour des valets une vérité plus profonde que l'affirmation selon laquelle ils ont un maître. »⁴³ Leur forme de vie tient pour sacré le principe même de leur esclavage. Ils sont toujours « rejetés vers ce pacte » de la haine que leur a légué leur ancêtre Abraham. L'esprit des Juifs, ajoutera Hegel, n'offre aucune forme positive sur laquelle puisse s'appuyer leur libération. Seule une modification radicale de leur vision du monde peut les libérer, une conversion qui briserait leurs chaînes. Cette idée préfigure la résolution (*Ent-schluss*) dont parlera plus tard Hegel.

3.3. *Universalité du protestantisme*

Lorsqu'ils s'élevaient contre ce qu'ils appelaient le « formalisme », Hegel et Schelling croyaient en quelque sorte marcher dans les pas de Jésus. En trouvant son peuple embourbé dans des commandements positifs, ce dernier dût selon Hegel lui rappeler que ce qui comptait était l'esprit dans lequel les actes sont faits, le « cœur ».

À l'usage de se laver les mains avant le repas (*Brotessen*), Jésus oppose toute la subjectivité de l'homme et au-dessus de la soumission (*Knechtschaft*) à un commandement, de la pureté ou de l'impureté d'un objet, il place la pureté ou l'impureté du cœur. Il situe la subjectivité indéterminée, le caractère, dans une sphère entièrement nouvelle qui n'a plus rien de commun avec celle de l'exécution ponctuelle de commandements objectifs.⁴⁴

Le même appel au cœur retentit lorsque le critique des mœurs en vient à examiner les devoirs religieux. Ceux-ci n'ont de valeur que s'ils sont accomplis avec toute la nécessité de la conviction intérieure : « [la prière et le jeûne] sont ou bien des devoirs entièrement objectifs et commandés, ou bien se fondent dans un besoin. »⁴⁵ À leur tour, la moralité et la légalité peuvent être ou bien la résonance creuse de l'hypocrisie, ou bien sincérité et droiture. Jésus montra aux Juifs « un lien intérieur à l'homme entre le péché et son pardon, dans l'amour »⁴⁶. En bref, la pratique historique de Jésus a consisté, selon Hegel, à indiquer aux Juifs, en un temps de déroute historique, le besoin intérieur d'où procédaient toutes leurs différentes pratiques socialisées. Jésus a montré aux Juifs comment unifier tous les opposés qui structuraient leur vie. Ensuite, sa pratique consista aussi à affirmer qu'il suffisait d'être attentif à ce besoin, que la moralité et la religiosité ne résidaient que dans le fait d'être fidèle à cette disposition de l'âme subjective, cette *Gesinnung* que Jésus appelle « amour » et que le jeune Hegel appelle « moralité ». Le reste, tout l'aspect positif, n'a aucune valeur en soi. Ainsi, l'appel au « besoin de la philosophie » que font Schelling et Hegel dans leur introduction-manifeste de 1801 est calqué sur ce geste historique (de toute évidence très luthérien) que Hegel attribuait quelques années plus tôt à Jésus, l'appel au « besoin de l'homme ».

Aux commandements qui imposaient simplement de servir le Seigneur, exigeant une soumission immédiate, une obéissance sans joie, étouffante, sans amour, c'est-à-dire aux commandements du culte, Jésus opposa leur exact opposé, une aspiration (*Trieb*), et même un besoin de l'homme.⁴⁷

Rien n'exaspère davantage la droiture morale protestante que l'hypocrisie, le mensonge, les demi-vérités et la mauvaise foi. Aussi, lorsque sous sa plume s'éveille la conscience entêtée, la rigueur dialectique de Hegel fléchit : il blâme, ridiculise, sermonne, libelle, insulte, culpabilise, exclut. Car selon lui, l'essentiel en quoi réside la « vertu » ou la loi, c'est la « pureté du cœur »⁴⁸, c'est-à-dire « le sentiment de sa nécessité, [...] le sentiment qu'elle ne fait qu'un avec le Soi le plus propre. »⁴⁹ Le « besoin de la philosophie » appelle aussi cette droiture morale, le principe moderne de l'intériorisation de la norme : que la loi soit nécessaire et qu'il faille la ressentir comme telle pour qu'elle le soit dans les faits. Lorsqu'une époque ne sent plus cela, lorsqu'elle vit sans maîtriser la nécessité logique de ce qui dirige sa vie, argumente Hegel, elle ressent le besoin de la philosophie. L'histoire a besoin d'intérioriser la norme simple que la philosophie, orientée sur la connaissance de l'infini, formule. La liberté, la libération des souffrances réside dans ce processus d'acculturation au sentiment de la nécessité de la loi. Toutefois, Hegel ne croit pas que cette discipline, cette manière d'envisager l'histoire, la liberté, la philosophie et l'homme ne soit particulière – elle n'est ni blanche, ni masculine, ni protestante, ni allemande, ni occidentale, ni moderne. C'est le noyau dur de la raison, ce en quoi « chacun [peut] considérer l'autre comme son coreligionnaire ou camarade (*Genossen*) »⁵⁰, dit Hegel, commentant le *Nathan* de Lessing.

C'est le protestantisme de Hegel qui lui fait exécrer toute positivité qui prétend valoir pour elle-même. Il semble croire qu'il existait un message pur et universel de Jésus dénué de toute positivité, au-delà même des mots et des formes dans lesquelles il s'exprimait. Sur ce présupposé fondamental, Hegel est beaucoup plus proto-heideggérien que proto-nietzschéen. Fasciné par ce qu'il y a de l'autre côté de la clôture, il n'hésite pas à léviter au-dessus du champ. Selon lui, il y a le message pur de Jésus, puis il y a tous les protagonistes historiques qui entachent ou diluent la pureté du message originel (l'esprit du judaïsme qui contraignait Jésus à s'exprimer d'une certaine manière, les apôtres et la première communauté chrétienne qui ne lui ont pas été parfaitement fidèles, etc.). C'est l'histoire, c'est-à-dire la forme positive prise par la religion de Jésus et l'esprit de l'époque, qui portent la faute de la méconnaissance (« *verkennen* »⁵¹) de la nature véritable, simple et éternelle de l'absolu chrétien. En

définitive, cette vision des choses s'ancre dans la conviction qu'a Hegel que les idées, « en tant qu'idées limitées par une époque, n'expriment pas le contenu véritable d'une religion, lequel doit être éternel et immuable (*unwandelbar*) et que l'enseignement de Jésus n'est absolument pas positif, qu'il n'a rien voulu fonder sur son autorité. »⁵² Les implications oniriques de ce présumé hégélien se dénoncent notamment lorsqu'il dépeint le « caractère » des douze apôtres⁵³. Premier fait à noter : ils sont douze à avoir le même caractère ; Jésus, seul, leur fait face comme à l'unité du divers. Ensuite, ils sont dits incapables d'esprit critique, dépeints comme des chiens fidèles qui n'avaient rien en tête mais qui ont accompli leur rôle historique grâce à un grand cœur sincère envers l'ami auquel ils ont décidé de donner leur vie.

Ils se distinguaient par leur probité, le courage, et la constance dont ils faisaient preuve en professant la doctrine de leur maître, par leur humilité et leur disposition amicale [...] ils n'avaient pas en propre un trésor d'énergie spirituelle et leur conviction que la doctrine de Jésus était juste avait sa principale source dans leur amitié pour lui et leur attachement.⁵⁴

Ensuite, comme si tout le poids de la vie s'évaporait au contact de la vérité, Hegel juge qu'en donnant leur vie à Jésus, ils ne perdaient rien de bien précieux. « Les disciples de Jésus avaient renoncé à tous leurs autres intérêts, qui certes n'allaient pas loin, pas plus que ce renoncement ; ils avaient tout quitté pour suivre Jésus. »⁵⁵ L'idée que douze hommes partagent un unique caractère et ne paient d'aucun prix l'acte de prêter un serment de fidélité à un seul homme a, outre l'avantage de servir de faire-valoir à la divinité de leur maître, le désavantage de n'avoir tout simplement jamais pu exister.

3.4. Religion positive et religion naturelle

Comme il le précise dans les premières pages de *La positivité de la religion chrétienne* qu'il entreprit de réécrire en septembre 1800⁵⁶, Hegel cherche à comprendre ce qui dans le comportement de Jésus, dans ses actes et ses dires, a pu favoriser le développement d'une religion « positive ». « Religion positive » est un concept abstrait par lequel Hegel sépare la normativité des religions des processus historiques à travers lesquels cette normativité s'institue concrètement. La religion positive est un ensemble de croyances, de prescriptions, d'institutions et de pratiques rituelles ou morales, considérées comme

séparées de (ou même dénuées de) leur légitimité. Accéder à ce concept critique, réussir à envisager la religion sous cet angle présuppose certes une conscience du contingent comme de ce qui pourrait être autre. Mais, croit Hegel, cela suppose de plus une conscience de la nature universelle de cette contingence. Ainsi, à *une* religion « positive » ne s'oppose pas l'idéal d'une autre religion positive mais *la* religion « naturelle », adéquate à la « nature humaine ». « Une religion positive se voit opposée à la religion naturelle, et l'on sous-entend par là qu'il n'y a qu'*une* seule religion naturelle, puisque la nature humaine est *une*, mais qu'il peut y avoir plusieurs religions positives. »⁵⁷

Il faut spécifier qu'en étudiant les enseignements de Jésus, Hegel ne cherche pas à condamner sommairement le fait que la religion chrétienne ait pris une forme positive. C'est là un phénomène qu'il juge inévitable. Il cherche plutôt à établir des distinctions, que la religion positive n'établit pas, entre ce qui en elle est « impérissable » et ce qui est contingent. « Dans une religion, des actions, des personnes, des souvenirs peuvent être tenus pour sacrés : la raison démontre leur contingence ; elle exige que ce qui est sacré soit éternel, impérissable (*unvergänglich*). »⁵⁸ L'intérêt critique de la raison n'est pas ici celui de résoudre en pratique l'inquiétude de l'histoire ; c'est celui, théorique, de dissocier le positif du sacré, le disciple du prophète, le transitoire de l'impérissable. L'objectif final de cette démarche critique, son besoin, son exigence sont de produire l'éternel ; de sorte que l'intérêt de la raison s'adonne à coïncider avec celui de la religion.

Montrer ce que la positivité pourrait concrètement être de différent ne suffit pas : la manifestation est certes nécessaire, mais Hegel considère encore que le vrai et le droit ont leur essence à l'extérieur de leur manifestation. C'est l'ultime aspiration de la raison que de découvrir non pas la pratique adéquate à l'inquiétude de l'histoire, mais cette essence nécessaire, permanente et impérissable qui forme le cœur de toute religion vraie. Le postulat hégélien selon lequel il existe une « religion naturelle » n'est donc pas romantique au point de viser à discréditer comme despotique toute religion positive, c'est-à-dire rattachée à des pratiques humaines concrètes. Cependant, il n'en véhicule

pas moins une thèse sur la nature immuable de l'être humain qui est, chez Hegel, au cœur du besoin de la philosophie. L'« homme » tel que défini par Hegel est celui qui « peut, et même doit (*muß*) rattacher à ce qui est contingent l'immutabilité (*Unvergänglichkeit*) et la sainteté. »⁵⁹ C'est pourquoi celui qui veut montrer qu'un enseignement (par exemple, celui de Jésus ou de Hegel) est tout entier particulier, contingent, terrestre, relatif, contextualisé

doit au moins présupposer que l'homme possède un sentiment naturel d'obligation envers les commandements divins ; et si dans notre cœur absolument rien ne correspondait à l'exhortation d'être vertueux, si elle ne faisait résonner aucune corde en nous qui nous soit propre, l'entreprise de Jésus d'enseigner la vertu aux hommes aurait eu la même nature que le zèle de saint Antoine de Padoue pour prêcher les poissons.⁶⁰

Vingt siècles ont passé depuis Jésus, huit depuis Saint-Antoine et deux depuis Hegel ; et l'histoire a suffi à démontrer que, malgré leurs enseignements, il n'y a jamais eu rien de tel qu'une amélioration morale de l'homme. Ne doit-on pas prendre ici Hegel au mot, et en conclure que la pratique philosophique qui admet une telle chose que l'essence humaine, ici associée à un « sentiment naturel d'obligation envers les commandements divins », a autant d'impact qu'un sermon aux poissons ? Reconnaisant la dignité du positif, Hegel se félicite certes d'être éloigné « d'un type d'explication [qui] procède d'un profond mépris de l'homme » et qui « laisse intact le problème fondamental, qui est de démontrer que la religion est adaptée à la nature, laquelle se modifiait selon les siècles. »⁶¹ Aussi despotique soit le joug positif, « l'homme, nous assure-t-il, n'en reste pas moins un être raisonnable, autrement dit, sa nature a toujours et nécessairement des besoins d'une plus haute religiosité, et sa manière de les satisfaire, c'est-à-dire le système de sa foi, de son culte, de ses devoirs, n'a pu être pure stupidité. »⁶² Ce dernier passage de *La positivité de la religion chrétienne* a été rédigé à Iéna en 1800 ; Hegel y critique finalement l'esprit avec lequel il abordait lui-même le judaïsme environ deux ans plus tôt. Il est maintenant jugé trop « abstrait » ou « méprisant » – avec raison. Mais Hegel revient maintenant sur ce point non pas parce qu'il a compris qu'en critiquant le modèle de vie des Juifs au nom d'un principe qui leur était étranger, il a dû présupposer un absolu an-historique, immuable – un absolu immédiat, non situé, non contextualisé ; il critique ce mépris lié à la critique externe parce que cette dernière implique une non-reconnaissance de la capacité de principe des Juifs à reconnaître la supériorité

philosophique du message chrétien. Dit de manière moins polémique, ce n'est pas la démarche qui veut mesurer la vie concrète et historique des Juifs à l'aune de l'absolu anhistorique que blâme Hegel, c'est la démarche qui, en posant cet absolu comme incommensurable avec l'objet à critiquer, en fait justement un principe fini, exposé, historique. Il faut poser dès le départ cet absolu *dans* l'objet de la critique. Voilà la conclusion à laquelle est arrivé Hegel en s'installant à Iéna. La conciliation des deux tâches de la philosophie semble être l'affaire d'une seule d'entre elles : la science de l'absolu. Le projet critique de la *Phénoménologie de l'esprit* dans lequel culminera la période de Iéna se dessine déjà. Si donc Hegel réussit à reconnaître la positivité « qui se modifie selon les siècles », comme il le dit, c'est parce qu'il postule une chose immense, colossale : que face à l'histoire l'homme cherche l'éternité, et qu'il la présuppose de surcroît⁶³. Cette recherche, ce présupposé, c'est le besoin de la philosophie. Hegel ne considérerait pas l'hypothèse qu'en portant le ridicule jusqu'à chercher à convertir des poissons, Saint-Antoine de Padoue n'affichait que la même assurance à propos de l'éternité que celle que Hegel affiche lui-même. Et ceci est précisément une limite que la philosophie de Hegel doit au fait qu'elle ne fut rien de plus qu'une pratique critique située historiquement à l'orée d'un siècle qui s'orientait sur un idéal d'infinité, de totalité, d'entière existence humaine.

3.5. *Jésus, paradigme du philosophe critique*

Intervient donc Jésus dans la vie des Juifs. Qui est-il ? Qui est le modèle du philosophe critique ? « Jésus ne combattit pas simplement une partie du destin juif, car il n'avait partie liée [*befangen sein*] avec aucune autre, mais il s'opposait à lui dans sa totalité. Il était donc au-dessus du destin et chercha à élever son peuple au-dessus de son destin. »⁶⁴ Jésus est celui qui a neutralisé la totalité de la positivité : une figure totalement déliée des contraintes et des écueils de son temps, un personnage soustrait à l'histoire. Le Jésus de Hegel est une figure paradoxale : à travers lui, c'est toute une époque, tout un esprit qui se retourne. Il est à ce titre saturé d'histoire, il n'est que l'histoire et l'histoire, c'est lui. Mais en même temps, Hegel s'impose l'acrobatie de le penser comme une figure

historique soustraite à toute socialisation, pure de l'influence provenant de l'histoire ; et, à ce titre, Jésus est vide d'histoire. L'histoire, avec lui, n'est plus. Ce personnage est aussi fantasmagorique que ses apôtres ; il est si libre qu'il en devient éthéré. En voici un exemple :

Jésus, occupé jusqu'à l'âge adulte de sa propre formation, libre de la maladie contagieuse de son époque et de sa nation, libre de l'inertie bornée qui emploie sa seule activité pour les besoins ordinaires et les commodités de la vie, libre également d'ambition et d'autres penchants dont le seul désir de les satisfaire l'aurait contraint à pactiser avec les préjugés et les vices – Jésus donc entreprit d'élever la religion et la vertu à la moralité et de rétablir la liberté de celle-ci, en quoi consiste son essence.⁶⁵

Mais la pureté de Jésus (« libre de ci, libre de ça... »), son caractère entièrement abstrait, était aussi son impuissance. Mesurons son dénuement : il ne pouvait s'appuyer sur aucune forme positive de son époque pour accomplir la révolution dont elle avait besoin. Il faut donc nous l'imaginer exactement à ce moment liminaire de l'histoire qui obsède Hegel, où tout est mort, mais tout va renaître. Quand le jeune Hegel parle d'« esprit » (d'esprit du judaïsme, esprit du christianisme, l'esprit de son temps mort et sur le point de renaître, etc.), il dépeint l'histoire universelle sous les traits d'un phénix. Jésus est le moment de la cendre. Il n'est rien. Il est un moment de flottement, l'entre-deux vies, l'hiver de l'histoire. Il n'est pas l'histoire positive se faisant, il n'est pas toute la complexité matérielle, inconsistante, déchaînée de l'histoire, il n'est que le pur mouvement transitoire de l'histoire *sans égard à ce entre quoi il transite*, il est le pur passage de la positivité de la religion juive à celle de la religion chrétienne, aussi léger qu'un vent. Il passe comme un spectre. Il remue tout mais n'est attaché à rien : c'est une belle âme. C'est à ce titre qu'il incarne, pour le jeune Hegel, la posture critique. Cette posture, en conclut Hegel à cette époque, se doit de n'être retenue ni par la positivité qui la précède (et la motive), ni par celle qui lui succède (et qu'elle cible) ; elle est le passage de l'une à l'autre, et rien d'autre que ce passage ; un pur saut. C'est pourquoi elle parle pour ainsi dire d'en dehors du temps. Elle est une intervention de l'éternité dans l'histoire, de l'idée dans l'être. Que cette position liminaire de la critique équivaille à l'éternité d'où pouvait parler un Jésus, voilà une des conclusions principales de Hegel à son sujet. Or comment peut-on même parler depuis l'éternité ? Comment s'articulerait

le langage qui en proviendrait ?

4. CONCLUSION : LE BESOIN FORMULÉ

Jésus, d'après Hegel, fut donc réduit à enseigner à ses contemporains à reconnaître, à ressentir et à aiguïser quelque chose d'intérieur, un certain besoin. C'est ce que voulurent faire quelques mille huit cents ans plus tard les jeunes philosophes Hegel et Schelling. Puisque plus rien de positif ne vaut, puisque l'océan n'offre plus aucun repère, c'était vers l'étoile polaire qu'il fallait tourner les regards des hommes. Il fallait exhorter les hommes à se regarder eux-mêmes, leur montrer l'étoile en eux et leur enseigner à y être fidèle. Cette intériorité philosophique est un désir, un besoin qui hante chacun d'autant plus puissamment que les formes de vie concrètes sont « mortes », en ruines. Cependant, – et ceci d'autant plus que le nouvel esprit, le nouveau langage, n'est pas encore né – personne ne parvient à formuler le besoin. Jésus fut celui qui y parvint. Le philosophe critique est celui qui libère le besoin en l'amenant à l'expression. Il est la sage-femme du langage « décisif », « épochal », qui révolutionnera la totalité objective de l'histoire. Il y a un pathos de la rupture, du seuil et du saut dans l'idée que se fait Hegel de l'histoire, tout comme, on l'a vu, dans l'idée qu'il se fait de la philosophie. Ce seuil, c'est le philosophe qui le contemple ; et c'est pourquoi c'est le philosophe qui exhorte à faire le saut. La tâche du philosophe critique est d'amener ses contemporains à produire, articuler, rendre manifeste le besoin de l'absolu. Dans l'écrit sur *La différence*, Hegel écrivait que la reconnaissance et la prise de conscience, dans le langage, de ce besoin était le point de départ de la philosophie : « ce qu'on appelle un présupposé de la philosophie n'est rien d'autre que le besoin formulé (*das ausgesprochene Bedürfnis*). »⁶⁶ Le besoin formulé, c'est le génitif objectif du « besoin de la philosophie » qui rejoint son génitif subjectif, l'inquiétude de l'histoire qui va s'accrocher à la recherche de nécessité de la philosophie. Philosophie et histoire n'y trouvent cependant pas une égale satisfaction : le besoin est immédiatement satisfait du côté de la philosophie, qui a trouvé son matériau, mais pas du côté de l'histoire, qui a sublimé son inquiétude. Or si on le lit attentivement, Hegel assume finalement cette asymétrie du renoncement qui institue la

philosophie comme une promesse de satisfaction faite à l'endroit d'un autre :

Le besoin de la philosophie peut se satisfaire s'il se fraye un chemin jusqu'au principe de l'anéantissement (*Vernichtung*) de toute opposition fixée, jusqu'au point où le limité se rapporte à l'absolu. Cette satisfaction de principe de l'identité absolue, c'est dans l'activité philosophique (*im Philosophieren überhaupt*) qu'on la trouve.⁶⁷

L'aveu par la non-identité – l'histoire – de son besoin d'éternité donne une « satisfaction de principe » à l'identité absolue. Est-ce un hasard ? Dans les analyses de Hegel, les deux époques de « transition inquiète » de l'histoire que sont le 1^{er} siècle en Judée et le tournant du XIX^e siècle en Allemagne sont caractérisées par une convergence du besoin de l'histoire et du besoin de la philosophie. L'histoire dispersée se cherche, elle cherche son identité, mais son identité, c'est sa propre mort, ce sont les cendres du phénix ; et cette mort de la contingence est l'éternité, qui seule accorde une nouvelle vie. L'identité de l'histoire, c'est son renoncement, sa plongée, à la pointe extrême de son désir et de sa particularité, dans les bras de l'absolu. Ce que la non-identité peut espérer une fois son besoin formulé, Hegel ne le lui fait savoir qu'en des termes mystiques : c'est « la vision du monde (*Weltanschauung*) infinie, dont, du même coup, l'expansion se contracte en l'identité la plus riche et la plus simple. »⁶⁸

NOTES

¹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 457.

² Otto Pöggeler, « L'esprit du christianisme de Hegel » dans *Études hégéliennes*, trad. Marcel Regnier, Paris, Vrin, 1985, p. 22. L'idéal d'un homme « entier » s'exprime notamment chaque fois que Hegel doit justifier l'abandon ou le sacrifice de la particularité. Par exemple, dans le *Differenzschrift* : « La raison, trouvant une conscience embarrassée de particularités, ne devient spéculation qu'à condition de se hausser jusqu'à elle-même et de ne se fier qu'à elle-même et à l'absolu dont elle fait dès lors son objet. *Elle ne risque là que les finitudes de la conscience.* » (Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 107-8 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 19. Je souligne.)

³ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 806 / B 834 (Kant, I., *Oeuvres philosophiques*, op. cit., p. 1366).

⁴ Adorno, « Le contenu de l'expérience » in *Trois études sur Hegel*, p. 70 / *Gesammelte Schriften*, 5 : p. 301.

⁵ Adorno, « Le contenu de l'expérience » in *Trois études sur Hegel*, p. 72 / *Gesammelte Schriften*, 5 : p. 302-3.

⁶ Hegel, *Werke in 20 Bänden*, I : p. 235.

⁷ Le sens de cette posture « critique » vis-à-vis l'histoire est d'une autre nature que le sens en lequel Kant pouvait employer ce mot dans le titre de ses trois ouvrages majeurs. Si l'on voulait rapporter cette posture critique à la philosophie kantienne, il faudrait comprendre celle-ci à son tour sous l'angle

d'une pratique historique, comme par exemple celle qu'assume Kant en publiant, dans le *Berliner Monatschrift* en décembre 1784, son petit article intitulé « Qu'est-ce que les lumières ? ». La réflexion de Michel Foucault sur ce texte nous apparaît encore une fois tout à fait éclairante, notamment dans « What is Enlightenment ? » (texte n° 339 in *Dits et écrits II*, Paris, Quarto, 2001) où il interprète le texte de Kant comme un des premiers textes d'importance où s'exprime « un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome » (*Ibid.*, p. 1390).

- ⁸ Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 244.
- ⁹ Ce fragment, daté par l'édition Suhrkamp entre 1799-1800, a été catalogué sous le titre « Der immer sich vergrößernde Widerspruch... » (Hegel, *Werke in 20 Bänden*, I : p. 457-461. / Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968sq, V : p. 16-19. / Hegel, *Écrits politiques*, p. 23-26. Le mot « Kritik » n'apparaît qu'à un endroit dans le texte de *La constitution de l'Allemagne*, dans le titre du deuxième chapitre : « *Geschichte und Kritik der Verfassung des Deutschen Reichs* ». Ce chapitre constitue toutefois le corps de l'ouvrage. Il examine l'état de l'Empire point par point : la puissance militaire, les finances, le territoire, la justice, etc. Il est précédé par un court chapitre sur « le concept d'État » et suivi par un très court chapitre qui propose une « Esquisse de réforme de la constitution ». Les fragments destinés à introduire l'ouvrage développent malgré cela une conception féconde de la tâche de la critique, bien que le mot *Kritik* n'y soit pas explicitement convoqué par Hegel.
- ¹⁰ Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 457.
- ¹¹ Dans le fragment « Diese Vorlesungen », *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968 et sq., V : p. 261.
- ¹² Hegel, *Écrits politiques*, p. 24 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 458.
- ¹³ *Ibid.*, p. 25 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 459.
- ¹⁴ Hegel parle de sa pratique philosophique, jusque dans les passages où il se solidarise le plus explicitement du projet fichtéen de fondation absolue de la « Science », comme d'une tentative (*ein Versuch*). Voir *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 14.
- ¹⁵ Hegel, *Écrits politiques*, p. 24 / *Verfassung Deutschlands in Werke in 20 Bänden*, I : p. 457. Hegel poursuit en écrivant que « le sentiment de la contradiction entre la Nature et la vie existante correspond au besoin de voir cette contradiction levée (*gehoben*) » (*Ibid.*) On peut y voir une expression de la négation déterminée en des termes historico-réflexifs : *Bewußtsein der Schranken = Bedürfnis des Hebens*. La souffrance historique amenée à la conscience contient le besoin de dépasser ces limites. C'est là un phénomène qui n'a rien d'ésotérique mais qui se manifeste dans toutes les sphères de la vie humaine, à petite comme à grande échelle. En ce sens, il est tout à fait approprié aux fins pédagogiques qui, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, sont constitutives du « besoin de la philosophie ».
- ¹⁶ Je me réfère dans la suite aux deux seules études que sont *La positivité de la religion chrétienne* (1795/96-1800) et *L'esprit du christianisme et son destin* (1798-1800). Je ne considère pas *La vie de Jésus* (1795) ni plusieurs autres fragments et esquisses théologiques de la période de Tübingen, de Berne et de Francfort. D'une part, mon ambition n'est pas de dresser un portrait exhaustif des écrits théologiques de Hegel, mais seulement un portrait adéquat de la figure hégélienne de Jésus. Les deux études que nous considérons suffisent à cette tâche et elles ont l'avantage d'avoir accompagné Hegel jusqu'à Iéna, contrairement à *La vie de Jésus* qui ne fut jamais retouchée après 1795.
- ¹⁷ Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Voir notamment le chapitre 2 : « Curing Modern Culture », p. 26 sq.
- ¹⁸ Michel Foucault donne par exemple pour tâche à la généalogie de saisir le discours « dans son pouvoir d'affirmation, et j'entends par là non pas un pouvoir qui s'opposerait à celui de nier, mais le pouvoir de constituer des domaines d'objets, à propos desquels on pourra affirmer ou nier des propositions vraies ou fausses. » (Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 71-2.) Le généalogiste cherche à retracer l'effet politique des énoncés, à saisir pour elle-même leur pratique transformatrice, leur événementialité ou les conditions de l'affirmation de leur différence. Voir aussi Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, avril-juin 1990, p. 51 : « par opposition à une genèse qui s'oriente vers l'unité d'une cause

principielle lourde d'une transcendance multiple, il s'agirait là d'une généalogie, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit mais comme l'effet. »

¹⁹ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 35-36 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 110-11.

²⁰ *Ibid.*, p. 121. / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 227.

²¹ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 152 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 298.

²² *Ibid.*, p. 3 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 274.

²³ Cette méthode d'analyse psycho-anthropologique des nécessités qui affectent le destin d'un peuple n'est pas, en tant que telle, un élément antisémite chez Hegel. D'une part, même si la figure spécifique d'Abraham n'y trouve pas de contrepartie, Hegel analyse l'esprit des Allemands en suivant une même approche. Ils sont opiniâtres dans leur « instinct de liberté » individuelle, libertaires, presque anarchistes puisque cette « liberté allemande » explique l'état de division de l'Empire. (Hegel, *Écrits politiques*, p. 41 sq. / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 465 sq.) Mais surtout, Hegel reprend cette méthode ... d'un Juif : Spinoza. À travers le concept d'*ingenium* (traduit par « complexion »), Spinoza soutenait (notamment dans le *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 295 et sq et dans le *Traité politique*, même édition), que les différentes communautés politiques sont caractérisées par un ensemble de dispositions de caractère particulières qui, d'une part, rendent intelligible en quoi telle communauté est irréductible à telle autre (on ne saurait les comprendre à partir d'un modèle générique) et auxquelles dispositions, d'autre part, doit s'adapter toute tentative d'organiser et de gouverner cette société. Ainsi, pour Spinoza, « ce qui particularise la loi de Moïse n'est pas sa limitation à une certaine époque de l'histoire du salut ; c'est son accommodation à la complexion d'un peuple. » (Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 428 ; voir tout son chapitre sur l'*ingenium* collectif, p. 427-467.) Bien qu'il soit clair que le peuple d'Abraham représente précisément pour Hegel une étape dans l'histoire du salut, il est en même temps évident que l'analyse « sécularisante » à laquelle il procède à propos de l'esprit du judaïsme est très inspirée de ce qu'avait fait Spinoza dans son *Traité théologico-politique*. Il faut considérer que ce qui est antisémite dans la description que fait Hegel de l'*ingenium* juif relève du contenu, non de la forme.

²⁴ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 5-6 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 277.

²⁵ *Ibid.*, p. 6. / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 278.

²⁶ Dans le *Differenzschrift*, l'entendement qui se défend vainement de la raison est « borné », « sans scrupules », « fort de son inertie », agit avec « haine et fureur » et « opiniâtreté » et ne sait, devant la philosophie, que la « prendre en horreur » et la « haïr » (voir surtout la partie intitulée « les rapports entre la spéculation et le bon sens »). La maturité de Hegel n'a pas tempéré son allergie. On lit par exemple dans *La raison dans l'histoire* : « La moralité réside dans l'accomplissement des devoirs qui incombent à chaque état (*Stand*) [...] Dans le penchant à considérer la moralité comme quelque chose de difficile, il faut surtout voir l'envie de s'écarter du devoir. » (*La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965, p. 118). Et dans l'*Encyclopédie* (1830) : l'entendement « tient pour quelque chose de véritable les rêves de ses abstractions et tire vanité de ce devoir-être qu'il lui plaît aussi de prescrire avec prédilection dans le domaine politique, comme si le monde l'avait attendu pour savoir comment il doit être et n'est pas » (§6).

²⁷ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 21. / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 294.

²⁸ *Ibid.*, p. 14 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 287.

²⁹ *Ibid.*, p. 20 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 293.

³⁰ *Ibid.*, p. 7 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 278.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 6 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 278.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 19 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 292. Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, le « destin » n'est pas un terme fourre-tout ni avancé à la légère. Hegel y saisit la dialectique comme destin, c'est-à-dire comme retour de l'universel refoulé, bafoué. L'analyse du châtement comme destin en est le modèle : « le criminel [Hegel parle du meurtre de

Banquo par Macbeth] croyait avoir affaire à une vie étrangère, mais il n'a détruit que sa propre vie ; car la vie n'est pas distincte de la vie, car la vie est dans la divinité-une ; et dans sa présomption, il a bien détruit, mais seulement l'aménité de la vie ; il l'a changée en un ennemi. C'est seulement l'action qui a créé une loi, dont la domination est désormais instaurée. [...] Ainsi le châtement comme destin est l'exacte répercussion de l'acte du criminel, d'une puissance qu'il a lui-même armée, d'un ennemi dont il s'est lui-même fait un ennemi. » (Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 50 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 343.) Maintenant, que Hegel ait voulu saisir la contingence comme destin est une raison supplémentaire de penser que sa posture augurale n'est pas surajoutée à une dialectique qui autrement peut très bien fonctionner sans elle, mais qu'elle la structure ou du moins, joue un rôle important dans sa structuration. Le sentiment qui, dans le *Differenzschrift*, « hante ce qui est borné » est d'une part, comme nous l'avons vu, ce qui inquiète, ce qui met en mouvement mais, d'autre part, ce qui promet le retour du destin, du châtement et plus généralement de l'esprit de l'amour (pour Hegel le châtement est l'acte d'un tel esprit). Sur cette question, il faut peut-être expliciter la « hantise » de Hegel en se référant aux spectres de Shakespeare et aux Érinnyes de Sophocle plus qu'au fantôme (*Gespens*) de Marx qui, planant sur l'Europe, annonçait moins une tragédie qu'une polémique (une polémique dont le *Manifeste du parti communiste* se proposait de poser les termes). Hegel, dans le passage précédemment cité sur le châtement, fait allusion à Banquo mais aussi aux Euménides (*Ibid.*, p. 49 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 342).

³⁷ *Ibid.*, p. 25 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 317.

³⁸ Voir aussi sur cette question Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhof, 1969, p. 239 sq.

³⁹ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 151 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 298.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 356.

⁴¹ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 120-1 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 227.

⁴² *Ibid.*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 105-6. Pour une analyse semblable de l'ingenium des Juifs, voir Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 61.

⁴³ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 15-16 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 287.

⁴⁴ *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 29 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 321. La citation contient un renvoi à un passage des évangiles (Math. 15, 2) ou l'on lit : « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme qui rend l'homme impur mais ce qui sort de sa bouche » car ce qui y entre est fait de la même farine que ce qu'il élimine quelques heures plus tard alors que « ce qui sort de la bouche procède du cœur. »

⁴⁵ *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 41 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 333.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 355. Cette remarque conclut une analyse du châtement qui prépare le terrain aux analyses de la section sur le crime (« Das Unrecht ») des *Principes de la philosophie du droit*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 318.

⁴⁸ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 53 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 131. Hegel s'accorde en cela avec Kant : « Le culte (*Dienst*) vrai (moral) de Dieu que les croyants ont à rendre comme sujets ressortissants de son empire [...] est en vérité, comme celui-ci, invisible, c'est en effet un *culte des cœurs* (en esprit et en vérité) et il ne peut consister que dans l'intention (*Gesinnung*), dans l'observation de tous les vrais devoirs comme commandements divins et non comme actions (*Handlungen*) destinées exclusivement à Dieu. » (trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, p. 250 / Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, VI : p. 192.)

⁴⁹ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 54 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 132.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 131.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 110.

⁵² *Ibid.*, p. 33 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 108-9.

⁵³ *Ibid.*, p. 42-3 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 119.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Le gros de cette étude date de l'automne 1795, puis fut complété au printemps 1796 ; mais Hegel en a réécrit le commencement en septembre 1800.

⁵⁷ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 109 / *Werke in 20 Bänden*, I : 217. Hegel souligne. La

distinction, d'esprit protestant, provient plus immédiatement de *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant, dont Hegel a fait la lecture à Berne. La « religion naturelle » est définie en Angleterre dès 1728 comme « whatever we descry to be due and meet by the meer Dictates of natural Reason ; as, to love, and honour God, not to abuse his creatures, &c. » (in *Chambers' Cyclopaedia*, London, 1728 ; cité in *Encyclopedia of the Enlightenment*, Oxford University Press, 2003, tome 3, p. 142). La religion naturelle est souvent opposée au XVIII^e siècle à la religion révélée, c'est-à-dire celle acquise par un individu, et par extension instituée au sein d'une communauté religieuse. Kant reformule cette opposition en la renvoyant à une distinction entre religion naturelle (ou : religion de la raison, vertu, moralité pure) et religion statutaire (ou : foi historique, culte). Cette distinction reprend les grandes lignes de celle, classique, entre le droit positif et le droit naturel, en affirmant que la seule religion prescrivant des lois absolument nécessaires est celle qui appartient naturellement à l'homme en tant que doté de raison. La religion, comme phénomène historiquement institué, n'est une source d'autorité qu'en un sens limité. « Une religion peut être la religion naturelle, tout en étant aussi révélée quand elle est de nature telle que les hommes eussent pu ou dû y parvenir grâce au seul usage de leur raison, bien qu'ils n'y fussent pas parvenus aussi tôt et aussi nombreux qu'il est désirable. » (Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 203 / Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, VI : p. 155.) Quant à l'expression « religion positive », elle semble provenir de Hegel lui-même ; Kant parlant plutôt de « foi statutaire ».

⁵⁸ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 113 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 221.

⁵⁹ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 113 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 221. En utilisant le verbe *müssen* (et non *sollen*), Hegel rend bien claire sa pensée : c'est la nature indépassable de l'être humain que de chercher l'impérissable dans le contingent. L'être humain n'a pas d'autre choix que de faire cela, il fait en quelque sorte cela malgré lui. Dans ce texte, le besoin de la philosophie est assimilé à un « besoin de religion » : « [Ce traité] prend pour fondement la nécessité que réside dans la nature humaine elle-même le besoin de reconnaître un être plus élevé que ne l'est l'action humaine en notre conscience, de faire de l'intuition de la perfection de cet être l'esprit vivifiant de la vie, et de consacrer immédiatement, indépendamment d'autres buts, du temps, des soins et des sentiments à cette intuition. Ce besoin universel d'une religion inclut en soi encore bien des besoins singuliers. » (*Ibid.*, p. 118 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 225.)

⁶⁰ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 35 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 111. La légende raconte que Saint-Antoine de Padoue (1195-1231) était si éloquent que, durant ses sermons, les poissons sortaient la tête hors de l'eau pour l'écouter et les grenouilles, sur son ordre, cessaient de croasser.

⁶¹ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 115 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 222.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Il va sans dire que cette prémisse a des effets concrets importants dans les détails de l'étude. À commencer par les « besoins de l'époque » que Jésus aurait si profondément sondés mais qui ne sont, finalement, que très sommairement et formellement explicités par l'étude « historique » de Hegel. En fait, les mêmes mots qu'emploie Hegel pour saisir le besoin de sa propre époque conviennent tout aussi bien à l'époque de Jésus – ce qui ne peut qu'indiquer leur distance extrême d'avec « la chose même » : « Si le pouvoir d'unifier disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent l'indépendance, la philosophie devient un besoin. » (Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22). Hegel ne distingue pas les différents intérêts, pouvoirs et besoins qui se croisent dans la Judée du 1^{er} siècle, et il conçoit encore moins comment ils ont pu s'affronter, s'affirmer, s'infléchir, faire des alliances temporaires, changer de nature, etc. Il ne formule même pas l'exigence que la recherche historique s'oriente de manière telle qu'elle puisse, un jour, en venir à répondre à ces questions.

⁶⁴ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 25 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 317.

⁶⁵ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 31 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 106.

⁶⁶ « Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anderes als das *ausgesprochene* Bedürfnis. » (Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 112 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 24. Hegel souligne.)

⁶⁷ *Ibid.*, p. 130 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 45.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 131 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 47.

Chapitre III. Concilier science et pratique historique : la *Phénoménologie de l'esprit*

1. LE BESOIN DE LA PHILOSOPHIE ET LE PROJET DE LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT*

En étudiant l'analyse hégélienne de l'esprit du judaïsme, il nous a semblé que Hegel en était arrivé à la conclusion, juste avant de s'installer à Iéna, que l'absolu devait être logé dans la conscience de soi finie. À cette idée correspond la thèse, défendue dans l'article introductif du *Kritisches Journal der Philosophie*, selon laquelle une véritable pratique critique implique, pour une conscience, qu'elle possède déjà « l'idée de la philosophie », savoir l'absolu. Mais défendre cette thèse chère à la philosophie, c'est la défendre auprès de ceux qui n'y adhèrent pas déjà. Hegel devait convaincre la conscience de soi de son temps que pour être conscience critique véritable, il était nécessaire qu'elle soit conscience de l'absolu. Pour ce faire, il voulait, comme Jésus en son temps, lui faire découvrir en elle-même un point à partir duquel elle pouvait se reconnaître en l'absolu. Cette intériorité de la conscience de soi finie, il la situait dans l'inquiétude caractéristique de l'esprit de son temps. Or, on ne saurait simplement aller chercher quelqu'un à l'heure de sa plus profonde angoisse pour l'amener directement chez l'absolu sans se rendre suspect d'opportunisme et d'abus de confiance. Après tout, le recrutement de nouveaux adeptes, pour tout type d'intégrisme ou toute secte religieuse, ne se passe pas autrement. Il y a un chemin de l'obscur « inquiétude » du temps à la claire conscience d'un besoin de l'absolu et ce chemin doit être rendu transparent. C'est

là une exigence fondamentale de la rationalité. Il faut *démontrer* en quel sens l'inquiétude du temps peut se reconnaître dans le besoin de l'absolu ; il faut montrer qu'il y a un transit possible de l'une à l'autre. En bref, Hegel devait expliquer en quoi les besoins du temps coïncidaient avec le besoin de la philosophie, mais cette démonstration ne devait pas faire l'hypothèse d'une éternelle présence de l'absolu sur laquelle repose la prétention de la philosophie à avoir, comme la raison qui est son organe, une nature intemporelle. Cette idée ne saurait en effet aller de soi pour une conscience de soi de part en part séculière comme celle, inquiète, à laquelle s'adresse le philosophe. Elle doit être développée et articulée à même son expérience, à même ce monde qui l'inquiète, à même « la chose même ». Ainsi, il nous faut tout faire pour parvenir à lire, dans ce que propose Hegel à la conscience de soi de son temps, une analyse qui ne postule pas ce qu'elle veut conclure, à savoir, que la véritable signification de l'actualité historique est d'être un besoin de la philosophie, un besoin de stabilité derrière l'essence changeante de toute chose, de nécessité des contenus d'expérience, un besoin d'absolu en forme d'éternité.

Si les textes de jeunesse que nous avons analysés dans les deux premiers chapitres se révèlent incapables de concilier de la manière que nous venons de décrire les deux ambitions structurelles de la philosophie hégélienne que sont celle d'être une science absolue et celle d'être une pratique historique rationnelle, on peut se demander si la *Phénoménologie de l'esprit*, elle, ne relève pas le défi avec succès. Terry Pinkard donne des indications en ce sens : « in his *Phenomenology*, Hegel attempted to lay out the basis for his whole system of philosophy and to convince his audience – « we moderns » – that they in fact *needed* something like his system. »¹ L'entreprise de la *Phénoménologie*, qui est de conduire la conscience commune au point de vue absolu de la *Wissenschaft*, ne démontre-t-elle pas en même temps que le processus de formation (*Bildung*) de la conscience de soi implique un autre processus de formation, celui de toute l'histoire culturelle, politique, sociale et économique de l'Europe – Hegel dirait sans doute « du monde » ? Plus encore, la *Phénoménologie* n'est-elle pas précisément cette œuvre qui démontre que ce processus historique objectif étant enfin arrivé à terme, plus rien, en principe du moins, n'empêche la conscience de soi individuelle de se

rattacher au point de vue de la conscience de soi absolue, la conscience philosophante ?

À la décharge du jeune Hegel, il faut dire également que ses premières études (qu'il n'a d'ailleurs jamais publiées, sauf à partir 1801) ne sont que des fragments de ses « voyages de découverte »², ainsi qu'il prit soin de nommer, plus vieux, sa *Phénoménologie de l'esprit*. Il est donc permis, et peut-être même indiqué, de faire l'hypothèse qu'à ces parcelles de voyage faisait encore défaut la conscience d'une unité systématique, une unité que Hegel serait parvenu à exprimer, pour la première fois, dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce n'est qu'à Iéna en effet que Hegel consacre toutes ses énergies à la recherche d'une telle unité systématique par l'étude de l'idéalisme de Kant, de Fichte et de Schelling. Nombreux sont ceux qui, comme Terry Pinkard récemment, ont souligné qu'en ce sens, la *Phénoménologie* avait valeur de synthèse et de refonte par rapport à tous les travaux de jeunesse de Hegel : « [In the *Phenomenology*, Hegel] managed to bring together many of his youthful concerns into a comprehensive philosophical conception that was to stay with him for the rest of his life. »³ Si cela est vrai, ce serait un minimum de charité intellectuelle d'aller voir si la *Phénoménologie* parvient à réconcilier le programme systématique et le programme historique de Hegel et, ainsi, à penser la duplicité du besoin de la philosophie. La critique que nous avons menée au dernier chapitre doit donc être complétée par une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est à cela que sont consacrés les trois prochains chapitres.

Mais nous semblons nager contre vents et marées. En effet, n'est-il pas clair que l'absolu est présent dès l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* et ce, précisément au sens où Hegel y pose la logique de l'*Entzweiung* dans l'objet même de sa critique, la conscience ? Dans l'introduction à la *Phénoménologie*, Hegel explique en effet que la conscience naturelle est divisée en elle-même. « La conscience [...] est d'une part conscience de l'objet, d'autre part conscience de soi-même ; conscience de ce qui à ses yeux est le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. »⁴ Mais la conscience naturelle n'est pas seulement l'*Entzweiung*, la division en soi-même entre un sujet et un objet ; elle est aussi la tendance et le besoin de surmonter sa propre division interne. Hegel la présente comme d'emblée poussée à « aller voir si le concept correspond à l'objet »⁵ et

si la science peut toute entière s'en remettre à elle, c'est parce que la conscience naturelle « réclame avec insistance le savoir vrai (*zum wahren Wissen dringt*) »⁶. Elle cherche à « parvenir, par la découverte et l'expérience complète de soi, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même. »⁷ Autrement dit, elle semble dès le départ animée, comme si c'était là la nature même de la conscience humaine, d'un solide « besoin de la philosophie ».

Dès lors, y a-t-il encore une place dans la *Phénoménologie de l'esprit* pour une démonstration de la pertinence historique du besoin de la philosophie ? Est-il raisonnable de tenter une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* qui cherche à comprendre le besoin de la philosophie comme étant le besoin véritable de toute une époque, comme étant pensé à partir de la seule analyse du donné historique ? Il faut ajouter qu'un tel projet requiert, à ce point-ci, une autre explication. Pourquoi, en effet, avoir commencé par une analyse du concept de « besoin de la philosophie » à partir d'un corpus principalement composés de textes de jeunesse plutôt que d'entrer directement dans la première version mature de la philosophie hégélienne que représente la *Phénoménologie* – une œuvre, d'ailleurs, dans laquelle la locution « besoin de philosophie » ne fait aucune apparition ?

Il y a quelques raisons à cela, et nous voulons commencer par mettre en doute une lecture du développement de la philosophie de Hegel qui donnerait à la *Phénoménologie de l'esprit* le rôle d'un nouveau départ qui aurait en lui-même le droit d'effacer le souvenir des travaux antérieurs, les réduisant au statut de travaux « précurseurs ». Il n'est pas plus possible de comprendre l'idée de la *Phénoménologie de l'esprit* sans en expliciter l'origine dans les travaux de jeunesse que de réduire le contenu de ces travaux de jeunesse à une fonction d'origine pour l'idée de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce qui rassemble sans les identifier complètement ces deux pôles, c'est d'être des tentatives pour répondre au problème préliminaire à la science. C'est une chose que souligne Walter Jaeschke dans un texte où il porte attention au problème posé par Hegel d'une introduction scientifique à la science.

Du point de vue de l'évolution de l'œuvre [la *Phénoménologie de l'esprit* – P. L.], cette tâche systématique de l'introduction, qui consiste à tendre

l'échelle à l'individu, a sans aucun doute la priorité vis-à-vis de la conception d'une *Phénoménologie de l'esprit* [un projet dont les documents attestent qu'il a remplacé en cours de rédaction celui, initial et plus modeste, d'une « science de l'expérience de la conscience » - P. L.]. La question est alors de savoir ce qui motiva Hegel à donner à cette échelle la forme d'une *Phénoménologie*.⁸

Nous verrons par ailleurs que l'idée d'un nouveau départ philosophique incarné par l'œuvre de 1807 voit à la fois trop petit et trop grand : elle est trop timide, d'un côté, pour rendre compte de la conscience qu'en avait Hegel comme d'une œuvre qui marquait non pas un nouveau départ personnel, mais bien plutôt un nouveau départ *de l'esprit du monde* ; et elle est de l'autre côté trop apologétique pour rendre compte de la contradiction qui structure l'idée d'une *Phénoménologie de l'esprit* et qui en tarabuste tout le développement. Bref, elle représente un mauvais compromis.

S'il est vrai, maintenant, que l'expression « besoin de la philosophie » n'apparaît pas dans la *Phénoménologie*, cela ne doit pas nous empêcher de voir que l'ambiguïté qu'elle soulève et que nous avons analysée au dernier chapitre structure le projet de tout l'ouvrage. On trouve d'abord quelques indices de ceci dans la publicité qu'a rédigée Hegel pour la première édition de sa *Phénoménologie*. Il y annonce entre autres explicitement que le problème préliminaire à la science détermine l'idée même du livre. La *Phénoménologie de l'esprit*, lit-on, « considère la *préparation (Vorbereitung)* à la science comme une science nouvelle, intéressante, la première science philosophique. »⁹ Hegel y précise aussi que « dans la préface [de la *Phénoménologie*], l'auteur s'explique sur ce que lui apparaît être le besoin de la philosophie au point où elle en est aujourd'hui (*auf ihrem jetzigen Standpunkte*) »¹⁰

La préface de la *Phénoménologie* reprend effectivement de façon explicite, quoique sans l'appeler « besoin de la philosophie », le double thème de la déroute historique d'un esprit abattu et perdu dans des oppositions non réconciliées et du besoin irréfragable de l'être humain à saisir l'unité éternelle de la fuite du temps. Hegel décrit au début de cette préface la conscience malheureuse de son temps¹¹. L'*Aufklärung* a enfoncé la

conscience des humains dans les oppositions du supra-sensible et du terrestre en négligeant son besoin de lui voir donner un sens unifié. L'esprit d'aujourd'hui, écrit Hegel, est à présent conscient de cela : « non seulement sa vie essentielle est perdue pour lui, mais il est également conscient de cette perte et de la finitude qui est son contenu. »¹² Or, la réaction philosophique, déplore Hegel, n'a jusqu'ici (en 1807) pas tant consisté à demander qu'on démontre rationnellement l'unité spirituelle infinie de cette richesse de contenu fini conquise par l'*Aufklärung* qu'à demander qu'on restaure immédiatement le sentiment du divin, quand bien même ce serait sur le mode irrationnel de l'extase et de l'enthousiasme. La philosophie se fait « édifiante »¹³. Cet état de la culture contemporaine a selon Hegel le sens suivant : « l'esprit se montre si pauvre qu'il en est réduit, comme le promeneur dans le désert, à n'aspirer qu'à une simple gorgée d'eau, à se rafraîchir à même un misérable sentiment du divin. »¹⁴ Hegel réaffirme alors (en accord sur ce point avec la réaction philosophique à l'*Aufklärung*) que ce divin est pour l'être humain un « besoin ». Toutefois, il s'agit plus précisément, pour lui, d'« un besoin de se représenter l'absolu comme sujet »¹⁵. Et « un sujet », c'est « quelque chose qui est réfléchi en soi-même. »¹⁶ En insistant sur cette idée, Hegel demande au besoin de saisir le divin, et cette fois contre la réaction philosophique générale à l'*Aufklärung*, de s'assouvir à partir de la réflexion sur elle-même de la finitude du contenu qui se donne sous la forme d'oppositions. Cette posture hégélienne qui définit en fait le projet philosophique qui, à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, ne le quittera plus, signifie « appréhender et exprimer le vrai non seulement comme substance, mais aussi comme sujet. »¹⁷

Ainsi donc, la tension qui structure la problématique du besoin de la philosophie ne semble pas absente de la *Phénoménologie de l'esprit* mais s'y traduit au contraire de la manière suivante. D'une part, l'introduction du texte postule en effet une certaine nature immuable de la conscience humaine : elle est ce qui est toujours porté à s'assurer du bien-fondé de ce qu'elle prend pour le « vrai », ou l'« en-soi ». La conscience naturelle (*das Bewußtsein*) est en fait exactement dépeinte comme l'introduction de l'*Encyclopédie* décrit la « considération pensante des objets » (*das denkendes Betrachten*) : on peut dire, ainsi, que sa nature est de ressentir et d'être mue par le « besoin de la philosophie »,

entendu au sens d'une « exigence immanente de mettre en lumière la nécessité de son contenu »¹⁸. Mais d'autre part, le résultat essentiel de la *Phénoménologie de l'esprit* est que la configuration (*Gestalt*) qui finalement satisfait ce besoin de la conscience, le savoir absolu, est aussi la réponse adéquate aux divisions et aux oppositions qui structurent l'actualité dans laquelle s'inscrit la parution de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans la préface, Hegel prétend même que le savoir absolu est à l'histoire ce que la première bouffée d'air est à un bébé – le saut qualitatif de sa naissance¹⁹. Sur le fait que son époque déroutée et perdue dans ses extrêmes ressentait secrètement un besoin de comprendre les choses depuis le seul point de vue vrai de la science, celui dont la *Phénoménologie* prétend démontrer la vérité à partir de l'expérience de la conscience commune, Hegel écrit aussi : « il faut que nous soyons convaincus (*überzeugt*) que le vrai a pour nature de faire irruption quand son temps est venu, que, pour cette raison, il n'apparaît jamais trop tôt, ni ne trouve de public non mûr. »²⁰ Autrement dit, le savoir absolu est la forme que se donne, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le thème, structurel de la première conception hégélienne de la critique, de la coïncidence des besoins du temps et du besoin de la philosophie, de la déroute historique des êtres humains et de l'unité rationnelle encore inconsciente de leurs diverses représentations. Les deux côtés du besoin, l'historique et le rationnel, aspirent au même résultat. Le savoir absolu serait ce résultat.

Je pars donc de l'idée que la *Phénoménologie de l'esprit* peut être lue selon les deux sens que prend le mot « philosophie » dans la locution « besoin de la philosophie » : elle se veut une pratique historique, rationnelle mais hétéronome quant à ses motivations, mais elle se veut aussi une science autonome qui trouve sa motivation et son fondement en elle-même, une science absolue de l'absolu (ou plus précisément une introduction scientifique à la science, la première partie d'une telle science,). Je suggère que l'ambivalence persistante de Hegel à l'égard du statut à accorder à sa *Phénoménologie de l'esprit* au sein du système repose sur la même tension irrésolue entre philosophie et histoire que celle qui structure l'expression et la fonction du « besoin de la philosophie ».

D'une part, la *Phénoménologie*, comme « chemin vers la science », est « déjà science », et elle est à ce titre à la fois l'introduction et la première partie du système de la science parce qu'elle déduit, par une méthode absolue, c'est-à-dire à la fois immanente au contenu et à la forme de la connaissance, la nécessité de son contenu comme celle de sa forme (il s'agit du « concept »). La *Phénoménologie*, en ce sens, fonde une connaissance transhistorique (la seule véritable, selon Hegel), une logique qui est aussi une métaphysique – elle fonde la « science ». D'autre part, la *Phénoménologie* assume une contingence historique radicale en se situant, comme œuvre, dans l'histoire. Sous ce rapport, la *Phénoménologie* se comprend bien comme un événement et Hegel reconnaît une certaine hétéronomie au concept qu'on peut exprimer en disant que le « besoin de la philosophie » est en fait le besoin qui institue la philosophie, celui de s'inscrire dans son autre, dans « l'actualité »²¹. Mais, notre analyse montrera aussi que, en interprétant l'actualité de sa propre pensée à partir d'un concept emphatique d'« histoire universelle », Hegel en vient à décrire solennellement l'événement de la *Phénoménologie de l'esprit* comme charnière et décisif.

Il y a en effet un fait capital à l'interprétation correcte de la philosophie hégélienne auquel on essaie plus souvent qu'autrement d'éviter de donner un sens philosophique – et surtout, un sens hégélien. C'est le fait que, pour le formuler grossièrement, le savoir absolu est daté. Rosenkranz a raison de rappeler que dans la conscience qu'en avait Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit* n'était pas liée de manière arbitraire à une époque quelconque mais exprimait la transition nécessaire entre deux mondes : car avec la réduction de toute expérience au savoir absolu, « l'humanité a pris conscience du principe (*Princip*) de l'histoire, et s'est ainsi acquis le concept du procès dans lequel elle se tient. »²² Cette conscience de soi de l'humanité au sein de son histoire, mais d'une humanité, ne l'oublions pas, dont la nature transhistorique est une exigence de vérité stable, tel est selon Hegel le nouvel esprit qui lentement prenait forme à son époque. La *Phénoménologie* représente dans la lenteur de ce processus objectif « l'éclair qui d'un seul coup met en place l'édifice du nouveau monde »²³ ; mais son travail, en même temps, n'a consisté qu'à recueillir tout le travail qu'avait déjà fait l'histoire et à le condenser en quelques dizaines de feuillets. Pour nous convaincre du lien direct que

voyait Hegel entre sa *Phénoménologie de l'esprit* et une révolution dans l'esprit du temps, rappelons les remarques de clôture du dernier cours de Hegel à Iéna, en septembre 1806, soit en pleine poussée finale de la rédaction de la *Phénoménologie*. Hegel y situe sa pensée à la fois comme point d'aboutissement de l'histoire récente de la philosophie (le passage prononce le dépassement de la philosophie de Schelling) et comme point de départ d'une nouvelle ère du monde en général :

Une nouvelle époque a fait son apparition dans le monde. Il semble que l'esprit du monde ait réussi à se débarrasser de toute entité étrangère objective, et à se saisir enfin comme esprit absolu, et ce qui devient objectif pour lui, à l'engendrer à partir de soi, en lui faisant calmement face, à le garder en son pouvoir (*Gewalt*). Entre la conscience de soi finie et la conscience de soi absolue qui était pour elle un phénomène extérieur, la lutte cesse, etc.²⁴

C'est donc là le projet des trois prochains chapitres : évaluer si la *Phénoménologie de l'esprit* démontre d'une manière entièrement immanente à l'actualité historique (c'est-à-dire sans appuyer la démonstration sur l'absolu dont il s'agit d'expliquer la pertinence pour l'expérience historique) que les besoins spécifiques de son temps coïncident avec la nature éternelle de la raison et le besoin éternel de la philosophie. Si cette tentative échoue, nous aurons compris que la contradiction que recèle la polysémie de la locution « besoin de la philosophie » n'est pas contingente à l'ambiguïté grammaticale du génitif ni limitée à des travaux de jeunesse mais structure le chef-d'œuvre philosophique qu'est la *Phénoménologie de l'esprit*.

Nous tenterons cette lecture en trois étapes. D'abord, nous montrerons que la tension qui structure le besoin de la philosophie est celle-là même qui institue le projet d'écrire une « phénoménologie de l'esprit » dans le cadre de la conception idéaliste de la philosophie comme « science » (chapitre 3). Ensuite, nous analyserons les passages les plus significatifs où, dans sa *Phénoménologie*, Hegel tente de concilier ses deux grandes ambitions philosophiques, celle d'être une science de l'absolu et celle d'être une réponse adéquate aux besoins particuliers d'une époque (chapitre 4). Nous nous pencherons principalement sur la préface et le chapitre sur le savoir absolu. Nous devons en effet

étudier la préface dans la mesure où nous avons en vue, en général, la question de savoir en quel sens Hegel concevait son travail philosophique comme une pratique située ; or c'est dans sa préface que Hegel déclare s'expliquer « sur ce que lui apparaît être le besoin de la philosophie au point où elle en est aujourd'hui. »²⁵ Quant au chapitre sur le savoir absolu, nous lui porterons une attention minutieuse car c'est celui qui prétend résoudre la tension entre l'inquiétude historique des êtres humains et le besoin philosophique de rapporter le fini à l'infini. Finalement, dans le chapitre 5, nous mettrons en évidence le rapport qu'il y a entre le besoin de la philosophie et certaines prémisses fondamentales de l'idéalisme, une réflexion qui vaudra en même temps pour conclusion générale sur Hegel.

2. COMMENT INTRODUIRE À UNE SCIENCE ABSOLUE ?

2.1. Introductions et préfaces

On se rappelle ce que Hegel reprochait à Reinhold dans *La différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling* : à coup d'enquêtes historiques sur les progrès de la philosophie, il s'employait de manière absurde au geste de « fonder avant la philosophie et en dehors d'elle »²⁶. Mais Reinhold n'est pas le seul à commettre cette erreur. Kant lui-même essuie le même reproche, lui qui insistait sur le fait que sa *Critique de la raison pure* n'était pas une « doctrine » mais plutôt une « étude préparatoire (*Vorbereitung*) »²⁷, une « propédeutique de la raison pure »²⁸. Hegel lui attribue la responsabilité d'avoir par là diffusé une conception sans queue ni tête de la philosophie.

Un point de vue capital de la philosophie critique est qu'avant d'être en mesure de connaître Dieu, l'essence des choses, etc., il faut d'abord examiner la faculté même de connaître pour savoir si elle est capable de produire ce résultat [...] Cette pensée a semblé si plausible qu'elle a suscité la plus grande admiration et approbation [...] Mais, si l'on refuse de se payer de mots, il est aisé de voir que [...] le connaître ne peut être interrogé (*untersuchen*) qu'en connaissant [...] Vouloir connaître avant que l'on connaisse est aussi saugrenu que le sagace précepte de ce scolastique

qui assurerait qu'il faut apprendre à nager avant de se jeter à l'eau.²⁹

C'est face à cette erreur que Hegel affiche sa profonde aversion pour toute forme d'introduction, de préface et de considérations préliminaires à l'étude de la chose même³⁰. À tout le moins, croit-il, il faut exiger de l'introduction à la science qu'elle soit elle-même scientifique. Selon lui, « une explication préalable (*eine vorläufige Explikation*) ne pourrait être que non philosophique et se réduirait à un tissu de présupposés (*Voraussetzungen*), d'assurances (*Versicherungen*) et de ratiocinations (*Räsonnements*) – c'est-à-dire d'assertions contingentes auxquelles on opposerait avec autant d'assurance les assertions opposées. »³¹ Le problème de toute explication préliminaire, aux yeux de Hegel, n'est pas seulement le fait qu'elle fasse l'erreur de vouloir *résumer* une science qui exige pour sa part qu'on la parcoure *exhaustivement* en assumant tout « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »³². Ce problème découle en effet d'un autre problème, plus fondamental, dont l'enjeu est cette fois la « position de la pensée relativement à l'objectivité »³³. Avant d'avoir le droit de développer toute la richesse de son contenu, la dialectique doit d'abord convaincre la conscience « commune » (la conscience qui pratique la dialectique) qu'elle le fait à partir de la (seule) position adéquate à la « chose même », à savoir l'identité immédiate mais en même temps différenciée avec cette chose. Cette démonstration, que présuppose la science en tant que telle, ne doit pas être confondue avec la faute de la philosophie de « robe de chambre »³⁴ qui consiste, reproche Hegel, à ne donner que le « sommaire du contenu »³⁵. Le problème d'une explication préliminaire est qu'il est à la fois nécessaire de la fournir et nécessaire de ne pas la fournir, ce qui en fait un lieu privilégié pour montrer que la philosophie hégélienne obéit en fait à deux ordres de nécessité distincts (d'une part, être éternelle ; d'autre part, être actuelle). Les textes préliminaires de Hegel sont ceux dans lesquels, curieusement, il condamne ce qu'il est en train de faire au moment même où il le fait. On lit par exemple dans la préface de la *Phénoménologie* que le sens d'une préface est « à peu près » (*ungefähr*) celui d'« une conversation ou un enseignement historique s'adressant plus à la curiosité qu'à la connaissance », que c'est une « manière libre » « mêlée à de l'arbitraire et de la contingence »³⁶. Mais le texte où se manifeste de la manière la plus spectaculaire cette curieuse prétention à l'auto-dissolution d'une pratique philosophique en train de se faire est celui qui ouvre le

premier livre de la *Science de la logique* : « Par quoi faut-il faire commencer la science ? » (*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ?*). Hegel y conclut une douzaine de pages d'analyse par la phrase suivante :

cette vue est elle-même si simple que ce commencement [de la science], comme il a été rappelé, n'a besoin d'aucune préparation ou introduction ultérieure ; et cette sorte de raisonnement préliminaire (*diese Vorläufigkeit von Rasonnement*) à son propos ne pouvait avoir pour dessein de l'amener au jour, mais plutôt d'éloigner tout préliminaire (*alle Vorläufigkeit zu entfernen*).³⁷

Cette façon hégélienne de condamner tout ce qui introduit n'a épargné que la *Phénoménologie de l'esprit* elle-même et la raison à cela est que sa tâche principale, « l'exposition du savoir dans son apparition phénoménale »³⁸, se développe selon Hegel suivant une nécessité qui lui est immanente, véritablement libre et scientifique. La seule « explication satisfaisante » à « la nécessité intérieure pour le savoir d'être science » ne peut consister qu'en « l'exposition de la philosophie elle-même »³⁹. C'est pourquoi l'idée qu'il faut défendre dans une introduction à la science dont la valeur ne soit pas nulle malgré elle est que la philosophie ne présuppose rien qui ne la présuppose déjà. Indépendamment du fait que la conscience philosophique présuppose ou non la conscience commune acquise au besoin de la philosophie, celle-ci présuppose elle-même toujours déjà le point de vue absolu de la philosophie. L'hétéronomie de la philosophie a pour fondement son autonomie primordiale. C'est pourquoi l'introduction à la *Phénoménologie* soutient que le philosophe n'a pas à intervenir pour imposer ses propres idées dans la démonstration de l'autonomie absolue de la philosophie : la conscience commune en vient nécessairement elle-même à la constater, à la formuler⁴⁰.

Or quoi qu'il dise des préliminaires et des introductions à la philosophie, Hegel s'est curieusement lui-même longuement épanché en introductions et en préfaces. Chacun des livres qu'il a publiés de son vivant comprend une introduction *et* une préface (quand ce n'est deux ou trois)⁴¹. Plus encore : un de ces livres, la *Phénoménologie de l'esprit*, se veut en tant que tel une introduction – d'ailleurs assez volumineuse. Cette contradiction suffit à la fois à montrer la nécessité d'approfondir la question de ce que peut signifier, dans une perspective hégélienne, une introduction à la philosophie et à donner un aperçu des raisons pour lesquelles Hegel n'a finalement jamais su par quel bout prendre sa

Phénoménologie de l'esprit.

Car rappelons-nous l'ambiguïté qui marque sa propre appréciation du chef-d'œuvre de Iéna. Le 1^{er} mai 1807, cinq ans après avoir initialement exprimé le projet de publier une logique et une métaphysique, Hegel peut finalement annoncer à son ami Schelling qu'il lui enverra bientôt un exemplaire de son livre. Il ajoute : « je suis curieux de savoir ce que tu diras de l'idée de cette première partie, qui est à vrai dire l'introduction (*Einleitung*) ; car au-delà du geste d'introduire (*über das Einleiten hinaus*), *in mediam rem*, je n'y suis pas encore. »⁴² Pourtant la *Phénoménologie* ne se veut pas, à sa parution, qu'une introduction. La page titre de l'ouvrage publié à Pâques 1807 se lit : « Système de la science, de Ge. Wilh. Fr. Hegel » ; puis en caractères plus petits, tout en bas : « Première partie, la phénoménologie de l'esprit ». En 1812, préfaçant le premier livre de la *Science de la logique*, Hegel se réfère encore à la *Phénoménologie* comme étant la « première partie du système de la science »⁴³, mais sans dire nulle part que la *Science de la logique* en est la deuxième partie. Vient, en 1831, le moment de préparer la deuxième édition de la *Science de la logique* : Hegel annote ce passage de la première édition pour annoncer que « ce titre [« première partie du système de la science »] n'accompagnera plus la deuxième édition [de la *Phénoménologie*] qui paraîtra à la prochaine Pâques. Au lieu de la deuxième partie qu'il suggère, et qui aurait dû comprendre l'ensemble des autres sciences philosophiques, j'ai depuis donné le jour à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, parue pour la troisième fois l'an dernier. »⁴⁴ Bref, Hegel travaille à rééditer son « voyage de découverte » mais demande à ses lecteurs, s'ils veulent être introduits à sa philosophie, de bien vouloir ouvrir plutôt un exemplaire de l'*Encyclopédie*. Alors, que trouve-t-on dans l'*Encyclopédie* de 1830 qui puisse remplacer la *Phénoménologie* ? Tout d'abord, il faut dire qu'on trouve une « phénoménologie de l'esprit » dans l'*Encyclopédie*, non pas en introduction mais en sous-section médiane de l'« esprit subjectif », une section de la philosophie de l'esprit. Elle se compose de trois parties : conscience, conscience de soi et raison ; par contraste, la *Phénoménologie* de 1807 comprenait également des chapitres importants sur l'esprit, la religion et le savoir absolu (en plus déjà d'offrir de plus amples développements sur la conscience de soi et la raison). Mais, plus directement lié au problème de l'introduction à

la philosophie, on trouve au début de *l'Encyclopédie* le « concept préliminaire » (*Vorbegriff*) dont nous avons parlé, quelques soixante-dix pages qui viennent relever la tâche d'introduire le lecteur à la philosophie de Hegel par le biais d'une discussion sur trois « positions de la pensée relativement à l'objectivité ». Ce texte se veut « une introduction plus précise pour expliquer et mener (*herbeizuführen*) à la signification et au point de vue qui sont ici donnés à la logique »⁴⁵, c'est-à-dire la première des trois parties principales du « système de la science ». On peut donc inférer que le concept préliminaire est à la « petite logique » (celle présentée dans *l'Encyclopédie*) ce que la *Phénoménologie de l'esprit* est (était) à la « grande logique » (celle, en trois volumes, de 1812-16). Néanmoins, précise Hegel au § 25 de *l'Encyclopédie*, si la *Phénoménologie* de 1807 était difficile à suivre de par sa complexité, le concept préliminaire présente « l'inconfort de ne pouvoir être tenu (*sich verhalten*) que sur un mode historique et ratiocinant »⁴⁶.

Cette dernière remarque oppose frontalement les deux textes sur le point suivant : dans l'introduction de l'œuvre de 1807, Hegel prétendait que la nécessité immanente qui préside au parcours de la *Phénoménologie de l'esprit* fait que « cette voie vers la science est elle-même déjà science »⁴⁷. Par contraste, le *Vorbegriff* est une démarche « préliminaire » en son sens le plus problématique : il est d'une nature « historique » et « ratiocinante », associé donc à l'« arbitraire »⁴⁸ et à l'impuissance à fournir une déduction ou des preuves⁴⁹. En 1812, Hegel insistait encore expressément sur le caractère absolument nécessaire de l'introduction scientifique à la science qu'avait fournie sa *Phénoménologie de l'esprit* :

Tout ce que peut fournir une manière ratiocinante de fonder ou d'expliquer le concept de la science, c'est que ce concept soit amené devant la représentation, et qu'en soit effectuée une connaissance (*Kentniss*) de type historique ; mais une définition de la science, ou plus précisément de la logique, n'a sa preuve que dans cette nécessité de sa venue au jour. [...] La *Phénoménologie de l'esprit* n'est rien d'autre que la déduction de ce concept [de la science pure, ou de la logique].⁵⁰

Que faut-il alors comprendre du changement de ton qui accompagne la rédaction d'un concept préliminaire et la révocation, en 1831, de la *Phénoménologie* au titre de première partie de la science (une révocation qui n'a certes pas empêché Hegel de

travailler à sa réédition) ? Il est sans doute exact d'invoquer des raisons pédagogiques au remplacement de la démarche de la *Phénoménologie*, jugée trop complexe pour ce qui doit après tout avoir fonction d'introduction, par une discussion de différentes positions philosophiques plus ou moins contemporaines et concurrentes à celles de Hegel⁵¹. Mais ce qui est aussi certain, c'est que l'ambivalence de Hegel au sujet du type d'introduction à privilégier pour la philosophie (une introduction historique « ratiocinante » ou une introduction scientifique ?) tient à des raisons nécessaires ; elle exprime une contradiction inhérente à l'idée même d'introduire un lecteur ou une conscience novice à « la science ». Nous sommes donc renvoyés ici à la conception qu'avait Hegel de la science, ou la philosophie – c'est là la source de l'ambiguïté.

Mais avant de s'y plonger ou s'y replonger, il est une ironie de l'histoire qu'on se doit de souligner : c'est le fait que, de tous les textes du philosophe qui avait en horreur les introductions et les préfaces, les plus fameux n'aient pas été ceux qui présentent son système de la science proprement dit, mais ceux qui l'introduisent et le préfacent⁵². Rudolf Haym écrivait carrément, sur un ton certes quelque peu commercial : « celui qui se rend pleinement maître du sens de cette préface [celle de la *Phénoménologie*] comprend la philosophie hégélienne. »⁵³ Et personne n'est là, aujourd'hui, pour s'offusquer de cette pratique courante, que Hegel n'aurait probablement jamais autorisée de son vivant, qui consiste à éditer en un livre à part la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* (trois nouvelles éditions différentes en français depuis les années 1960, comparativement à deux pour l'*Encyclopédie*, les *Principes de la Philosophie du droit* et pour la *Science de la logique*). Ce type d'édition touche d'ailleurs aussi le concept préliminaire de l'*Encyclopédie*. Erwin Metzke est allé jusqu'à publier... un recueil des préfaces de Hegel⁵⁴ ! L'ironie se met en abîme lorsqu'on remarque qu'un des textes les plus lus et les plus commentés de tous les textes hégéliens est l'introduction de l'introduction au système (c'est-à-dire l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*). Il faut réfléchir à partir de là : l'œuvre de Hegel qui assume de manière la plus radicale et d'une certaine manière la plus convaincante sa portée historique particulière, la *Phénoménologie de l'esprit*⁵⁵ (et en particulier sa préface), est précisément celle qui a été la plus immortelle de toutes et qui, plus que toutes les autres œuvres réunies, a permis à

l'hégélianisme de se maintenir en vie depuis maintenant deux siècles. Face à cela, tout ce qui, dans sa philosophie et dans celle de ceux qui s'en revendiquent, prétend avoir aboli le temps sans en même temps se soumettre au tribunal phénoménologique semble agoniser sur des tablettes oubliées, entre les couvertures jaunies de gloses poussiéreuses.⁵⁶

Cette ironie de l'histoire n'est pas plus fortuite que l'appréciation équivoque qu'a manifestée Hegel lui-même vis-à-vis sa *Phénoménologie*. Elle démontre d'abord que la philosophie post-hégélienne, et en particulier la philosophie du XX^e siècle, n'a pas acheté les arguments de Hegel contre les introductions. Les intuitions les plus puissantes qu'on retrouve au cœur de sa propre philosophie ont d'ailleurs fourni les raisons décisives à cela ; notamment, ce que Hegel formulait de manière incisive dans sa préface (encore une préface !) aux *Principes de la philosophie du droit* : « en ce qui concerne l'individu, chacun est de toute façon fils de son temps ; ainsi, la philosophie est elle aussi son temps appréhendé en pensées. »⁵⁷ La nécessité de rendre compte de la relation entre le contenu de la philosophie et l'actualité de sa pratique ou, si l'on veut, entre la rationalité et l'histoire, l'a emporté sur tout désir de rendre compte de la rationalité en termes d'un dépassement (transcendantal, conceptuel, scientifique ou autre) de l'historique. Erwin Metzke, en introduisant son recueil de préfaces hégéliennes, met le doigt sur la raison pour laquelle les préfaces et les introductions de Hegel, contrairement à la forme systématique de sa philosophie, ont si bien vieilli. Elles développent, écrit-il, une « philosophie de la philosophie » attentive à l'actualité du geste philosophique :

Les préfaces [de Hegel] initient [...] à des analyses de problème singulières, et pas à n'importe lesquelles mais à celles qui montrent immédiatement la compréhension profonde et originale qu'a Hegel de la relation entre l'esprit et la réalité (*Wirklichkeit*) ; et en particulier, à celles qui concernent la position et la tâche de la philosophie au sein des rapports entre la vie spirituelle et le monde historique. – Une philosophie de la philosophie : non pas sur le mode d'une réflexion vide (*substanzlose*) sur elle-même mais sur celui du discernement de soi (*Selbstbesinnung*) d'un homme vivant qui philosophe au cœur de son actualité (*Gegenwart*) « en prenant au sérieux la plénitude de la vie », et qui « introduit dans l'expérience de la chose même (*Sache selbst*) ». ⁵⁸

2.2. Fichte, Hegel et la science absolue

Quelle conception Hegel se faisait-il donc de cette philosophie à laquelle il fallait bien d'une manière ou d'une autre introduire ? Sur cette question capitale, il suivait les traces de Fichte. La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* le dit en toutes lettres : « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom d'*amour* du *savoir* et d'être savoir effectif. »⁵⁹ C'est Fichte qui, le premier, a remarqué que « philosophie » était selon l'étymologie « le nom d'une connaissance d'esthète, d'un amateurisme, d'un dilettantisme »⁶⁰ pour qui le savoir ne peut jamais être qu'« aimé ». Par contraste, il a voulu appeler « science » ou « doctrine de la science » (*Wissenschaft, Wissenschaftslehre*) l'activité même du savoir selon sa logique immanente. Il a formulé la tâche d'une *doctrine* de la science : d'abord abandonner l'idée que le contenu absolu de la connaissance est quelque chose qu'on ne puisse que désirer, ensuite entreprendre l'exposition d'un tel contenu absolu du savoir à même le sujet qui sait. Dans les mots de Hegel, la tâche de la science est d'être « la connaissance effective de ce qui est en vérité »⁶¹.

Les deux auteurs croient que c'est en fait une tâche inachevée qu'a léguée la théorie kantienne de la connaissance. Kant affirme qu'il existe un corrélat absolu à nos représentations mais que cet absolu est à jamais inaccessible. Dès lors, la question est : sur quoi peut-on se fonder pour attribuer à nos idées et nos concepts une force normative ? Ou, dans les mots de Fichte : « comment en arrivons-nous à accorder une validité objective à certaines représentations »⁶² ? La réponse à cette question, selon Fichte, était à trouver dans le développement immanent d'un système de la vérité ; c'est-à-dire d'un tout qui, à partir d'une proposition absolue, c'est-à-dire inconditionnée, génèrerait un contenu différencié, lequel, ainsi entièrement articulé et rapporté cette proposition inconditionnée, serait lui-même inconditionné. Par « inconditionné » il faut entendre ici simplement ce dont au moins une caractéristique ne peut être dérivée d'autre chose. Autrement dit, nos idées ont une force normative, selon l'hypothèse de Fichte,

parce qu'elles font partie d'un système rigoureux qui repose sur un principe, une proposition fondamentale (*Grundsatz*) absolue. Ainsi, toute la scientificité de la science, son caractère systématique, dépend du fait que la proposition fondamentale soit fondée avec certitude en elle-même, *avant* toute liaison systématique avec d'autres propositions⁶³. La première chose que doit trouver la doctrine de la science, c'est donc cette proposition fondamentale, le principe de toute connaissance rationnelle possible.

Fichte :

Au moins une des propositions (*Satz*) devrait être certaine et communiquer (*mitteilen*) sa certitude aux autres ; en sorte que, si et dans la mesure où cette proposition unique doit être certaine, il en est une deuxième qui elle aussi sera nécessairement certaine, et dans la mesure où cette deuxième proposition l'est, il en est une troisième, etc. Et c'est ainsi que plusieurs propositions, en soi peut-être même très différentes, pourraient, pour autant précisément qu'elles possèdent *toutes* la certitude, et la *même* certitude, avoir en commun seulement Une certitude et devenir par là seulement Une science.⁶⁴

Le fait que Hegel exècre les considérations préliminaires est un trait de l'ethos scientifique qu'il partageait avec Fichte et surtout Schelling, son ami qui était aussi un lecteur attentif de Fichte. Mais il faut également dire que Hegel avait fait un pas qui l'éloignait de cet ethos en revendiquant puissamment la nécessité de donner une introduction scientifique à une telle science. Cette revendication est précisément celle par laquelle il prétend se distinguer de Fichte comme de Schelling. Le problème, croit Hegel à l'époque où il écrit la *Phénoménologie*, c'est que ni l'un ni l'autre ne démontre finalement que le principe de la science est en lui-même nécessaire. La proposition fondamentale n'étant pas assurée, c'est alors tout le système de la science qui vacille. Dans son traité, très influent, sur la *Fondation de la doctrine de la science* (1794-5), Fichte a, selon Hegel, fourni un principe adéquat à la science de l'absolu, un point de départ à la hauteur de ce qu'il y a à connaître. Dans le quatrième chapitre de la *Phénoménologie*, on lit bel et bien que la conscience de soi fichtéenne est « le royaume natal (*einheimisch*) de la vérité »⁶⁵. Il s'agit ici de la proposition Je=Je, c'est-à-dire l'idée d'une activité subjective qui consiste à poser (*setzen*) immédiatement et inconditionnellement son propre être. Mais, d'une part, le sens fondateur de ce principe n'est pas justifié auprès de la conscience commune, à laquelle Fichte demande d'admettre simplement l'explication que lui, le philosophe, en donne.⁶⁶ D'autre part, le

principe de Fichte n'est pas justifié à ses propres yeux, comme principe (il n'est pas *réfléchi*), puisque après l'avoir posé, la pensée fichtéenne s'engage dans une « chaîne infinie de finitudes » qui ne revient jamais sur elle-même, sur son contenu et son principe, ne construisant donc par là aucune identité systématique et, partant, rien qui ne soit absolu. Quant à Schelling, Hegel dénonce le fait que sa philosophie de l'identité réponde à l'exigence de justification de son principe, l'identité du sujet et de l'objet absolus dans une conscience de soi spirituelle, par un « coup de pistolet »⁶⁷. Dans le concept schellingien de l'« intuition intellectuelle », censé désigner une faculté philosophique d'appréhender la pure identité du sujet et de l'objet avant toute expérience, Hegel relève un certain mépris de la conscience commune qui tend à faire dépendre la connaissance scientifique d'une sorte de génialité du philosophe. Le problème, à ses yeux, n'est pas tant l'affront ainsi fait au sens commun que le fait cette génialité du philosophe ne s'en distingue pas : c'est, dit Hegel, la « manière la plus commode de faire dépendre la connaissance de ce qui vous passe par la tête. »⁶⁸ Selon Hegel, il manque au principe de Schelling « la forme, la démonstration ; il est seulement affirmé, planté là (*hingestellt*). »⁶⁹ Ce faisant, c'est encore à l'exigence scientifique du fondement de la science qu'on ne donne pas de solution adéquate. En ne démontrant pas la nécessité du principe de la science pour lui-même, ni Fichte ni Schelling n'a finalement répondu à la question que le premier adressait à Kant : en quoi consiste la force normative de nos concepts ?

Le problème que doit résoudre une introduction à la science n'est donc pas propre à la conception hégélienne de la philosophie mais à la constellation historique de problèmes philosophiques de laquelle le travail de Hegel tire sa détermination. En simplifiant à l'extrême, on peut dire que la préoccupation commune à Fichte, Schelling et Hegel à laquelle la *Phénoménologie de l'esprit* se veut une réponse est la suivante : la connaissance doit *acquérir* la certitude de son fondement inconditionné. Cette préoccupation pose la nécessité d'explicitier des rapports à la fois extrinsèques et intrinsèques à la forme systématique que doit nécessairement prendre une connaissance inconditionnée. Extrinsèques, ces rapports le sont en ce qu'ils opposent deux extrêmes : d'un côté, il y a un type de connaissance qui se prétend, aux yeux d'un autre type de

connaissance, inconditionné ; et de l'autre, il y a ce deuxième type de connaissance, la connaissance finie, qui ne reconnaît peut-être même pas la valeur de la prétention de la première. L'introduction scientifique à la science doit amener une conscience de soi qui ne saisit pas le fondement inconditionné de ses propres jugements de connaissance non seulement à saisir ce fondement, mais aussi à reconnaître la nécessité qu'il y avait à le saisir. En d'autres mots, l'introduction a pour tâche de démontrer aux yeux de la conscience ordinaire le caractère légitime et nécessaire du point de vue de la conscience de soi infinie qui est au principe de la science. À la conscience de soi finie de l'époque qui est *donnée* pour ce qu'elle est malgré elle, on doit pouvoir communiquer la nécessité de sa médiation *comme donné*. La conscience de soi finie doit reconnaître non seulement qu'elle peut, mais aussi qu'elle doit se dépasser dans une conscience de soi infinie. Ou pour le dire autrement encore, l'introduction doit justifier la science aux yeux de la conscience commune plongée dans l'histoire en lui permettant de saisir la pertinence même du besoin d'absolu qui motive la science ; et qui dit pertinence implique un contexte à cette pertinence.

La réponse à cette exigence « externe » que tentera Hegel consistera dans la *Phénoménologie* encore une fois à la renvoyer à une exigence interne à *la conscience*. Hegel est convaincu que le principe fichtéen de l'immanentisme scientifique est la seule voie possible vers l'absolu⁷⁰. En conséquence, il faut composer avec le fait que le concept de la science « n'est capable d'aucune autre justification que celle-ci : c'est la conscience qui l'a produit, en ce que ses figures se résolvent toutes en lui comme dans la vérité. »⁷¹ Ceci veut dire que pour décrire cette appropriation subjective du concept absolu, une introduction à la science doit partir de l'expérience même de cette conscience, du donné immédiat ; elle doit parler, si l'on veut, « le langage » de cette conscience. La science ne part-elle pas, alors, d'un terrain qui lui est étranger ?

Pas tout à fait. Il est important de comprendre qu'en acceptant qu'il soit nécessaire au principe de la science qu'il se développe à même l'expérience subjective de la conscience, Hegel ne fait pas une concession unilatérale au sens commun, comme s'il accordait à ce dernier d'occuper, face aux discours excentriques de la philosophie, le

terrain légitime où l'on juge de la vérité. La philosophie dispute au contraire ce terrain au sens commun et l'introduction à la science se veut une manière honnête de concilier (ou de « médiatiser ») deux prétentions qui s'opposent. Car la science, aussi absolue soit-elle, n'est tout d'abord, face au sujet du sens commun, qu'une prétention, celle d'être la substance vraie, et cette prétention, comme on l'a vu, s'affiche avec une assurance équivalente à celle de son vis-à-vis. Toutefois, bien que les rapports que l'introduction à la science doit expliciter lui soient extrinsèques, ils n'en sont pas moins, en fait, intrinsèques à l'idée même d'une science absolue, dans la mesure où celle-ci n'est rien d'autre qu'une volonté de démontrer le sens de la nécessité objective des représentations, c'est-à-dire de démontrer l'effectivité de l'idée. Hegel :

La science peut bien être en elle-même ce qu'elle voudra ; en rapport à la conscience de soi immédiate, elle se présente comme l'inverse de celle-ci, ou, puisque cette conscience de soi a dans la certitude de soi-même le principe de son effectivité, la science, quand ce principe est pour soi en dehors d'elle, porte la forme de l'ineffectivité. Elle devra donc concilier un tel élément avec elle-même, ou plutôt montrer que, et comment, cet élément lui appartient.⁷²

Que l'effectivité appartient à l'idée et non, comme le croit la conscience commune, à la conscience de soi immédiate – c'est ce sans la démonstration de quoi ne peut procéder la *Wissenschaft*. Le problème de résoudre l'opposition entre la conscience commune et la science philosophique est en ce sens intrinsèque à la science ; celle-ci ne saurait, comme Schelling le préconise parfois, s'y montrer indifférente⁷³. Dans la mesure où l'effectivité lui vient de la conscience de soi finie, la science doit critiquer les prétentions à la vérité de cette conscience. Toute la *Phénoménologie de l'esprit* tire son énergie de cette injonction. « Critiquer » veut ici dire montrer que la conscience qui croit savoir ne possède pas le fondement absolu de son savoir, qu'elle n'est pas en mesure d'assurer la validité *absolue* de ses propres représentations. Le fait que la science *doive* critiquer la connaissance finie au nom de l'idéal scientifique d'une connaissance absolue ne doit pas être passé sous silence. D'où lui vient ce besoin de démontrer sa propre universalité et d'intégrer à son mouvement tout ce qui prétend lui faire face et n'y être pas déjà engagé ? Qu'est-ce qui motive ce désir d'autonomie ?

Au fil du processus d'assouvissement de ce besoin, ce qui s'assure, c'est l'idée de la

science elle-même, à savoir le principe idéaliste de l'effectivité de l'idée, l'hypothèse qui veut que la normativité soit possible dès lors qu'elle est le produit d'un sujet non seulement apte, mais en droit de produire des normes⁷⁴. En s'introduisant auprès de son vis-à-vis la conscience commune, la science cherche à produire son autonomie, à s'assurer du caractère absolu de son propre « principe », lequel, selon l'hypothèse de Fichte, communique à toute connaissance le sceau de la certitude. C'est en ce sens *à ses propres yeux* que la science se justifie en s'introduisant. Et cette auto-justification théorique est paradoxalement une *pratique* discursive, un geste qui la relie à un autre et qui consiste à instituer, au sein d'une conscience de soi finie, l'élément de la connaissance infinie : « la science contient en elle-même cette nécessité de se défaire de la forme du concept pur, ainsi que le passage du concept dans la conscience. »⁷⁵

2.3. *Le besoin de la science*

Démontrer le caractère absolu du principe de la science veut donc dire montrer que c'est à lui que se rapporte l'effectivité comme à son origine. Mais nous voyons que cette conception de la critique est paradoxale. En soutenant qu'il s'agit de montrer que la conscience commune n'est pas en mesure d'assurer la validité absolue de ses propres représentations, Hegel donne déjà pour étalon de la critique le désir de s'assurer de la validité absolue de ces représentations, désir dont il admet par ailleurs ne pas pouvoir, dans un texte préliminaire, présupposer qu'il soit déjà à l'œuvre dans la conscience commune. La critique qui vise à faire reconnaître par la conscience de soi finie le besoin de la philosophie présuppose déjà que le besoin de la philosophie y soit institué. L'idéal d'identité et de nécessité que Hegel présente comme le moteur de la critique immanente de la conscience commune est donc en vérité immanent à une conscience philosophique incapable de concevoir comment cet idéal pourrait ne pas être celui de la conscience commune⁷⁶. L'alternative est alors indépassable : soit cette dernière est honnête et elle reconnaît cet absolu qui est déjà en elle, soit elle est une conscience « mauvaise » (*ein schlechtes Bewußtsein*) qu'il ne reste plus qu'à réprimander.

Or, cette façon de lire la *Phénoménologie* est celle dont nous avons dit au début de ce chapitre qu'elle nous est interdite. L'inconditionné, l'absolu, le vrai doivent être cherchés à partir du conditionné, et non l'inverse. La certitude qu'a la science d'être toute vérité doit être trouvée, acquise, produite par et pour une conscience singulière⁷⁷. Elle ne saurait d'emblée être présupposée vraie, même d'une manière imparfaite ou seulement « en principe ». Car pour Hegel, il n'y a pas de principe avant la manifestation d'un principe. En tant que pratique historique, la science n'est rien d'autre qu'une certitude et un besoin ayant *résulté* d'une analyse préliminaire. Le point de vue auquel se tient notre analyse nous interdit donc d'accepter, avant qu'elle n'ait été démontrée, la thèse selon laquelle l'absolu est déjà présent au commencement. C'est là le problème qui ne peut se poser que dans des considérations qui, de quelque manière qu'on les prenne, sont « préliminaires » à la science : pour la philosophie, le *principe* doit être entièrement *produit*.

Avec la problématique du besoin de la philosophie, Hegel ouvre simultanément deux scénarios. Si « besoin de la philosophie » désigne un besoin d'éternité qui structure la conscience humaine historique, alors on formule d'emblée l'exigence immanente du principe de la science. Comme exigence immanente mais au premier abord cachée à la conscience commune, la science de l'absolu s'élabore à même l'être. En s'appuyant sur la conscience commune pour introduire la science, on ne s'appuie finalement, par-delà les apparences, sur rien d'autre que son principe même. La science peut ainsi s'auto-fonder et s'auto-exposer à même la conscience commune ; on est dans le scénario que propose l'introduction à la *Phénoménologie*. Si, par contre, le « besoin de la philosophie » désigne ce besoin affectant la philosophie qui ne peut être assouvi que dans son autre, dans l'histoire où elle s'inscrit par exemple ; si la philosophie est absolument désorientée et ne sait tout simplement pas ce qu'il lui est bon de faire là où l'histoire n'est pas présente, *en elle et avant elle*, pour lui suggérer une réponse à cette question ; si la philosophie, comme système de la science, trouve la justification de son « principe » dans des déterminants *desquels elle naît, comme idée* – en bref : si une idée est quelque chose *qui naît*, alors la justification est aussi nécessairement immanente à la conscience commune, mais à celle-ci non pas en ce qu'elle porte une exigence transcendantale

d'éternité ; bien plutôt, en ce qu'elle n'en porte pas. Car c'est seulement en ne portant pas cette exigence qu'elle peut inscrire le sens de la pratique philosophique dans une actualité. L'écart semble minime, mais induit une différence du tout au tout : il en va de l'éternité ou de l'historicité du « principe », c'est-à-dire de l'idée qui dirige le geste philosophique. Dans le premier scénario, le système de la science trouve sa propre motivation et la signification de son « principe » dans ce de quoi il est « déjà » la vérité. L'enjeu en est un de reconnaissance : que soit reconnu par la conscience commune, c'est-à-dire l'histoire, que l'absolu est déjà en elle. Dans le deuxième scénario, ce n'est pas à l'histoire de reconnaître que sa vérité est philosophique mais, au contraire, à la philosophie de trouver sa vérité dans l'histoire. Le fait que la philosophie soit objet de besoin la rend ici sujet de besoins – et qu'est-ce qu'un sujet sinon une chose affectée de besoins ? Ce qui s'impose alors, c'est la nécessité pour le système (comme pratique philosophique) d'avouer son besoin d'être à la hauteur d'exigences qu'il ne maîtrise pas complètement, qui sont portées par la conscience individuelle, qui le génèrent mais qu'il ne génère pas. À ces exigences, il se veut une réponse, mais une réponse fragile dont il ne détermine finalement même pas le sens puisqu'il n'en maîtrise pas complètement le contexte, celui-ci ne relevant pas d'une structure éternelle et *a priori* du savoir mais d'une motivation et d'un horizon d'inscription négatifs jamais complètement maîtrisés ni explicités par le concept.

Bien sûr, ce dont il en va dans la *Phénoménologie*, c'est de penser ensemble ces deux scénarios que nous présentons ici sous la forme d'une alternative : celle du besoin d'actualité de la philosophie et celle du besoin de philosophie de l'actualité. Nous devons comprendre comment Hegel tente de penser leur réconciliation. Et il est tentant, comme nous l'avons déjà dit, de conclure que, parce que Hegel a si énergiquement préconisé une philosophie de l'immanence de l'absolu à même le conditionné, il en a effectivement produit une. Mais est-ce vraiment le cas ?

Les deux branches de l'alternative que nous venons de poser, éternité versus historicité de l'idée, excluent qu'on fasse l'hypothèse selon laquelle Hegel part d'un esprit séparé du monde, c'est-à-dire d'un arrière-monde qui se suffirait à lui-même, d'un *Geist* ou d'un

concept de la philosophie qui serait indifférent à la conscience individuelle et à l'histoire. Faire cette hypothèse équivaut à se débarrasser d'un mystique plutôt qu'à comprendre un philosophe : c'est la plus inféconde qui soit pour lire Hegel. Il faut au contraire faire l'hypothèse que ce que Hegel appelle « l'éther du concept » est dans tous les cas porté par une conscience historique singulière, ne serait-ce que celle de Hegel lui-même. Il est clair que Hegel tient à cela. L'alternative qui toutefois demeure est celle du sens de cet « éther » ; est-il un invariant, un environnement anhistorique de la pensée, ou est-il pleinement historique ? La science formule-t-elle, selon Hegel, des vérités éternelles ou des vérités situées ? Doit-on comprendre l'autonomie de la pensée comme une prémisses transhistorique à « actualiser » dans l'histoire ou comme un effort de création de soi qui tire son énergie, négative, de son expérience du « donné » ? Car il y aurait évidemment un problème si sa *Phénoménologie* était elle-même marquée par une double ambition irréconciliée. Cela irait contre l'immanentisme scientifique fichtéen que partage Hegel, selon qui

Le grand mérite de la philosophie fichtéenne, son importance, c'est d'avoir affirmé que la philosophie doit être une science à partir d'un principe (*Grundsatz*) suprême d'où toutes les déterminations sont nécessairement déduites. Ce qu'il y a de grand ici, c'est l'unité du principe (*Prinzip*) et la tentative de développer à partir de là de manière scientifiquement conséquente le contenu entier de la conscience, comme on disait, de construire le monde entier. [...] C'est le besoin de la philosophie de contenir une seule idée vivante.⁷⁸

Le concept de « besoin de la philosophie » est dans ce passage encore une fois équivoque. Est-ce l'essence éternelle de la philosophie qui exige d'être exposée suivant « une seule idée vivante », cette « vie de l'idée » correspondant à coup sûr à une « histoire » comprise comme étant celle de la pleine réalisation de l'idée ? Ou bien est-ce plutôt un besoin de la conscience commune, plongée dans ses expériences, que de les organiser en suivant « une seule idée vivante » ? Hegel a donné des réponses différemment contraignantes à cette question. Le concept préliminaire de l'*Encyclopédie*, par exemple, insiste à dire que la philosophie naît d'une décision individuelle dont le moment contingent et arbitraire est irréductible⁷⁹. Il serait difficile de nier que les ambitions de la *Phénoménologie* sont beaucoup plus élevées. En elle, la portée seulement individuelle du besoin de la philosophie éclate et devient proprement

historique. Dans la *Phénoménologie*, comme nous le verrons, c'est toute une époque, voire toute l'histoire qui réclame la science, tout comme la science ne peut se contenter de rien qui soit moindre que de parcourir l'histoire entière pour asseoir son principe systématique. Toutefois, parce que Hegel comprend, dans la lignée de Kant, Fichte et Schelling, le « besoin de la philosophie » comme une exigence d'éternité, la médiation de l'absolu et de l'histoire n'est pensable chez lui que comme disparition de celle-ci dans celui-là. Si ceci s'avère exact, tout le travail de Hegel sur le rapport de la philosophie à sa propre actualité apparaîtra comme un travail qui, parce qu'informé par des présupposés idéalistes propres à son temps, n'a pas pu être mené à bien de manière cohérente.

NOTES

- 1 Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 204. Pinkard souligne.
- 2 Le mot est rapporté par K. L. Michelet, un des plus fidèles disciples de Hegel. C.f. Günther Nicolini, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, F. Meiner, 1970, p. 76 (# 107).
- 3 Terry Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 203.
- 4 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 88 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 78.
- 5 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 87 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 77.
- 6 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 83 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 72.
- 7 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 83 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 72.
- 8 Walter Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », trad. Mathieu Robitaille, in *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard (dir.), Paris, PUF, 2009, p. 117.
- 9 Hegel, « Selbstanzeige », *Werke in 20 Bänden*, III : p. 593. Hegel souligne *Vorbereitung*. L'annonce est parue dans le *Jenaer Allgemeine Litteratur Zeitung* le 28 octobre 1807.
- 10 *Ibid.*
- 11 L'expression est de Jean Hyppolite. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 174.
- 12 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 31 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 15.
- 13 Sans jamais les nommer mais en y faisant allusion à différents endroits, Hegel attaque, en déclinant de différentes manières cette critique, tous les philosophes romantiques de son temps, notamment Schleiermacher, Novalis, Schlegel, Schelling, Jacobi, Schiller.
- 14 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 32 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 17.
- 15 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 40 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 26.
- 16 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 41 / *Werke in 20 Bänden*, III : 27.
- 17 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 37 / *Werke in 20 Bänden*, III : 23.
- 18 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique / Werke in 20 Bänden*, VIII : §1.
- 19 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 19.
- 20 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 75 / *Werke in 20 Bänden* III : 67.
- 21 Nous entendons provisoirement par ce terme la « situation » historique d'une pratique comme le fait de penser, situation qu'analyse et discerne une conscience singulière faillible, et qui l'engage à la responsabilité d'adopter une posture, une stratégie, une ligne de pensée rationnelle qui n'a pourtant

- rien d'assuré.
- 22 Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2004, p. 345 / K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, Berlin, Dunker und Humblot, 1844, p. 207. De manière intéressante, Rosenkranz remarque que Hegel a formulé cette idée « surtout dans les occasions solennelles, lors de discours de clôture concluant ses cours, allocutions inaugurant ses entrées en fonction dans ses chaires professorales, et dans des préfaces. » (*Ibid.*)
- 23 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 18-19. Le texte complet dit : « Cet écaillage progressif, qui ne modifiait pas la physionomie du tout, est interrompu par la montée, l'éclair qui d'un seul coup met en place l'édifice (*das Gebilde*) du nouveau monde. » La suite du chapitre justifie l'interprétation que je propose de ces passages.
- 24 Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 339 (voir aussi *Ibid.*, p. 354). Le « etc. » est de Rosenzweig, qui écourte de cette manière un passage du texte final des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* éditées par K. L. Michelet de 1833 à 1836. Le traducteur de Rosenkranz, Pierre Osmo, croyait à tort ce texte perdu ; on le trouve dans Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 7 : p. 2117-8 / *Werke in 20 Bänden*, XX : 460.
- 25 Hegel, « Selbstanzeige », *Werke in 20 Bänden*, III : p. 593.
- 26 Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 112 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, II : p. 25.
- 27 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 26 (Kant, I., *Oeuvres philosophiques*, *op. cit.*, I : p. 777).
- 28 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A11/B25 (Kant, I., *Oeuvres philosophiques*, *op. cit.*, I : p. 776). « Eine solche [Propädeutik] würde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde *in Ansehung der Spekulation* wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. »
- 29 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, §10 (remarque) / *Werke in 20 Bänden*, VIII : 53. Cette critique est aussi celle qui ouvre et structure toute l'introduction de la *Phénoménologie*.
- 30 On remarquera que la critique de Hegel, ici, comporte une forte dimension rhétorique. La propédeutique de la raison pure n'est-elle pas aussi, chez Kant, la « première partie de la métaphysique », celle qui indique la « voie sûre d'une science » par la « déduction de notre faculté de connaître a priori » (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII-XIX) ? Hegel est en partie redevable à Kant de l'idée de penser la propédeutique à la science comme faisant partie de la science. Mais selon lui, la séparation, chez Kant, entre « propédeutique » et « première partie » de la métaphysique est insurmontable car l'une ne reçoit pas son sens et son fondement de l'autre.
- 31 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, §10 / *Werke in 20 Bänden*, VIII : p. 53.
- 32 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 38. / *Werke in 20 Bänden*, III : 24.
- 33 C'est ce que démontre avec clarté le concept préliminaire à l'*Encyclopédie* en critiquant les trois « Stellungen des Denkens zur Objektivität » que sont le dogmatisme, l'empirisme-criticisme et le savoir immédiat (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, p. 283-345 / *Werke in 20 Bänden*, VIII : p. 93-168.)
- 34 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 74 / *Werke in 20 Bänden*, III : 65.
- 35 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 62 / *Werke in 20 Bänden*, III : 52.
- 36 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 58 / *Werke in 20 Bänden*, III : 47-48.
- 37 Hegel, *Science de la logique. Premier tome-Premier livre : l'être*, p. 52 / *Werke in 20 Bänden*, V : p. 79.
- 38 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 83 / *Werke in 20 Bänden*, III : 72
- 39 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, III : 14.
- 40 Le philosophe n'a, face à la conscience commune, qu'à « regarder purement et simplement ce qui se passe » (« *uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt* ») (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 88 / *Werke in 20 Bänden*, III : 77)
- 41 Les cinq monographies publiées par Hegel de son vivant sont : Le *Differenzschrift* (1801), La *Phénoménologie de l'esprit* (1807), La *Science de la Logique* (1812-16), L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817, 1827 /30) et les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Dans le cas du

- Differenzschrift*, les « préliminaires » prennent à proprement parler la forme d'un « avant-propos » (*Vorerinnerung*) et d'un long chapitre dont l'objet est de discuter des problèmes qui « envahissent et dissimulent toujours les abords de la philosophie (*der Eingang in die Philosophie*) » (Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 104 / *Werke in 20 Bänden*, I : p. 14)
- 42 Hegel, *Correspondance*, I : p. 150-1 / Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I : p. 161.
- 43 Hegel, *Science de la logique. Premier tome, premier livre : l'être*, p. 7 / *Werke in 20 Bänden*, V : 18. Hegel souligne.
- 44 Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westfallischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 1968 et sq., XXI : p. 9. Hegel est mort dans l'année ; la deuxième édition de la *Phénoménologie* n'a donc jamais vu le jour. Dans sa traduction de la *Science de la logique*, S. Jankelevitch supprime tout simplement, sans doute par erreur, la première phrase du reste de la note de Hegel.
- 45 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, §25 / *Werke in 20 Bänden*, VIII : 91.
- 46 *Ibid.*
- 47 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 90. / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : 80.
- 48 Hegel, *Science de la Logique. Premier tome, premier livre : l'être*, p. 18 / *Werke in 20 Bänden*, V : 42-3.
- 49 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, § 20 (remarque).
- 50 Hegel, *Science de la logique. Premier tome, premier livre : l'être*, p. 18-9 / *Werke in 20 Bänden*, V : 42-3.
- 51 Dans l'esprit des raisons invoquées par Hegel mentionnées plus haut, la justification pédagogique a été notamment développée par J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, tome 1 p. 59-65 ; et par Bernard Bourgeois, « Présentation » du *Concept préliminaire de la philosophie*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 14 sq.
- 52 Il y a deux exceptions importantes à cette fascination de l'hégélianisme (après Hegel) pour la *Phénoménologie de l'esprit*. La première est l'intérêt qui ne s'est jamais vraiment affadi pour les *Principes de la philosophie du droit* ; mais on l'a le plus souvent abordé, et c'est encore le cas aujourd'hui, indépendamment des questions de systématisme de la pensée hégélienne, qui sont celles qui nous intéressent ici. La seconde exception tient à la période ayant immédiatement suivi la mort de Hegel en laquelle les hégéliens qui prenaient la question systématique au sérieux se sont affairés principalement autour des travaux de Berlin (et surtout autour de l'expression esquissée (« *im Grundrisse* ») du système telle qu'elle prenait forme dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817, 1827/30)). Face à cela, le diagnostic de Jean Hyppolite reste actuel, qui se demande si la seule préface de la *Phénoménologie*, « admirée par presque tous les commentateurs comme le texte le plus génial et le plus lucide de Hegel sur le projet philosophique, et comme la naissance de la pensée philosophique à partir de ce qui n'est pas elle, ne nous parle pas davantage aujourd'hui que la réalisation du système, et par exemple que *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. » (Jean Hyppolite, in Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 8). Pour donner une idée du lectorat de la *Phénoménologie* à l'époque de Hegel, qu'on se souvienne que son premier tirage de 1807, qui est arrivé à épuisement vers 1830 (!), comptait...750 exemplaires.
- 53 Rudolf Haym, *Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, 1875 ; cité par E. Metzke, *Hegels Vorreden*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1949, p. 14.
- 54 Erwin Metzke, *Hegels Vorreden*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1949.
- 55 Justifions provisoirement cette assertion : la *Phénoménologie* se porte responsable de sa portée historique particulière de deux façons : 1) par son projet de justifier la science sur le terrain de l'expérience de la conscience ordinaire et 2) de par la signification éminemment historique que Hegel donne au savoir absolu.
- 56 Nous ne voulons bien sûr pas dire que tout le travail de Hegel qui, du point de vue systématique, vient après la *Phénoménologie*, soit à reléguer aux oubliettes. Ce serait précisément se laisser unilatéralement aveugler par la prétention du système à n'être fondé sur rien d'autre que sur sa logique. Nous voulons dire, plutôt, que tout ce qui suit la *Phénoménologie* en termes de

- développements sur la logique, la nature et l'esprit est à rapporter, quant à sa vérité, à l'examen qu'une conscience singulière historique peut en faire. Une fois ce renvoi nécessaire admis, nous voulons aussi insister sur la nature historiquement finie de la légitimité de la forme philosophique de la *Wissenschaft* – une insistance qu'autorise d'une certaine manière Hegel lui-même dans la *Phénoménologie de l'esprit*.
- 57 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 106 / *Werke in 20 Bänden*, VII : 26.
- 58 Erwin Metzke, *Hegels Vorreden*, Heidelberg, F. H. Kerle verlag, 1949, p. 12-3. Les formulations entre guillemets sont dans le texte original.
- 59 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, III : 14.
- 60 Fichte, J. G., *Essais philosophiques choisis (1794-5)*, trad. L. Ferry et A. Renault, Paris, Vrin, 1984, p. 36 / J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. : R. Lauth et Hans Jacob, 1965, I, II : p. 118.
- 61 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 79. / *Werke in 20 Bänden*, III : 68.
- 62 J. G. Fichte, *Doctrine de la Science, nova methodo*, trad. Ives Badrizzani, Paris, L'Âge d'homme, 1989, p. 48 / Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo (1798 /99)*, Hambourg, Felix Meiner, 1994, p. 5.
- 63 « La proposition certaine [...] ne peut pas simplement recevoir sa certitude de sa liaison avec les autres, mais elle doit la posséder avant cette liaison.[...] Toutes les autres en revanche devraient nécessairement recevoir d'elle leur certitude.. » (J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-5)*, *op. cit.*, p. 32 / Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *op. cit.*, I, II : 114.
- 64 J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-5)*, *op. cit.*, p. 32 / *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *op. cit.*, I, II : 114. Les italiques et majuscules sont de Fichte.
- 65 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 144 / *Werke in 20 Bänden*, III : 137.
- 66 J. G. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-8)*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, p. 100-101 / *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *op. cit.*, I, III : 187. « Conformément à la pure pensée d'un fondement, le fondement tombe à l'extérieur du fondé. Les deux, le fondé et le fondement, deviennent, en tant que tels, opposés l'un à l'autre, liés l'un avec l'autre, et ainsi le fondé est expliqué par le fondement. [...] Si quelqu'un voulait rappeler que le concept de fondement devrait être expliqué autrement, nous ne pourrions certes pas lui interdire de penser ce qu'il veut sous cette expression lorsqu'il l'utilise. Mais nous expliquons à bon droit que nous, par cette définition de la philosophie, nous ne voulons entendre strictement rien d'autre que ce qui a été posé. »
- 67 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 45 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 31.
- 68 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 2051 / *Werke in 20 Bänden*, XX : p. 428.
- 69 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 2057 / *Werke in 20 Bänden*, XX : 436.
- 70 Comme il l'affirme clairement dans l'introduction à la *Science de la logique* (Hegel, *Science de la logique. Premier tome-premier livre. L'être*, p. 26 / *Werke in 20 Bänden*, V : p. 50.)
- 71 *Ibid.*, p. 17-8. / *Werke in 20 Bänden*, V : p. 42.
- 72 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 43 / *Werke in 20 Bänden*, III : 30.
- 73 On lit par exemple dans l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801) : « Il n'y a aucune philosophie si ce n'est du point de vue de l'absolu, dans toute cette exposition aucun doute n'est toléré (*statuirt*) à ce sujet. La raison est l'absolu dès qu'elle est pensée comme nous l'avons déterminé [c'est-à-dire comme abstraction à la fois de l'objet pensé et du sujet pensant] [...] Toutes les objections à cette proposition ne pourraient provenir que du fait que l'on est habitué à voir les choses, non comme elles sont, mais comme elles apparaissent. C'est pourquoi nous ne nous arrêtons pas à leur réfutation, puisque doit être montré dans la suite comment tout ce qui est selon l'essence identique à la raison et un avec elle. *D'une façon générale la proposition établie n'aurait pas du tout besoin d'une preuve ou d'une explication, mais vaudrait bien plutôt comme un axiome, si tant de monde n'était tout à fait inconscient de ceci, que d'une façon générale il ne pourrait y avoir quelque chose d'extérieur à la raison que si elle le posait elle-même en dehors d'elle, mais cela, la raison ne le fait jamais, seul le fait au contraire le faux usage de la raison, qui est lié à l'incapacité à pratiquer l'abstraction exigée plus haut et à oublier en soi-même le subjectif (le séparé, l'individuel).* » (Schelling, F.W.J., *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 48 (§ 2) / *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985,

II : p. 46-47. Nous soulignons.)

- 74 Ainsi le problème du principe de la science devient-il le problème du sujet, ce qui est explicite chez Fichte (Ich=Ich) et Hegel (l'esprit). À partir d'une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* s'appuyant sur une distinction entre production et administration des normes, Robert Brandom a proposé une explication influente de ce qui, selon lui, autorise le sujet idéaliste à produire des normes. Mais sa lecture a le défaut de ne pas clairement distinguer la façon dont il (Brandom) conçoit le sujet et la façon dont Hegel le fait ; or il y a un réel écart. Une bonne partie du travail de Hegel est alors simplement laissée de côté, précisément cette partie qui s'emploie à remettre en question la solution intersubjective au problème de la normativité préconisée par Brandom. Voir R. Brandom, « Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism : Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms » in *European Journal of Philosophy* 7 /2, août 1999.
- 75 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 523 / *Werke in 20 Bänden*, III : 589. Kant écrivait déjà, sur les rapports entre la métaphysique et l'analytique transcendentale : « c'est pour elle-même (*um ihrer selbst willen*) que cette science [la métaphysique] a besoin d'une telle déduction. » (Kant, *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, in *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 105 (§ 40) / *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. Georg Reimer, Berlin, 1911, IV : p. 328).
- 76 « La critique immanente trouve sa limite en ce que, finalement, la loi du rapport d'immanence ne fait qu'un avec l'aveuglement qu'il faudrait briser. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 223 / *Gesammelte Schriften*, 6 : 183). Nous reviendrons là-dessus.
- 77 Les verbes « produire », « acquérir », « trouver » peuvent sembler trop « extérieurs » et on pourrait leur préférer « expliciter » ou « effectuer » en argumentant que la science possède déjà en elle-même la certitude d'être toute vérité. Mais cet « en elle-même » est pour nous un abus de langage. La science n'est « en elle-même » rien de plus qu'une prétention si la certitude en laquelle elle consiste ne résulte pas d'un examen rationnel. L'exigence de vérifier la certitude est structurelle au besoin de la philosophie. L'inverse conduirait à des aberrations. Il y aurait une réalité de l'idée qui serait différente et « en retrait » de la réalité de sa production effective ; il y aurait une norme avant qu'elle ne soit *instituée* à travers des processus menés par des consciences de soi finies, une « norme naturelle ». Or, le concept de « norme naturelle » est un non-sens. Une norme, contrairement à un fait, est toujours instituée, comporte donc une part irréductible d'arbitraire et de contingence (comme un signe), alors que l'idée de nature est celle d'une pure et simple nécessité. *Nomos* s'oppose à *physis*.
- 78 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 1979 / *Werke in 20 Bänden*, XX : 390.
- 79 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : § 17 et 78.

Chapitre IV. Le primat de l'idée de l'absolu par rapport au besoin de l'époque

1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT COMME PRATIQUE SITUÉE

1.1. Le principe de la science et la scène de la Phénoménologie de l'esprit

Reprenons donc la question là où nous l'avons laissée plus tôt : que se propose le projet d'une *Wissenschaft*, selon Fichte ? Il se propose dans un premier temps d'expliquer pourquoi et comment la vérité est possible et, dans les termes d'une philosophie idéaliste, cela signifie expliquer en quoi une idée peut avoir une force normative effective ; ou, pourquoi nous sommes en droit de donner à certaines de nos représentations subjectives une valeur objective. La science de l'absolu cherche les raisons permettant de soutenir que le côté normatif subjectif de la relation de connaissance, l'idée, « est vraiment », elle explicite la *Wirklichkeit* de l'idée, son « effectivité ». Pour Fichte, cela signifie qu'elle part de l'idée ineffective, la normativité abstraite. Ce « premier principe » est le « Je=Je ». Le but est de faire passer ce point de départ à l'existence, à l'effectivité ou, inversement, de montrer que ce qui existe se

déduit du principe. Mais Fichte, qui pour sortir de l'abstraction de ce premier principe d'identité et poser l'existence d'une différence devait admettre un *deuxième* principe en partie conditionné, rendait déjà impossible la déduction absolue du système de toute connaissance. C'est du moins l'analyse qu'en fait Hegel : en posant un deuxième principe, Fichte accorde que « le non-moi en tant que contenu est indépendant du moi », c'est-à-dire l'est « par la forme de l'opposition, qui ne peut être déduite du premier principe ; c'en est donc fini ici déjà avec la déduction. »¹ Or, sans déduction, comme on le sait, pas de doctrine de la science.

Chez Fichte, soutient Hegel, le problème est en fait déjà présent dans la façon dont il conçoit le premier principe, l'« absolument inconditionné » censé communiquer le sceau de la certitude à toutes les autres déterminations de la connaissance scientifique. En effet, Fichte a fait l'erreur de croire qu'un principe inconditionné ne pouvait être qu'un principe non démontré. Toute démonstration ne montre-t-elle pas en effet qu'une conclusion est *conditionnelle* à des prémisses ? Fichte :

La doctrine de la science est elle-même une science. Elle doit [...] donc d'abord, nécessairement, avoir un principe qui ne peut être démontré en elle, mais est présupposé pour qu'elle soit possible. [...] Ce principe [...] n'est aucunement susceptible de recevoir une preuve, c'est-à-dire qu'il n'est pas à rapporter à une proposition plus élevée telle qu'à partir de la comparaison de celle-ci avec lui, sa certitude apparaîtrait. Cependant, il doit fournir la fondation de toute certitude ; il lui faut par conséquent être pourtant certain, et cela en lui-même et de son propre fait, être certain par lui-même.²

Concrètement, dit Hegel, ceci équivaut à se contenter d'un premier principe qui ne repose que sur l'assurance que chacun a de sa certitude. Or, la science toute entière ne saurait reposer sur une assurance. Fichte a raison que « Je » doit être conçu comme une conscience de soi, comme Je=Je, c'est-à-dire en termes d'une « identité du sujet et de l'objet : sujet-objet »³ ; mais, nuance Hegel, il n'élabore qu'un « sujet-objet subjectif ». La question qu'il faut d'emblée poser est : mais qu'est-ce qui justifie ce point de départ idéaliste, le Je=Je, en premier lieu ? Hegel demande que la proposition fondamentale inconditionnée soit démontrée, tout en avançant l'hypothèse que l'inconditionné, l'absolu, n'est rien d'autre que la démonstration de sa propre proposition fondamentale,

c'est-à-dire la démonstration de l'effectivité de son principe. Cela équivaut à demander que soit démontrée la validité du point de départ idéaliste en tant que tel⁴.

Une des meilleures façons d'éclairer la thèse hégélienne sur l'absolu est de la situer par rapport à cette conception de Fichte selon laquelle le caractère absolu de la science est fondé dans un principe premier à admettre tel quel par la conscience commune, « sans preuve ni définition »⁵. Pour Hegel, il n'y a certes pas d'autre choix que de commencer avec un « donné », un « premier », quelque chose de non démontré et de simplement accepté. Toutefois, c'est une erreur d'identifier sans autre forme de procès ce donné premier au principe absolu : « il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement résultat, qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en vérité ; et c'est justement là sa nature, d'être quelque chose d'effectif, un sujet, ou d'advenir à lui-même. »⁶ Ceci s'applique pour Hegel tout d'abord à la proposition inconditionnée qui donne son point de départ à la science.

Pour mieux comprendre ce que ceci veut dire, on peut reprendre l'explication toute simple que donne Hegel du caractère déficient du commencement de toute connaissance. La connaissance n'existe et, à plus forte raison, elle ne commence que lorsqu'elle s'exprime dans une langue. Mais en énonçant un mot, quel qu'il soit, voire une suite de mots, on ne prononce tout d'abord selon Hegel qu'une pure possibilité, une pure universalité. Ainsi, écrit Hegel, « si je dis : tous les animaux, ces mots ne sauraient tenir lieu de zoologie. »⁷ Le commencement, le premier mot est déficient : il est essentiellement manque, besoin. De quoi ont besoin les mots ? De précision, de détails, de contenu : « en disant « tous les animaux », je veux parler des zèbres, des anacondas, des carcajous, etc. ». Sans les différences qu'il se propose de synthétiser, le mot n'est plus rien – « rien qu'un mot », écrit Hegel. « Ce qui est davantage qu'un mot de ce genre, le passage (*Übergang*) ne serait-ce qu'à une proposition (*Satz*), contient un devenir-autre qui doit être repris, est une médiation. »⁸ Le mot doit expliciter son extension (tous les animaux = zèbres, anacondas, carcajous, etc.) et, depuis cette extension, revenir à l'identité simple qu'il est. Ainsi seulement se réfléchit-il, le mot s'articule aux différences dont il est (ou se veut) l'identité afin de se départir de sa

nécessaire déficience primitive.

Jusqu'ici, on explicite une structure de la connaissance finie, encore déficiente ; ainsi la possibilité que la liste des animaux nommés ne soit pas exhaustive est admise. Mais Hegel prétend que le résultat peut être un absolu, un inconditionné. Ceci équivaut à dire, dans le contexte de sa critique de Fichte, que la preuve du principe inconditionné de la science doit consister en un processus par lequel ce principe acquiert un contenu effectif, différencié, particularisé et surtout, exhaustif⁹. En développant sa pleine extension, c'est lui-même que le principe développera. Mais quelle est l'extension de l'absolu ?

Réservez cette question. Ce que soutient Hegel équivaut à demander une révision du rapport entre l'absolu et sa réalisation. Non seulement l'absolu doit tirer de lui-même la réalité, mais la réalité doit aussi produire d'elle-même, pour ainsi dire simultanément l'absolu. En concevant d'emblée le principe de la science en termes d'une origine absolue du réel, Fichte s'est obligé à le faire « entrer en scène *face* à la réalité. Par là, Fichte n'a pas trouvé la nature de la réalisation (*Realisierung*), ni la science elle-même »¹⁰ puisque cela requiert aussi d'expliquer l'origine de l'absolu. Le principe de la science, commencement absolu de la science absolue, doit résulter du réel lui-même. Mais ce principe est aussi un commencement ; et à ce titre, il est aussi nécessairement imparfait. Comme tout commencement, il n'est d'abord qu'un besoin de contenu, mais comme commencement absolu, il est un besoin de contenu *absolu*. La critique que fait Hegel de Fichte équivaut ainsi à dire : le besoin de la philosophie doit naître du réel. C'est exactement le projet qu'avait en tête le jeune Hegel : fonder le besoin de la philosophie à même l'actualité d'une conscience de soi finie.

En dissociant le commencement imparfait (le donné, le premier) du commencement amené à complétude (le principe absolu, ou ce qu'il appelle le « concept »), Hegel ne rejette donc pas l'hypothèse fichtéenne selon laquelle seul le point de vue absolu du principe de la science a le droit de rassembler la diversité de l'être pour lui conférer une unité et un sens ; il cherche au contraire à justifier ce droit. Le véritable savoir part selon

Hegel du principe idéaliste. « La pure reconnaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther en tant que tel, est le fondement et le sol (*Grund und Boden*) de la science, ou encore le savoir dans son universalité (*im allgemeinen*¹¹). Le commencement de la philosophie présuppose, ou exige (*fordert*), que la conscience se trouve dans cet élément. »¹² Cette exigence, dans la *Phénoménologie*, se traduit de la manière suivante. Face à ce besoin de l'idée abstraite de s'effectuer, le non-moi fichtéen, l'effectivité en tant que telle, adopte dans la *Phénoménologie* en général la figure de la conscience de soi finie. Le mouvement de la science prend alors, comme nous l'avons dit plus haut, le sens d'une confrontation entre la conscience de soi philosophique, infinie mais ineffective et la conscience de soi commune, finie mais effective. Toutes deux sont posées comme co-originaires et aussi nécessaires l'une que l'autre à la démonstration du principe de la science. La scène est maintenant montée pour la *Phénoménologie de l'esprit* et Hegel peut en résumer le projet : « En ce qu'elle manque d'effectivité, [la science] n'est que l'en-soi, le but (*Zweck*)[...] cet en-soi a à se sortir de lui pour se manifester (*hat sich zu äussern*) et devenir pour soi, ce qui ne signifie rien d'autre si ce n'est qu'il doit poser la conscience de soi [finie – P.L.] comme une avec lui. »¹³

Voilà donc le projet. La science n'est initialement qu'« en-soi », pas encore « pour soi » ; le sens de son effectivité, elle l'a face à elle, dans la conscience de soi finie, existante. De son côté, l'effectivité de la conscience de soi finie est tout bêtement « ce qui est le cas », rien de mieux que de l'immédiatement « donné ». Comprise dans toute son ampleur, elle est ce que Hegel nomme la « substance » (*Substanz*), l'ensemble de ce qui prévaut (*das ganze Zustandes*¹⁴). Ainsi, résume Hegel, la science n'est initialement que « substance », pas encore « sujet ». Pour justifier le principe de la science, la substance doit, en se réfléchissant, découvrir qu'elle est en fait un sujet.

1.2. L'immanentisme historique de Hegel : substance, sujet et expérience

Lorsqu'il soutient que « tout dépend de ce qu'on exprime et saisisse la vérité non seulement comme substance mais aussi comme sujet »¹⁵, de quel sujet Hegel parle-t-il ?

Si la « substance » désigne l'ensemble du donné, le « sujet » ne peut pas avoir une extension moindre. En fait, ce sujet est le « Nous » qui, d'après Hegel, fédère le destin de l'ensemble de ses lecteurs et de ses contemporains. Le sujet est ce qu'on appelle communément l'Occident ou parfois l'« Europe », pris en tant que devenir historique : ce « nous » tout à fait limité et exclusif qui se veut, en particulier à l'époque de Hegel, illimité et à vocation universellement inclusive. Le sujet de la science n'est pas une simple conscience mais une conscience devenue monde. Hegel appelle aussi « esprit » cette conscience de soi devenue adéquate à la substance. Ce qu'on trouve comme monde, la substance dit Hegel, est quelque chose d'advenu, c'est l'esprit. Une substance adéquate à elle-même serait une substance qui montrerait l'être présent sous le jour de sa nécessité historique déterminée. Elle saurait « où elle en est ». Pour se réfléchir, tous les préjugés, les présupposés, tout le déjà-là d'une époque, d'une culture ou d'une société ont donc besoin de rendre explicite le développement qui en a fait ce qu'ils sont ; et ceci, à même la conscience de soi de l'individu pensant. C'est la conscience de soi finie qui tente de saisir adéquatement son époque, son monde, sa *Substanz*. Si, comme nous l'avons vu au dernier chapitre, le philosophe est celui qui formule les besoins spécifiques d'une époque, il faut donc maintenant ajouter qu'il n'a pas un accès direct, médiumnique à ces besoins, mais qu'il les comprend à partir d'une certaine analyse critique *historique*.

L'ambition affichée de cette analyse n'est pas de libérer la pensée du passé pour lui fournir un sol vierge et exempt d'histoire. Chez Hegel, la critique historique équivaut au contraire à enrichir de déterminations réfléchies la posture (*Stellung*) de la pensée en saisissant comment la substance, l'actualité de la conscience de soi, est devenue ce qu'elle est et, partant, pourquoi la conscience de soi individuelle n'est pas seulement ça, conscience de soi individuelle, mais est conscience de soi individuelle *déterminée*. La « détermination » ou la « médiation », chez le philosophe de la négation déterminée, ce n'est rien d'autre que l'histoire. Non pas une histoire dont le découpage est partiel, arbitraire, composé pour l'occasion, mais quelque chose d'indépassable, quelque chose à assumer, l'histoire du monde (pour Hegel dans la *Phénoménologie* : l'histoire de l'Europe). Le besoin ici formulé est que tout ce qui prévaut actuellement, la substance, se réfléchisse en des termes strictement historiques, comme sujet, au sens d'une conscience

de soi de l'époque.

Aussi la *Wissenschaft* ne peut-elle concrétiser son savoir de soi qu'en explicitant ses propres conditions et présupposés historiques. En fait, son travail préliminaire ne consiste en rien d'autre que de parcourir l'exhaustivité de l'histoire de la vérité, c'est-à-dire du rapport entre l'immédiateté et sa médiation, entre la conscience de l'objet et la conscience de soi. La véritable preuve du point de départ idéaliste de la science est produite lorsque l'individu assimile l'histoire de la formation et de la prise de conscience, par les humains, de leur être immédiat (leur substance) comme impliquant une conscience de soi qui lui correspond ; dit d'une autre façon, la preuve du principe réside dans l'histoire de la saisie progressive, par les humains, du fait que ce qu'il sont à leur époque, un équilibre spécifique conscience de soi et de donné, de liberté et de déterminations, est aussi ce qu'est l'absolu. C'est cette archéologie de son propre « Nous » que doit se remémorer le Je qui travaille à se hisser au point de vue de la science.

Dans la *Phénoménologie*, ce processus de formation s'appelle « expérience » (*Erfahrung*). L'expérience inclut à la fois et simultanément deux prises de conscience : celle, par l'individu fini, du fait que le devenir de son monde, qui en a fait ce qu'il est comme individu fini, n'est rien d'autre que le sens « absolu » du donné ; et celle, par « l'absolu », de son contenu déterminé à travers son développement historique en des « mondes ». Dans l'expérience, la conscience de soi effective découvre la forme vraie du donné tandis que, simultanément, la forme vraie, c'est-à-dire le fait que la substance soit en fait sujet ou que le monde soit un esprit en devenir, acquiert un contenu effectif, qui n'est autre que l'histoire du monde que la conscience de soi finie parcourt pour elle-même. « L'expérience, en effet, c'est précisément que le contenu – et il est l'esprit – est en soi substance et donc objet de la conscience. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait qu'il devienne ce qu'il est en soi. »¹⁶ Traduction : la conscience n'accède au contenu vrai, au contenu tel qu'il est en soi et pour soi, qu'à travers l'expérience de son monde particulier, sa substance ; mais ce qui se passe « de l'autre côté » de l'expérience, c'est que l'esprit naît à lui-même, passe du rang de simple donné (comme substance), à

celui de principe absolu (comme sujet) à travers la succession des époques de l'histoire qui, chacune prise à part, représente un moment dans le devenir de la conscience de soi de l'esprit. La substance, qui pour la conscience de soi finie est le côté déterminé de sa finitude, ne représente sous un autre angle qu'une étape pour un sujet qui cherche à se saisir à travers la succession des substances, l'esprit. C'est ce que doit révéler l'expérience de la conscience : que son contenu, la substance, n'est que le moment négatif de l'expérience de soi de l'esprit. Saisissant cela, elle saisit la structure de l'esprit lui-même, savoir le concept, et accède ainsi à la forme vraie du contenu vrai. Le résultat de l'expérience de la conscience qui parcourt les configurations successives de la substance n'est donc autre que le principe de la science *articulé*. L'histoire est ainsi conçue comme le devenir-absolu de son propre principe, le long et fastidieux travail de saisie de soi du concept dans l'élément de la conscience de soi finie. Cette dernière arrive-t-elle à se concevoir dans ces termes que la substance historique est parvenue à se concevoir en même temps comme sujet : esprit ayant surmonté sa forme initiale imparfaite (seulement en soi), esprit conscient de lui-même, liberté pure de l'histoire concrète.

1.3. Faire époque

Mais, s'il faut souligner l'ambition d'un immanentisme historique radical chez Hegel, il faut aussi résister à déclarer trop vite que cette ambition a été développée de manière cohérente. Dans la préface de la *Phénoménologie* Hegel a par exemple une autre manière de dire l'historicité radicale du sujet, lorsqu'il fait coïncider la justification du projet de la science avec le fait que selon lui, l'histoire, dorénavant, le requiert.

La nécessité intérieure pour le savoir (*Wissen*) d'être science (*Wissenschaft*) est dans la nature de celui-ci, et la seule explication satisfaisante sur ce point est l'exposition (*Darstellung*) de la philosophie elle-même. Mais la nécessité extérieure, pour autant que, abstraction faite de la contingence de la personne et des dispositions individuelles, on la comprenne de manière universelle, est la même chose que la nécessité intérieure et ce, dans la figure où le temps représente l'existence de ses moments. Et la mise en évidence de ce que le temps est venu (*...an der Zeit ist*) que la philosophie s'élève jusqu'à la science serait donc la seule vraie justification des tentatives qui se proposent cette fin (*Zweck*), parce qu'elle exposerait la nécessité de cette fin ; plus encore, elle la réaliserait

(*ausführen*) du même coup.¹⁷

Comment comprendre cette identité de la nécessité « intérieure » et de la nécessité « extérieure » pour le savoir d'être science ? Comment comprendre que la nécessité soit à la fois une nature et une histoire ? Hegel dit, d'un côté, une chose qui semble très risquée pour un tenant de la science de l'absolu : il dit qu'une entreprise philosophique n'a de justification qu'à partir de son inscription dans une certaine histoire. La philosophie est une pratique, un essai ou une « tentative » (*ein Versuch*) comme le dit Hegel. Mais ce qui est dit en même temps, c'est que les tentatives (de Hegel, Fichte, Schelling, etc.) « d'élever la philosophie à la science », si elles sont historiquement situées, sont aussi les seules que justifie l'histoire, « pour autant qu'on la comprenne de manière universelle ». Ici l'idée ne vient jamais à l'esprit de Hegel que « l' » histoire puisse n'être pas *une*. La philosophie pensée comme essai, comme pratique historique est par là immédiatement rabaissée à être le porte-voix d'une tendance objective irrésistible. Hegel croit qu'en mettant en évidence cette tendance, « elle se réaliserait du même coup », qu'en comprenant le passé et le présent de manière universelle (en les unifiant sous son concept), on déterminerait du même coup l'avenir. Quoi qu'il en soit de cette chose qui peut paraître pour l'instant n'être qu'une subtilité, accessoire pour la dialectique hégélienne (nous y reviendrons), il faut retenir à ce point-ci de l'analyse cette déclaration de Hegel, majeure, qui reconnaît que la seule chose qui justifie son projet philosophique (et celui de tous ceux qui travaillent au projet d'une *Wissenschaft*) c'est le fait que l'histoire en soit arrivée à le demander. Justifier sa pensée, c'est pour Hegel mettre en évidence le fait que ce projet répond au besoin le plus élevé de son temps. Une métaphore vient préciser cette idée : la science, lit-on, est « la couronne d'un monde de l'esprit »¹⁸ : elle institue et consacre un monde en droit ; et si la philosophie est, selon une formulation ultérieure de Hegel, « l'esprit de l'époque se donnant comme esprit qui se pense »¹⁹, il faut comprendre ce couronnement au sens suivant : le projet d'une *Wissenschaft* est la conscience de soi dont a besoin l'époque de Hegel.

Pourquoi Hegel croit-il que cela soit le cas ? La réponse à cette question a été au cœur de plusieurs développements philosophiques que nous avons déjà analysés au chapitre précédent, notamment de plusieurs travaux antérieurs à la *Phénoménologie*. Hegel

interprétait sa culture, sa société, en toutes leurs formes institutionnelles, comme étant totalement dispersées et en manque d'une synthèse historique. Citons ici une lettre de 1803 de Hegel à Schelling : « toute la crise de notre temps semble révéler en ce moment un grouillement d'activités individuelles en tous sens, quoique les éléments fondamentaux se soient déjà dissociés et que chacun de ces éléments, pour cette raison, paraisse occupé à prendre possession de ce qui revient naturellement à tous (*einem jeden*) suite à l'effondrement de l'universel. »²⁰ « Qu'est-ce qui doit être entrepris aujourd'hui » est la question qui génère toute l'énergie philosophique du jeune Hegel. C'est en réfléchissant à ce problème qu'il en est venu à formuler le concept de « besoin de la philosophie », lequel « apparaît (*entsteht*) quand le pouvoir d'unification disparaît de la vie humaine et que les oppositions ont perdu leurs relations vivantes et leur pouvoir réciproque de détermination (*Wechselwirkung*), au point d'avoir gagné l'autonomie. »²¹

Puisque la science est la forme spirituelle que requiert l'histoire au point où Hegel juge qu'elle en est de son vivant, il faut aussi dire qu'elle seule peut être le « commencement du monde nouveau » que Hegel n'a de cesse d'appeler de ses vœux jusqu'à... 1806-7. À partir de 1807, en effet, il semble que le monde ne soit plus, à ses yeux, en attente d'une nouvelle configuration mais qu'il l'ait trouvée, du moins qu'il en ait trouvé le principe. Par rapport à la lettre de 1803 que nous venons de citer ou au texte de la *Constitution de l'Allemagne*, datant de 1799-1800, jugeant que « notre époque ne laisse pas entrevoir de vie meilleure »²², le ton de Hegel a tout à fait changé lorsqu'il conclut le 18 septembre 1806 son dernier cours à Iéna en annonçant à ses auditeurs la chose suivante :

nous nous trouvons à un moment décisif qui fait époque (*in einer wichtigen Zeitepoche*), dans une fermentation (*Gährung*) où l'esprit a effectué une poussée, est sorti de sa figure précédente et en conquiert une nouvelle. Toute la masse des représentations, des concepts ayant cours jusqu'ici, les liens du monde, se sont défaits, et s'effondrent sur eux-mêmes comme l'image d'un songe. Il se prépare une nouvelle naissance (*Hervorgang*) de l'esprit.²³

En fait, cette nouvelle naissance ne se fera pas attendre plus d'un mois : le temps, entre septembre et octobre 1806, d'écrire les dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit* et de les envoyer à l'éditeur Goebhardt. La page où Hegel parle, en janvier 1807, d'un « éclair qui d'un seul coup met en place l'édifice du nouveau monde », du changement

qualitatif qu'introduit la première bouffée d'air du bébé par rapport à sa lente gestation, et du gland qui préfigure le chêne²⁴, annonce en fait que le coup d'envoi du nouveau monde est donné par le livre même que le lecteur est en train de lire. La *Phénoménologie de l'esprit* est l'éclair, le bébé et le gland. La plupart des commentateurs, et parmi eux Hyppolite et Lefebvre, soulignent avec raison qu'à l'horizon de ces métaphores, il y a la révolution française et la propagation de ses principes par les conquêtes napoléoniennes. Cependant, pour Hegel, le commencement d'un « nouvel esprit » ne peut pas être donné par des événements historiques comme tels, lesquels, aussi spectaculaires soient-ils, n'ont aucun caractère absolu, alors que « tout commencement doit être fait à partir de l'absolu »²⁵. Sur cette question, Hegel fusionne totalement l'histoire et la science de sorte que le nouveau monde naît avec la déduction du principe de la science, le concept : « la première apparition du nouveau monde n'est encore que le tout caché, enveloppé dans sa simplicité, que le fondement universel de ce tout »²⁶. Si on veut toujours parler des grands événements historiques, il faudra donc dire que le nouveau monde ne naît qu'au moment de leur conceptualisation adéquate. Dans la préface de la *Phénoménologie*, Hegel ne laisse planer aucun doute là-dessus :

le commencement de l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de multiples formes de la culture, le prix d'une route bien souvent tortueuse et d'une pareille multiplicité de fatigues et de peines. Il est le tout revenu en lui-même de la succession et de son extension, le concept simple et devenu de ce tout.²⁷

Le monde, le Nous, l'esprit nouveau, ce n'est pas le flot chaotique et ostentatoire de l'histoire, mais le tout de l'histoire « revenu en lui-même ». Hegel parle ici bel et bien du concept de la science, c'est-à-dire du savoir absolu auquel est parvenu, pour la première fois de l'histoire, le livre qu'il est en train de préfacer à toute vitesse – ou plutôt, c'est le concept auquel est parvenue, pour la première fois à travers ce livre, l'histoire du monde elle-même. Dans le scénario que propose Hegel, la véritable renaissance de l'absolu est survenue, pour ainsi dire, quelque part entre octobre 1806 et Pâques 1807. C'est entre ces mois qu'a été saisi son concept. Certes, ce concept a été annoncé par Fichte une douzaine d'années plus tôt : avec Fichte, dit Hegel, « le temps a réclamé la vie, l'esprit »²⁸ ; mais avec Hegel, il en a *trouvé* le concept ; avec Hegel, c'est la vie et l'esprit qui ont réclamé le temps.

On aurait tort de se précipiter à y voir de la prétention. Il s'agit d'une conclusion, riche d'implications sur le concept d'histoire, que Hegel se doit de tirer rigoureusement de la représentation préalable qu'il se fait de la philosophie. Aucune fanfaronnade dans la *Phénoménologie de l'esprit* : elle n'est que le raisonnement rigoureux qui tire cette conclusion. À qui voudrait traiter Hegel de fanfaron, il faut tout de suite opposer la réelle modestie qu'exprime Hegel à travers sa conviction que la teneur du concept ne s'acquiert que dans le travail du négatif, c'est-à-dire de l'histoire. On accuserait Hegel de s'arroger les honneurs de la génialité alors que chacune des fibres de son être porte en horreur l'arrogance qui se croit au-delà de son temps, que chacune des pages de la *Phénoménologie*, tout comme celles de sa monumentale histoire de la philosophie, détaille la nécessité de la longue gestation historique du concept de la science. Ce serait une méprise sur toute la ligne. Aucune preuve n'est simple ni directe au tribunal qui veut condamner Hegel ; il est plus avisé de ne pas être tenté par le rôle de juge. Toutefois, le fait même que Hegel termine la préface de la *Phénoménologie* sur l'exposé de cette modestie personnelle, en insistant sur le fait que, de « l'œuvre globale de l'esprit », l'individu doit « réclamer moins pour lui »²⁹, ce fait est en vérité symptomatique de la conviction qu'il avait, justement, d'être en train de faire époque.

Il est vrai que pour bien saisir comment Hegel comprend le sens historique de sa pratique discursive dans la *Phénoménologie*, il faudrait expliciter le rapport entre substance, conscience de soi et sujet. Malgré cela, on ne peut non plus ignorer ce qui ressort d'un ensemble de déclarations qu'il a faites sur le sujet. Nous avons déjà parlé de l'allocution d'entrée à l'Université de Berlin en octobre 1818 dans laquelle Hegel enjoignait son public à contribuer au développement et à la fortification de l'esprit « qui [s'était] maintenant rajeuni et fortifié. »³⁰ On peut citer aussi la préface à la *Science de la logique*, datée de 1812, dans laquelle Hegel présente son projet pour ce livre, qui est de développer le concept de la science acquis cinq ans plus tôt, en une métaphysique pleine et entière. Tout en décrivant de manière très condensée la conscience malheureuse de son temps, Hegel note, comme en passant, qu'« il semble que le temps de la fermentation (*Gährung*), qui inaugure une création nouvelle, soit passé.[...] Il y a une période dans la

culture (*Bildung*) d'un temps comme dans la culture d'un individu où l'on a surtout affaire à l'acquisition et à l'affirmation du principe dans son intensité non-développée. Mais l'exigence supérieure vise à ce que ce principe devienne science. »³¹ La tâche pour la *Science de la logique* n'est plus de dépasser définitivement une époque en ruine et d'atteindre le principe de l'époque suivante. Il s'agit maintenant de développer ce principe afin d'entrer pleinement dans la « nouvelle époque ». Or, ce principe que développe la *Science de la logique* est bien sûr le concept de la science atteint dans le chapitre de la *Phénoménologie* sur le savoir absolu.

2. NAISSANCE OU ÉTERNITÉ DU CONCEPT

2.1. Structure d'une ambiguïté récursive

Si Hegel avait la conviction de faire époque, il reste à comprendre plus précisément de quelle manière. Où en était dorénavant l'histoire du monde, selon lui, et que représentait concrètement, dans cette histoire, l'événement de la *Phénoménologie de l'esprit* ? Quel était le sens de sa pratique philosophique, comme auteur de cet ouvrage charnière ? Car cette question colossale du sens universel de l'histoire, il ne se la posait pas pour le plaisir d'avoir le vertige, mais parce qu'il était convaincu que d'elle seule dépendait le sens de toute pratique humaine, donc également la sienne propre. Quel est le rapport entre l'histoire et la pensée pour le philosophe qui a conscience d'être à la fois l'une et l'autre ? Il faut réussir à envisager la connexion que propose la *Phénoménologie* entre le besoin historique d'un principe de vérité et le besoin, pour ce principe de la science, de s'enrichir de déterminations historiques, comme une réflexion critique de Hegel sur le sens de sa propre pratique philosophique. Et, de manière plus pointue, si nous voulons mettre à l'épreuve ce que nous avons appelé l'immanentisme historique radical de Hegel, il faut mettre le doigt sur le principe qui régit la distribution des rôles entre ces deux extrêmes, la richesse du contenu historique et la simplicité de son concept.

Commençons par remarquer que si le monde nouveau naît de la conceptualisation

adéquate, universelle de l'histoire, alors cette dernière doit être là avant le concept pour que celui-ci puisse la concevoir : son existence doit précéder celle de sa réflexion dans le concept selon un ordre temporel. Hegel reconnaît cela de multiples manières. Selon lui, de manière générale, il faut que des objets soient d'abord donnés (*Gegeben, Vorhanden*) pour que le concept puisse les saisir (*fassen, erfassen*). La variété de nos représentations fournit une matière primitive dont se nourrit l'activité de la pensée qui, dans l'*Encyclopédie* par exemple, est décrite comme « un re-penser »³² (*ein Nachdenken*). Foncièrement retardataire, le concept l'est pour la raison suivante : « alors que les déterminités du sentiment, de l'intuition, du désir, de la volonté, etc., dans la mesure où l'on sait quelque chose d'elles, sont appelées des représentations en général, on peut dire de façon universelle qu'aux représentations, la philosophie substitue des pensées, des catégories mais, plus précisément, des concepts. »³³ C'est ainsi qu'on voit, dans la *Phénoménologie*, l'absolu « apparaître » (*offenbaren*) dans la représentation du Christ avant que d'être proprement conçu (passage de « La religion manifeste » au « Savoir absolu »).

Mais d'un autre côté, si le monde nouveau naît de la conceptualisation adéquate, universelle de l'histoire, alors il faut aussi que le concept soit autonome face à l'histoire et ce, sous la forme d'une exigence d'universalité. C'est ici qu'entre en scène le génitif subjectif du « besoin de la philosophie », ce besoin d'identité propre à la philosophie. C'est la position de l'universalité formelle de l'idéalisme, le Je=Je, jumelée à l'exigence de l'effectivité de l'idée, qui sert d'étalon à la « conceptualisation universelle » ; dit dans l'autre sens : le projet historique de la *Phénoménologie*, rendre raison de sa propre situation dans l'histoire, semble ici encadré par le projet de la *Wissenschaft*, le projet de rendre effective l'idée de la science. L'exigence du concept précède l'existence de l'histoire, et cette précocité n'est pas seulement logique mais également ontologique puisqu'elle implique de considérer toute l'histoire du monde comme le devenir de sa propre conscience de soi. C'est parce qu'on exige que la norme soit dans l'histoire que celle-ci se révèle être l'histoire *de cette norme*.

Le déploiement de la démarche phénoménologique autour de l'idée d'éduquer une

conscience ordinaire est la stratégie d'exposition qui permet à Hegel d'articuler la double nature retardataire /précoce du concept. La science ne dispose en effet que d'une manière pour « poser la conscience de soi comme ne faisant qu'un avec elle »³⁴ : l'éducation (*Bildung*) de cette conscience de soi à la science. Il ne peut être question ici d'*inculcation*, ni même de *transmission*, puisque le but est, pour le philosophe qui prend part au vis-à-vis, d'abord de justifier le point de départ absolu de la science. Aussi ne lui reste-t-il plus, écrit Hegel, qu'à se mettre en retrait de tout le processus et à « regarder purement et simplement ce qui se passe » (*uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt*)³⁵. La conscience commune, de son côté, dans la mesure où elle est saisie comme ce qui cherche à se connaître, déborde bien vite de l'étroitesse de son individualité singulière, et même de sa culture spécifique pour devoir « assumer » (*auf sich nehmen*) tout le travail humain qui s'est historiquement déployé en vue de saisir ce que signifie « savoir », de saisir la manière adéquate de penser la relation entre la conscience de soi et la conscience de l'objet ou entre la forme et le contenu. De ce point de vue, la *Phénoménologie de l'esprit* présente l'ensemble de l'histoire humaine sous la forme d'une « ruse » de la raison. Le concept se greffe à même l'expérience humaine concrète et, parcourant toute l'histoire d'une culture, y attend patiemment sa naissance. La seule chose que demande la science, dit Hegel, c'est à la conscience de soi « d'assumer l'effort et la fatigue du concept (*die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen*) »³⁶.

Dans un paragraphe de la préface, Hegel affirme que l'éducation de « l'individu singulier » (*der Einzelne*) consiste à reprendre pour lui-même celle de « l'individu universel » (*allgemeine Individuum*) à travers ses différentes configurations en des « individus particuliers » (*besondere Individuum*)³⁷. Il suggère par là, d'une manière devant laquelle il nous faut, aujourd'hui, réapprendre à nous étonner, que l'histoire du monde et ses époques particulières sont des types d'individualité, comparables en cela à l'individu singulier. C'est ce qui lui permet aussi d'avancer cette idée que l'histoire « travaille ». Hegel qualifie en effet l'effort à naître du concept d'« énorme travail de l'histoire du monde. »³⁸ L'arbre ne doit pas nous cacher la forêt : il ne faut pas se contenter de se demander si, comme le soutient Hegel, l'histoire travaille vraiment *vers*

la raison mais si elle « travaille » tout court. Il faut se demander si elle est un sujet.

Hegel croit pour sa part que, tout comme la fatigue et l'effort sont inhérents à toute pensée rationnelle, l'histoire du monde « travaille » ; un peu comme on dit d'une femme qui accouche qu'elle est en travail³⁹. C'est sur une telle représentation de l'histoire que s'appuie la thèse selon laquelle la « nécessité extérieure », historique du développement du concept de la science est la même chose que la « nécessité intérieure » pour l'idée d'être effective. La même exigence se trouve à initier et diriger deux processus qui n'en forment qu'un. Ceci veut finalement dire à la fois que l'idée ou le principe de la science a eu besoin de tout un pan de l'histoire du monde pour voir le jour et que l'histoire du monde, pour autant qu'elle cherche à se « comprendre universellement », n'est rien d'autre que la réalisation de l'idée. Si l'histoire travaille, avec le concept, à atteindre la plénitude de son sens, c'est d'abord parce qu'on a présupposé à la fois qu'elle travaille et qu'elle a un sens. À moins qu'on ne soit prêt à se défaire de ces axiomes, c'est donc en un sens pleinement ontologique que l'exigence de rationalité précède, ou du moins coïncide, chez Hegel, avec l'existence de l'histoire.

Nous avons donc deux propositions simultanées mais qui semblent antagoniques, et voici l'ambiguïté qu'il y a à démêler : d'un côté, le concept naît d'une histoire, il vient *après* qu'une certaine histoire en ait fait ce qu'il est ; c'est tout un ensemble de circonstances qui a fait que nous en sommes aujourd'hui venus à penser ainsi. Seulement, cette histoire d'où résulte le concept est réduite par Hegel à être la préhistoire du concept. L'histoire est comprise, de manière spéculaire, comme ce qui travaille à mettre le concept au monde – ou, en d'autres termes, l'espèce humaine n'aurait en vérité jamais rien fait d'autre que de progresser dans le dévoilement de ce que signifie connaître. Nous nous retrouvons donc immédiatement, d'un autre côté, avec l'autre proposition : l'histoire du monde n'est que le concept à différents degrés de sa réalisation et son but en est la réalisation pleine (*Vollendung*). Elle est unifiée par ce besoin d'éternité, ce besoin de se connaître comme une et la même à travers ses transformations successives. Ainsi, d'un côté, le concept ne coïncide pas avec l'histoire, mais y apparaît au terme d'une longue route comme entité historique particulière : d'un autre côté, le

concept n'est rien de particulier mais est l'universalité de l'histoire en tant que telle, il la parcourt de part en part et y prépare l'événement de sa propre naissance. On a encore deux scénarios : la pensée veut se reconnaître une posture, un contenu, un but et une portée historique et, pour ce faire, elle pense « l'histoire » en termes de l'élément universel de sa pratique ; mais, se réfléchissant elle-même, elle produit une conception de l'histoire où celle-ci aurait pour but le concept, c'est-à-dire n'aurait authentiquement d'autre sens que celui d'avoir procuré à la pensée sa posture et son contenu. Au moment où la pensée se reconnaît une certaine pesanteur dans l'histoire, elle se la retire tout aussitôt. Voilà pourquoi Hegel soutient cette proposition, à première vue étrange, que la seule vraie justification des tentatives de faire de la philosophie une science absolue est de montrer que l'histoire ne demande rien d'autre ou que, comme il le dit avec solennité, « le temps est venu » que la philosophie s'élève à la science.

Bien sûr, nous connaissons déjà cette ambiguïté. Elle résultait déjà de ce que nous avons appelé « la double ambition philosophique » de Hegel en exposant, dans notre premier chapitre, la polysémie du concept de « besoin de la philosophie ». Elle est constitutive de la position d'une pensée qui dit à la fois porter le sens universel de l'histoire et celui de la pensée, d'un sujet qui se dit à la fois sujet absolu et objet absolu. C'est cette ambiguïté que Hegel voulait penser dans la figure de Jésus. Rappelons-nous ce Jésus, en lequel se concentrait la transition de toute une culture historique, l'esprit du judaïsme, à un autre « individu particulier », le christianisme. Il était saturé de cette individualité : l'époque, c'était lui, et il allait, comme Hegel, faire époque. Mais, pour que puisse s'expliquer la possibilité historique de son existence, Jésus devait aussi être dépeint par le jeune Hegel comme soustrait à toutes les formes culturelles de l'esprit ancien, totalement libre des représentations de son temps dominées par la religiosité juive, pur (« libre de..., libre de... » etc.). Maintenant, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Jésus s'est fait concept. Le concept hérite de l'ambiguïté christique : il est à la fois l'extrême particularité de l'histoire, l'individualité la plus propre de l'époque, la formulation la plus adéquate de son besoin universel et, de l'autre côté, ce qui est soustrait à toute la particularité de l'époque, c'est-à-dire à toute particularité historique en général, l'universalité du besoin comme telle. Comment est-ce possible ? Et comment Hegel veut-il qu'on comprenne la

résolution de cette ambiguïté ?

2.2. *Le retrait du concept et la signification universelle de l'histoire*

Il faut d'abord voir si Hegel parle vraiment d'un « retrait » du concept par rapport au tout de l'histoire. Ce langage paraîtra impropre aux yeux de tout lecteur désireux d'insister sur l'historicité du concept hégélien. Pour cela, articulons à nouveau l'idée censée ancrer le concept dans l'immanence : l'idée, avancée par Hegel, que l'histoire « travaille ». Elle revient au chapitre sur le savoir absolu dans un paragraphe où, précisément, Hegel explique quels sont les présupposés historiques du principe et élément de la science, le concept. Il écrit d'abord quelque chose que nous savons maintenant : « en ce qui concerne l'existence de ce concept, la science n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective tant que l'esprit n'est pas parvenu à cette conscience quant à lui-même. »⁴⁰ Le concept naît en ce lieu et en ce temps de l'histoire universelle où l'esprit « parvient à se concevoir lui-même », c'est-à-dire, « se sait en figure d'esprit »⁴¹. En ce lieu et ce temps, ce qui naît, ce qui vient à l'existence, c'est l'absolu, la vérité. Celle-ci, maintenant, « n'est pas seulement en soi parfaitement identique à la certitude, mais elle a aussi la figure (*Gestalt*) de la certitude de soi-même ou encore, elle est dans son existence, c'est-à-dire, pour l'esprit qui sait, dans la forme du savoir de soi-même. »⁴² Non seulement, s'il faut reformuler ce passage en d'autres mots, la conscience de soi de l'époque qui a accédé au concept sait le contenu de sa propre vérité, comme si cette dernière, en fait, était un pôle encore étranger face au contenu qu'elle est réellement ; la conscience de soi incarne dorénavant cette vérité propre : elle *est* ce savoir d'elle-même, elle l'a aussi pour forme. Sa certitude, c'est d'être ce qu'elle est en vérité. Sa *Gestalt*, sa particularité par rapport aux autres époques, est d'être l'époque qui se comprend absolument. La nouvelle époque de Hegel est celle de *la science* : « l'esprit apparaissant à la conscience dans cet élément [l'élément du concept] ou, ce qui ici est la même chose, y étant produit par elle, est la science. »⁴³ « Ce qui ici est la même chose » : car ce qui fait date, c'est la capacité nouvelle de chaque conscience singulière à « produire l'esprit », c'est-à-dire à être un acteur autonome, conscient de soi, de l'histoire universelle. « La conscience de soi finie a

cessé d'être finie »⁴⁴, lit-on dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* : l'histoire est arrivée au stade où le point de vue absolu est objectivement accessible à tous. Voilà en définitive le sens universel que donne Hegel à sa propre époque. Toute conscience qui comprend adéquatement son temps est désormais capable d'autonomie et de liberté vraies. Ceci, parce que l'histoire elle-même s'est comprise universellement. On voit comment le savoir absolu n'est pas qu'un concept, mais est aussi une « époque », c'est-à-dire une « figure de l'esprit », la première qui soit vraiment l'esprit, parce qu'elle est la première qui effectue l'idée en sachant ce qu'elle fait. L'époque de Hegel est celle où, en fait, l'histoire accède à son concept, le moment où, comme l'écrivait Rosenkranz, « l'humanité a pris conscience du principe de l'histoire, et s'est ainsi acquis le concept du procès dans lequel elle se tient. »⁴⁵

Quelques lignes après que ceci soit mis au clair (si l'on peut dire ; mais nous reviendrons à cette idée d'autonomie effective de l'humanité), Hegel répète que l'histoire, jusqu'à son ultime figure, « travaille » :

En tant qu'esprit qui sait ce qu'il est, [l'esprit] n'existe ni avant, ni ailleurs qu'après avoir complété le travail de vaincre sa configuration imparfaite [*nach der Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen*], de se procurer, pour sa conscience, la forme de son essence et, de cette manière, d'ajuster [*ausgleichen*] à sa conscience sa conscience de soi.⁴⁶

Pour que l'esprit « existe » « dans le temps et la réalité effective », pour que l'idée se réalise, il lui faut d'abord faire l'expérience de sa réalité. La vérité absolue, ce n'est pas l'idée en tant que telle, c'est que l'idée *soit*, et que cela soit su. Il faut que le monde sensible traverse un devenir (l'histoire), qui lui fasse prendre conscience de sa signification vraie, qui est d'être le moment objectal, le moment de l'essence ou du contenu face à un autre pôle qui est appelé, dans ce passage, la « conscience » de l'esprit. Ce face-à-face n'en est pas un dans la seule mesure où on préjuge de leur identité de principe : et en effet, selon Hegel, le devenir qui produit l'esprit dans sa simplicité immédiate, c'est-à-dire le concept, s'appelle « histoire du monde », « histoire effective »⁴⁷ ou tout simplement « l'histoire »⁴⁸. Mais ce qui se passe dans l'histoire, dit ici Hegel, c'est que la « conscience de l'esprit » doit « se procurer » (*verschaffen*) un objet, le monde effectif, qui soit devenu conscient de soi et conscient de lui (de l'esprit),

qui soit la conscience de soi qui s'est égalée (*ausgleichen*), qui en est venue à l'identité avec la conscience de l'esprit. Interprétation historique de ce passage : à l'époque du savoir absolu, on comprend que l'histoire a travaillé à constituer cette conscience de soi, qui est en même temps l'objet absolu de la conscience de l'esprit. L'histoire est devenue cet objet absolu, une conscience d'elle-même immédiatement présente à la conscience de son autre, qu'elle a généré : le concept. Il y a de fortes correspondances entre ce que dit Hegel dans ce passage du chapitre sur le savoir absolu et ce qu'il disait, un peu plus crûment, à ses étudiants de Iéna à peu près au même moment (c'est la suite d'un passage que nous avons cité plus haut) :

Il semble que l'esprit du monde a maintenant réussi [...] à se saisir enfin comme esprit absolu, à engendrer de lui-même ce qui devient objectif (*gegenständlich*) pour lui et, demeurant calme à son encontre, à le garder en son pouvoir (*Gewalt*). [...] La conscience de soi finie a cessé d'être finie : et par là, d'autre part, la conscience de soi absolue a obtenu la réalité effective dont elle était auparavant privée. Toute l'histoire du monde jusqu'à maintenant en général et l'histoire de la philosophie en particulier ne font que présenter cette lutte, et elles semblent avoir atteint leur objectif (*Ziel*) là où cette conscience de soi absolue, dont elles ont la représentation, a cessé d'être quelque chose d'étranger, là donc où l'esprit est effectif comme esprit.⁴⁹

Nous venons de dire que la signification universelle que Hegel attribuait à son époque particulière était que « la conscience de soi finie » y avait « cessé d'être finie ». Ce qui est maintenant formulé, c'est la signification universelle de l'histoire en général. L'histoire, pour Hegel, est le travail par lequel l'esprit se procure l'objet qui y est ajusté (*ausgleichen*). La préface du livre ne dit pas autre chose : « dès lors que la substance a montré parfaitement ceci [qu'elle est essentiellement sujet], l'esprit a rendu son existence identique à l'essence ; il est à lui-même, tel qu'il est, objet et l'élément abstrait de l'immédiateté et de la séparation est dépassé (*überwunden*). [...] C'est par là que se conclut la phénoménologie de l'esprit. »⁵⁰ La résolution de l'ambiguïté ontologique du concept est donc historique dans la mesure où c'est justement l'époque particulière de Hegel qui révèle le sens universel de l'histoire. Car l'identité, l'*Ausgleichung* de l'existence et de l'essence y est historiquement pleinement articulée.

Mais la chose suivante se produit : au moment même où Hegel explique que le concept, l'esprit en-soi, naît d'une histoire et qu'il n'est rien d'autre qu'un événement ou une

apparition dans cette histoire, on voit cet esprit se retirer de cette histoire, s'en séparer, s'en rendre autonome, comme sujet face auquel « s'ajuste » un objet. Ce retrait prend diverses expressions. La « conscience de l'esprit » dont parle Hegel en est une. Le verbe « *bezwingen* » en est une autre, qui met explicitement à distance un sujet et un objet. Puis, avec l'*Ausgleichung*, l'ajustement ou la « mise en péréquation » (selon la traduction choisie par J.-P. Lefebvre) de la conscience de soi de l'esprit avec sa conscience, l'histoire n'est plus le tout du mouvement : c'est l'esprit qui est ce tout, et l'histoire est devenue le moyen terme qui permet à l'esprit d'égaliser sa conscience de soi avec sa conscience, son contenu avec sa forme. Or la question est de savoir d'où vient cette forme pour laquelle l'histoire universelle ne serait qu'un contenu et qui, en se mesurant à même le tout de l'histoire, donne en fait sa mesure universelle à l'histoire. Est-elle immanente à l'histoire ? Il semble que non. Le rapport entre l'esprit et l'histoire, considérés séparément l'un de l'autre, en est un de travail et de contrainte. L'histoire « travaille » à accoucher de l'esprit, l'esprit « domine » ou « vainc » (*bezwingt*) l'histoire, il « la garde en son pouvoir (*Gewalt*) ».

Quelle est donc cette forme pour laquelle l'histoire universelle est un simple contenu ? L'idée que l'histoire obéit à un plan unifié (une idée qui apparaît encore dans le choix du verbe *bezwingen*) implique une subjectivité qui mette ce plan en œuvre. « Le Soi mène à terme (*durchführt*) la vie de l'esprit absolu. »⁵¹ Ce Soi, explique Hegel dans le chapitre sur le savoir absolu, c'est en fait la belle âme qui agit et pardonne, le sujet absolu qui génère des contenus particuliers tout en sachant s'y reconnaître et, par là, les reconnaître comme moments d'un sujet absolu. Si l'on veut vraiment éviter la thèse d'un esprit cosmique, il faut dire que c'est cette belle âme qui est la forme absolue se mesurant à l'objet absolu qu'est l'histoire : elle représente le philosophe pleinement conscient du sens objectif de sa pratique historique. Et alors, la thèse rejoint effectivement l'idée plus prosaïque que la pensée a finalement saisi le sens universel de l'histoire lorsqu'elle est aussi celle qui attribue ce sens à l'histoire.

Toutefois, cette posture de la belle âme, qui en vient à pouvoir prendre et donner la mesure universelle à l'histoire, implique un retrait de la totalité de l'histoire. C'est ce

nécessaire moment du retrait qu'exprime l'idée que l'esprit a complété sa phénoménologie lorsqu'il a constitué l'histoire en objet absolu, ajusté à sa forme. Celle-ci ne peut être que l'exigence qui traverse toute l'histoire et qui la détermine comme travail. L'histoire du monde devient objet absolu lorsque la totalité des déterminations devient *un* processus pour *une* conscience qui leur fait face. Seulement, cette totalité, cette façon de lier l'histoire du monde en une finalité réfléchie absolue n'est pas devenue, elle était présente à chaque étape sous la forme d'une exigence. Le sujet, le concept ne peuvent être dits immanents à l'histoire que de manière ambiguë, à la fois entité historique particulière (un produit de l'histoire) et exigence universelle (le tout de l'histoire). Or, nous avons vu la contradiction ontologique qu'est cette ambiguïté. On ne peut pas dire simultanément que la pensée n'est présente qu'après le développement du contenu et qu'elle était déjà présente tout au long du développement du contenu.

Si, pour être capable de la penser universellement on a attribué à l'histoire la finalité de donner naissance à son concept, la philosophie de son côté ne se pratique plus à partir des besoins de l'histoire, mais à partir des besoins de la pensée elle-même, la pure nécessité de la médiation. Au tournant de la *Phénoménologie*, le besoin de l'histoire se dépasse complètement en besoin de la philosophie. « L'histoire a saisi son concept » veut dire : le contenu a déserté l'histoire à la faveur de la pensée rationnelle (la science) et, dans la mesure où cette dernière cherche à développer ce contenu absolument vrai de manière entièrement autonome, elle doit maintenant se détourner de l'histoire et se tourner en elle-même. Le mieux à faire pour l'histoire, de son côté, serait de s'en remettre aussi à la science. La nouvelle époque, celle où chacun a potentiellement saisi le sens universel de toute pratique humaine, celle où la liberté, la vérité et l'autonomie sont pour la première fois accessibles à tous et toutes, est celle de la science, cette pratique discursive qui doit désormais consister en l'exposition « systématique » du sens en général, de la vérité, de l'absolu. En son sens emphatique, le concept hégélien de système engage un dépassement de l'expérience historique. La science « systématique » s'oppose à une pratique seulement « située », c'est-à-dire à la reprise du contenu par une époque et une culture particulière. À l'époque de la science, c'est l'universalité de l'histoire, la pensée qui sait, qui reprend son propre contenu et le

développe.

Il est donc clair que, selon le scénario que nous propose Hegel, la préhistoire de l'absolu se termine avec la *Phénoménologie de l'esprit*. Du point de vue du sens universel de l'histoire du monde, l'ouvrage marque le saut qualitatif majeur. L'histoire travaillait à donner naissance à une pensée qui génère ses propres contenus, la *Wissenschaftslehre*. La *Phénoménologie* achève ce « travail » et fait naître le concept, l'esprit en-soi, dans l'histoire. Une telle pensée du contenu doit voir le jour si les êtres humains veulent savoir comment agir et se positionner, eux qui sont conscience de soi mais aussi conscience d'un certain contenu, négativité mais aussi détermination. L'histoire n'entre en scène, dans la *Phénoménologie*, que pour répondre à cette question de la négation déterminée.

On voit en effet d'abord apparaître l'histoire au chapitre 4 sur la conscience de soi. C'est le chapitre qui part de la certitude que seul le projet idéaliste de démontrer que l'être n'est autre chose que l'effectivité de l'idée a quelque chance de succès. L'incapacité à se reconnaître de l'idée et de l'effectivité, données par les personnages du maître et du valet, fait subitement entrer en scène l'« histoire de l'esprit »⁵² avec les figures du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse. Cette histoire est celle qui intériorise la rupture entre le maître et le valet dans la pensée. Leur incapacité à se médiatiser l'un l'autre, à se rapporter réciproquement à un monde partagé, la met à la recherche d'une norme ou d'une loi tierce et objective. Il faudra d'abord que la conscience malheureuse surmonte, dans le chapitre sur la raison, l'illusion que cette norme puisse être une objectivité fixe face à elle, une nature transcendante. Puis, le chapitre 6 sur l'esprit relance la recherche du monde partagé (le « *broken middle* »⁵³, selon l'expression de Gilian Rose) cette fois-ci non plus sur une base intérieure à la pensée subjective, mais à la culture de différentes époques de l'humanité. Antigone et Créon, la personnalité juridique, la conscience noble et le pouvoir d'état, les lumières et la religion, la conviction morale et la belle âme : autant de tentatives pour la conscience de soi pensante du stoïcisme de trouver le contenu adéquat, une norme objective qu'elle puisse reconnaître. Puis, dans le savoir absolu, l'histoire trouve ce qu'elle cherchait depuis son

entrée en scène : le concept ; et elle sort de scène. Car son travail, la grande entreprise humaine qui l'orientait était de se découvrir à la fois comme être et comme idée, conscience du contenu et conscience de soi, détermination et liberté. L'histoire est réduite à être un élément, un moment, une figure dans un problème éternel – celui de la négation déterminée – dont la nature est proprement logique (ou métaphysique : c'est la même chose pour une logique du contenu). Ainsi, curieusement, l'introduction à la science comprend l'histoire comme elle se comprend elle-même : une longue remarque préliminaire à la « chose même », laquelle chose même est demeurée en soi identique à elle-même à travers l'histoire de la conscience de soi.

Walter Jaeschke remarque quelque chose d'important à ce sujet :

Dans sa très ample « histoire de la conscience de soi », Hegel n'a pas inclus un domaine – celui que la philosophie transcendantale [i.e. Kant, Fichte, Schelling – P.L.] a précisément nommé ainsi. On peut y voir un indice qu'aux yeux de Hegel, ce domaine des actions nécessaires de l'esprit, du « mécanisme de l'esprit », n'est sujet à aucune histoire – de même que plus tard, aussi, [c'est-à-dire dans l'*Encyclopédie* – P.L.] Hegel ne présentera pas les formes de l'esprit subjectif sous la forme d'une histoire.⁵⁴

Ce fait singulier, dont Jaeschke tire une interprétation à notre sens correcte, mériterait d'être examiné par toute interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* qui insiste sur la force du motif historique qui lui est constitutif. Il contribue à notre argument général au sujet de la *Phénoménologie* : que dans cet ouvrage, il y a une chose qui se soustrait au principe de la critique immanente exposé dans l'introduction (principe devenu en cours de rédaction de la *Phénoménologie* critique proprement historique⁵⁵), à savoir le transcendantal même, la nature de l'absolu fichtéen, de la conscience scientifique. Toute la *Phénoménologie* postule cet absolu comme le but à atteindre pour la conscience de soi finie. Ainsi s'il est vrai, comme le souligne encore Jaeschke, que Hegel découvre dans la *Phénoménologie de l'esprit* que l'esprit transcendantal absolu que cherchaient Fichte et Schelling n'est rien d'autre qu'une « histoire du déploiement progressif et de la métamorphose substantielle du savoir et de sa formation, de son élévation au savoir de soi »⁵⁶, la question qui demeure est : s'agit-il encore pour Hegel d'un esprit absolu en un

sens emphatique (la structure éternelle de la conscience) ou en un sens faillible (la tendance lourde de la conscience à être, à agir de manière spécifique, par exemple l'acte de l'identification) ? Jaeschke ne pose pas vraiment le problème lié à cette distinction – ce qui ne l'empêche pas de remarquer avec justesse que Hegel, justement, ne l'a pas posée non plus. Pour lui (Hegel), il allait de soi que le noyau dur de la structure de la conscience demeurerait éternel, était soustrait pour ainsi dire à l'évolution biologique et culturelle de l'humanité. Cet axiome ressort de manière limpide de l'introduction à la *Phénoménologie*. Or, il représente aussi la porte d'entrée de la critique que fait Adorno de Hegel. Le problème, pour anticiper sur les chapitres qui traiteront de cette critique, est que le sujet de la science, la nature de la connaissance au sens emphatique, est un invariant chez Hegel tout autant que chez – la *Phénoménologie* endossant elle-même pleinement cette doctrine. Or, c'est seulement si on interprétait cette nature « absolue » de la connaissance comme reflétant rien de plus que l'*état actuel* de l'esprit (sans l'emphase qui claironne que c'en est l'état final) qu'on pourrait aujourd'hui suivre Hegel. L'esprit objectif est d'après Adorno ce qui doit être dépassé, et non pas élevé au rang d'esprit transcendantal. Toutes les critiques que fait Adorno à Hegel partent de là : Adorno rétorque à l'emphatique « le vrai est le tout »⁵⁷ de Hegel cette autre vérité, que « le tout est le non-vrai »⁵⁸.

C'est pourquoi Jean-Pierre Lefebvre fait une erreur importante en soutenant la lecture de Hegel, qu'il n'est pas le seul à défendre, qui ne veut voir de l'œuvre du père de la dialectique que le volet critique et analytique. Selon lui,

il n'y a pas vraiment chez lui [Hegel] de point de vue, de perspective générale. Ils seront le fait des interprètes, souvent embarrassés par ce qu'ils appelleront son ambivalence, le soupçonnant de dissimulation. Il est entièrement, essentiellement dans la critique-exposition de la nécessaire corrélation de pensées qui s'imaginent différentes.⁵⁹

Qu'il soit d'abord dit que ce que nous appelons nous-mêmes « l'ambivalence de Hegel » n'exprime aucun soupçon de dissimulation, sauf si on veut parler d'une dissimulation aux yeux mêmes de Hegel, c'est-à-dire d'un impensé. A-t-on le droit de penser que Hegel n'a pas tout pensé ? Maintenant, l'erreur de la lecture de Lefebvre est qu'elle dépeint une conception de la dialectique qui n'est pas celle que défend Hegel. Il est peut-être

possible de demander à la dialectique qu'elle ne soutienne aucune thèse. Mais Hegel insiste lui-même sur le fait que toute pensée critique a un point de vue, une thèse à défendre :

le constat par l'intelligence « qu'il n'en va pas ainsi » en reste à la seule négativité, c'est la position ultime qui ne se dépasse pas soi-même pour aller à un autre contenu ; pour avoir de nouveau un contenu, il faut au contraire que, d'où qu'on parte, soit entrepris quelque chose d'autre.⁶⁰

On demandera quelle thèse défend l'entreprise de la « critique-exposition » hégélienne. La réponse : c'est une thèse sur l'histoire et sur l'actualité. Dans la *Phénoménologie*, Hegel ne s'emploie pas seulement à dépasser philosophiquement la distinction entre contenu et forme : il soutient aussi que, par cet acte même, cette distinction est aussi historiquement dépassée, que c'est le caractère propre de son époque de transition que de résoudre l'opposition entre le contenu et la forme. D'après Hegel, c'est toute une époque qui se retourne dans la *Phénoménologie*. De telle sorte, dit-il, qu'il est possible, pour la première fois de l'histoire – et qu'il est le premier à le voir et à le dire – d'être libre en un sens absolu, vrai de toute éternité. Hegel doit défendre cette thèse sur l'histoire pour pouvoir poser l'autonomie totale de la pensée, dont le projet de la *Wissenschaftslehre* a fait le principe de tout savoir. C'est cette thèse, en définitive, qui résout le problème préliminaire. On ne se rend coupable d'aucune injustice, d'aucun manque de charité ni d'aucune facilité anti-hégélienne en le disant. Au contraire, il y a une seule manière de rendre justice au penseur de l'historicité de l'esprit : c'est d'amener au langage la portée, la posture et le contenu historique de sa propre pensée. La charité intellectuelle ne consiste pas à présenter un auteur, une œuvre ou un problème décantés puis filtrés. Il faut dire ce que Hegel a pensé, ne pas hésiter à rendre explicites ses thèses qui semblent aujourd'hui embarrassantes et, surtout, montrer qu'elles sont nécessaires à l'intelligibilité de toute sa démarche philosophique. C'est la seule manière de prendre la mesure de ce qui nous sépare de notre passé. Selon Hegel, l'histoire est une promesse en acte. C'est la promesse de libérer l'humanité, la promesse qu'elle se montrera à la hauteur de la vérité et l'autonomie qui lui reviennent. Dans ses termes :

Le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même, la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi prend à la conscience, de mettre en mouvement l'immédiateté de l'en-soi – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – ou, à l'inverse, de réaliser (*realisieren*) et de révéler l'en-soi pris comme l'intérieur,

comme ce qui est d'abord et seulement intérieur, c'est-à-dire de le revendiquer pour la certitude de soi-même.⁶¹

2.3. *L'élimination du temps : Kant et Hegel*

Avec le concept, tout se passe donc comme si l'histoire ne posait plus un problème d'hétéronomie à la philosophie, comme s'il ne fallait plus penser à partir des besoins du temps. En effet, le temps n'est rien d'autre que le mouvement de l'esprit : « le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même ». C'est pourquoi le chapitre sur le savoir absolu explique que la pensée rationnelle implique « l'élimination du temps ». Si l'esprit a à s'intuitionner dans la forme d'un objet absolu, le temps est la forme obligée de cette intuition. Le thème de l'histoire dans la *Phénoménologie* est alors rétrospectivement interprété par Hegel comme étant celui qui reconnaît et assume le primat kantien de l'expérience :

Le temps est le concept même qui est là et que la conscience se représente comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine (*tilgt*) pas le temps.⁶²

En disant que le temps est « le concept qui est là » et que la conscience se le représente comme « intuition vide », Hegel nous ramène brusquement au concept kantien de temps dans un chapitre qui a déjà acquis tout l'horizon temporel de l'histoire universelle. Le temps est « le concept même qui est là », c'est-à-dire qu'il est bien, comme le dit Kant, un concept pur de l'intuition qu'on n'intuitionne qu'indirectement, comme forme nécessaire d'un contenu donné. Et il semble ainsi légitime, comme Kant, de se le représenter en tant que tel comme une « intuition vide », sans contenu. Mais à la conscience qui se représente (*vorstellt*), Hegel oppose immédiatement le concept qui saisit (*erfasst*). Le temps, écrit-il, « est le pur Soi extérieur intuitionné (*angeschaute*) mais non saisi (*erfaßte*) par le Soi, le concept seulement intuitionné. »⁶³

Le temps étant chez Kant déterminé comme un concept pur, une intuition vide, on ne peut le comprendre qu'à partir du contenu de l'intuition, c'est-à-dire d'un objet *donné*

« dans le temps ». Dans le chapitre sur le savoir absolu, on apprend que Hegel étend rigoureusement cette logique kantienne à la forme superlative du temps, l'histoire du monde. Celle-ci est une simple forme où se donne un certain contenu. Ainsi, elle ne peut être comprise que comme forme de ce contenu. Or si, chez Kant, le temps est seulement intuitionné dans des objets, il n'est pas « saisi », pensé pour lui-même. Aussi cet hommage final, dans la *Phénoménologie*, au concept empirico-kantien d'expérience, est-il en même temps l'ultime charge contre l'idée que le savoir n'a d'objets qu'encadrés par des limites temporelles. Ici, dans la *Phénoménologie*, ce n'est pas seulement l'intuition kantienne mais c'est le tout de l'histoire qui, par la saisie de soi du concept, sera définitivement laissé derrière, mis de côté, éliminé (trois sens évoqués par le verbe « *tilgen* »).

Aussi est-il utile, pour comprendre cette abolition du temps, d'en prendre la mesure à partir de la critique générale que fait Hegel à la philosophie kantienne. Chez Kant, se plaint-t-il, « seules *deux* pensées sont données »⁶⁴. C'est que Kant sépare d'emblée le contenu de la forme. Le contenu est, comme dans l'empirisme, le donné sensible. Il émane d'une « chose en soi », c'est-à-dire d'une extériorité radicale par rapport à la forme, à l'acte de connaissance. Cette forme est le concept qui est assuré par un principe entièrement subjectif (quoique universel), étranger au contenu objectif et absolument non donné (c'est-à-dire *a priori*) : l'aperception transcendantale. Dans ce schéma général, le critère de vérité est immédiatement dédoublé. On affirme d'un côté que la vérité est ce qui doit être induit de l'expérience sensible par l'élévation de son contenu à l'universalité. Mais comme, pour justifier ce passage du donné contingent à l'universalité, on doit expliquer ce qui fonde le droit de l'universalité, on pose face au contenu particulier une forme universelle et on déclare en même temps qu'il existe une telle opposition indépassable ; force est en effet de constater, comme l'a fait Hume, qu'il existe dans l'expérience subjective des relations universelles. Ainsi, face à la vérité censée n'émaner que du contenu, on se retrouve forcément avec cet autre critère de vérité, que toute relation universelle n'est pas *donnée*, existante, mais est le *produit* d'une pensée synthétisante, de la forme. La vérité émane d'un principe subjectif absolument autonome et *a priori* : or ici, on déclare, contre ce qu'on avait admis juste avant, que l'opposition

est toujours déjà dépassée et que le contenu différencié, pour être vrai, est nécessairement généré par une unité originaire de la pensée. Bref, Kant défend contradictoirement l'empirisme et l'idéalisme.

Ce dualisme, selon la lecture de Hegel, se trouve déjà dans l'empirisme de Hume, qui reconnaît l'existence de relations universelles subjectives dans l'expérience. S'il se trouve par ailleurs incapable de les expliquer par autre chose que l'« habitude », c'est en raison du fait qu'il ne critique pas l'idée que le contenu tombe « en-dehors » de la forme qu'apporte avec lui le sujet connaissant⁶⁵. C'est pourquoi on ne réconciliera pas le dualisme kantien au sein de son empirisme. On doit au contraire le tirer vers ce qu'il y a chez lui d'idéaliste, vers l'autonomie de la pensée. Il faut montrer comment la pensée génère ses propres contenus. Ceci implique le dépassement du primat de l'expérience au sens où l'entend Kant. Ce qui chez lui s'appelle « expérience » est encadré par les concepts purs de l'intuition, l'espace et le temps. Dans la *Phénoménologie*, la forme de l'espace disparaît avec le dépassement de la figure de la conscience, laquelle se mesure à des objets externes (trois premiers chapitres). Quant au temps (la « forme du sens interne »⁶⁶, disait Kant), il persiste et prend une ampleur insoupçonnée dans tout le reste de l'ouvrage (chapitres 4 à 8). Pour résoudre le dualisme kantien, Hegel doit donc parvenir à éliminer (« *tilgen* ») cette dimension du temps. Comment le faire ? En faisant voir qu'elle n'est qu'un « moment » de la vérité, en dérivant l'empirisme de Kant de son idéalisme. L'expérience, pour Hegel, ce n'est en effet pas le tout du savoir mais seulement le moment de l'« *Entzweiung* », le moment où l'idée s'est « extasiée » hors d'elle-même dans l'être et où elle apparaît séparée de son effectivité. Le savoir doit parcourir ce moment mais revenir à l'idée d'où le processus tire son origine et identifier les opposés : ceux-ci sont pour lui le devenir d'une seule et même vérité. C'est pourquoi pour « saisir son concept pur », l'esprit doit « éliminer le temps ». Il est possible de comprendre cela en deux sens : « *tilgen* », c'est dépasser l'unilatéralité du moment de l'histoire, l'*Entzweiung*, ce moment objectal de la vérité ; « *tilgen* », c'est aussi effacer, acquitter une dette (on dit : « *eine Schuld tilgen* »), la dette qu'a l'esprit face au travail de l'histoire qui seul lui a procuré son contenu et sa forme vrais. En éliminant le temps, l'esprit fait les deux : il accède au vrai plan où se joue la vérité et il reconnaît à l'histoire

la place d'un moment irréductible dans le cercle de sa conscience de soi.

En fait, les deux démarches vont ensemble. Pour reconnaître en l'histoire un moment, il faut avoir en vue le tout. Et ce tout, c'est le tout que forment l'histoire et l'esprit, l'être et l'idée. L'histoire considérée comme un moment, ce n'est donc plus la substance, l'époque, mais c'est l'objet absolu, l'histoire en tant qu'histoire. C'est la conscience de soi de l'histoire, la substance qui a conscience d'être sujet. Que la substance doive être conçue comme sujet signifie ainsi que l'histoire est, *en tant qu'histoire*, unilatérale : toutes les époques mises ensemble ne présentent qu'un côté de la chose même, son côté extérieur. L'autre côté est le côté intérieur, l'éternité de l'esprit, c'est-à-dire le fait que l'extérieur n'est extérieur que d'un intérieur.

Le problème est que l'idée de mettre l'histoire en tant qu'histoire en relation avec un autre qui lui est « intérieur » reconduit le formalisme de la chose en soi kantienne. Kant juge en effet évident le fait que nous devons considérer que les choses, telles qu'elles se donnent à nous dans l'intuition, ne sont pas telles qu'elles sont « en soi ». « Autrement », écrit-il, « il en résulterait cette proposition absurde qu'il y aurait une apparition sans rien pour apparaître (*Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*). »⁶⁷ Or, tout comme Kant le faisait pour le temps, Hegel réduit l'histoire à être une forme vide accueillant « ce qui apparaît ». Pour lui, l'histoire n'est que le moment négatif d'une pensée du contenu. Hegel a paradoxalement renoncé à penser l'histoire là même où il voulait lui assigner un fondement et un sens absolu. Chez Kant comme chez Hegel, et en dépit de ce qu'en dit ce dernier, l'expérience est finalement ce par quoi se donne un contenu étranger à une forme. Chez Kant, le contenu est la chose en soi. Elle se donne dans le temps comme une chose représentée, seulement pour soi. Chez Hegel, comme on l'a vu, le contenu est l'esprit. Il se donne *dans* l'histoire et *comme* histoire.

Défendre Hegel contre cette accusation d'extériorité de l'esprit et de l'histoire requiert qu'on réhabilite sa métaphysique de l'histoire, la thèse selon laquelle l'histoire est une et « travaille ». Or, cette thèse implique la saisie de l'histoire comme un objet, c'est-à-dire un négatif dont la vérité est subjective, lui est extérieure comme un but. L'histoire est

le royaume des esprit qui s'est formé de la sorte dans l'existence [et qui] constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relais d'un autre et ou chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde. Le but (*Ziel*) de cette succession est la révélation de la profondeur, et celle-ci est le concept absolu ; cette révélation, partant, est l'abolition de sa profondeur [celle du concept], ou encore, elle est son extension (*Ausdehnung*), la négativité de ce Je qui est en soi, laquelle est son aliénation ou sa substance – et son temps [celui du Je devenu concept] est le temps que cette aliénation s'aliène chez elle-même [de sorte qu'elle] est, dans son extension aussi bien que dans sa profondeur, aliénation du soi. »⁶⁸

NOTES

- 1 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 1984. / *Werke in 20 Bänden*, XX : 396.
- 2 J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis 1794-5*, op. cit., p. 38 / *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, op. cit., I, II : 120.
- 3 J. G. Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philolenko, Paris, Vrin, 1964, p. 22 / *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, op. cit., I, II : 261.
- 4 « *Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich machen kann.* » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 179 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 180.)
- 5 J. G. Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première*, op. cit., p. 17 / *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, op. cit., I, II : p. 255.
- 6 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 39 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 24.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.* / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 25.
- 9 « L'expérience que la conscience fait quant à elle-même, comte tenu du concept qui est le sien, ne peut rien comprendre de moins en elle-même que le système tout entier de celle-ci, la totalité du royaume de la vérité de l'esprit [...] » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 90 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 80.)
- 10 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 1979 / *Werke in 20 Bänden*, XX : p. 390.
- 11 « *Das Wissen im allgemeinen* » n'annonce pas ici une imprécision sémantique mais apporte au savoir la détermination de la totalité (il n'est pas synonyme de « *normalerweise* » mais plutôt de « *insgesamt* »). Pour cette raison nous avons gardé la traduction suggérée par Hyppolite.
- 12 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 42 / *Werke in 20 Bänden*, III : 29. Robert Pippin explique bien que cette thèse sur la nature de la connaissance voulant que toute connaissance d'un objet soit en même temps accompagnée d'une connaissance de soi d'un sujet est le problème directeur de la philosophie idéaliste post-kantienne et, partant, le problème qui se pose Hegel là où, comme c'est le cas dans la *Phénoménologie*, il inscrit son travail en relation à celui des grandes figures philosophiques de son temps que sont, en 1807, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, etc. R. Pippin, *Hegel's Idealism : The Satisfactions of Self-Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 1989, chap. 2.
- 13 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 43-4 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 30-31.
- 14 On trouve cette locution, qui me paraît capturer l'idée de substance du chapitre 6 de la *Phénoménologie*, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, in *Werke in 20 Bänden*, XX : 483.
- 15 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 37 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 22-23.
- 16 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 519 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 585.
- 17 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 14.
- 18 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34. / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 19.
- 19 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Folio, 1990 (1954), I : p. 55 /

- Werke in 20 Bänden*, XX : p. 483.
- 20 Lettre du 16 novembre 1803 à Schelling in Hegel, *Correspondance*, I : p. 78 / Hegel, *Briefe von und an Hegel*, p. 78.
- 21 Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 110 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 22.
- 22 Hegel, *Écrits politiques*, p. 22 / « [Erste Entwürfe einer Einleitug zur Verfassungsschrift] », *Werke in 20 Bänden*, I : p. 458.
- 23 Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2004, p. 354. / K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, Berlin, Dunker und Humblot, 1844, p. 214. Selon Rosenkranz, le dernier cours de Hegel à Iéna portait justement sur la *Phénoménologie de l'esprit*.
- 24 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34 / *Werke in 20 Bänden*, III : 19.
- 25 Hegel, *Science de la logique*, trad. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, p. 556 / *Werke in 20 Bänden*, VI : p. 555.
- 26 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 35 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 19.
- 27 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 34 / *Werke in 20 Bänden*, III : 19. Nous soulignons.
- 28 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 1998. Nous soulignons.
- 29 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 76 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 67.
- 30 « Allocution de Hegel... » in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Tome 1 : la science de la logique*, p. 146-7. / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, X : p. 401.
- 31 Hegel, *Science de la logique, premier tome-premier livre : l'être*, p. 5 / *Werke in 20 Bänden*, V : p. 15-6.
- 32 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : § 2 (remarque).
- 33 *Ibid.*, § 3 (remarque). Voir aussi le § 12 : « le penser est essentiellement la négation d'un donné immédiat (*eines unmittelbar Vorhandenen*), tout autant que l'on doit le fait de manger aux aliments, car sans eux on ne pourrait manger. »
- 34 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 44 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 31.
- 35 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 88 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 77.
- 36 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 66 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 56.
- 37 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 45 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 32.
- 38 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 46 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 34.
- 39 Il est vrai que le parallèle ne tient que pour la langue française : l'allemand utilise le verbe « *wehen* », ou le substantif « *Geburtswehen* » pour désigner le travail de l'accouchement. Mais, au-delà de la lettre, l'analogie nous semble pertinente et même autorisée par l'esprit des thèses de Hegel sur la question que nous analysons.
- 40 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 518 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 583.
- 41 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 582.
- 42 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 582-3.
- 43 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 583.
- 44 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 2116 / *Werke in 20 Bänden*, XX : p. 460.
- 45 Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2004, p. 345.
- 46 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 518 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 583. Le verbe « *bezwingen* » est traduit diversement par « contraindre » (Lefevre, Jarczyk et Labarrière), « dominer » (Hyppolite) et même « dompter » (Rousset). Il peut aller jusqu'à signifier « asservir » ; mais « *bezwingen* », plus que « *zwingen* », objective la chose maîtrisée, la rend inerte et dépassée, laissée derrière. On peut « *bezwingen* » une forteresse, ou encore le Mont Everest, cas où la connotation violente est absolument absente : on traduirait plutôt par conquérir, prendre ou vaincre. On peut aussi « *sich bezwingen* » « se maîtriser », surmonter ses inclinations. Dire que le rapport entre le concept et l'histoire en est un de violence n'aurait aucun sens, autrement que métaphorique. Le concept conquiert, de haute lutte, l'histoire en l'assignant à lui donner naissance.
- 47 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 520 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 586.
- 48 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 523 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 590.
- 49 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 2115-6. / *Werke in 20 Bänden*, XX : p. 460. Vu la façon dont Michelet a organisé le texte de ces leçons pour leur première publication en 1833-36, il

- n'est pas certain que l'entièreté du passage date de septembre 1806. Le début, selon Rosenkranz, date bel et bien de 1806. La façon de placer l'histoire en position d'objet pour l'esprit qui « le garde en son pouvoir » est à lire en connexion avec le passage du savoir absolu que nous citons juste plus haut. Mais il semble aussi que le propos sur l'histoire du monde se retrouve tel quel (bien que quelque peu entre les lignes), comme nous l'avons montré, dans la préface rédigée en janvier 1807.
- 50 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 51 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 39.
- 51 « *Das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch.* » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 515 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 581. « *Durchführen* » n'est pas « *durchfahren* » : l'histoire ne parcourt pas la route du concept, elle le produit intégralement, d'où encore le lexique obstétrical (« mener à terme »).
- 52 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 159 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : p. 157.
- 53 Gilian Rose, « The Comedy of Hegel and the Trauerspiel of Modern Philosophy », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 29, spring /summer 1994, p. 20.
- 54 Walter Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », *op. cit.*, p. 124-125.
- 55 L'introduction à la *Phénoménologie* a été vraisemblablement rédigée la première, en 1805 ; elle a été envoyée à l'impression en février 1806 accompagnée des quatre premiers chapitres ; les chapitres 5 à 8 ont été rédigés seulement entre juin et octobre 1806, et la préface date de janvier 1807. Hegel a modifié substantiellement l'ambition de l'ouvrage en cours de rédaction, en particulier au cours de l'été 1806. Sur l'histoire de la rédaction de la *Phénoménologie*, nous nous fions à Otto Pöggeler, « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'esprit* ? » in *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985, p. 145-192 ; également Walter Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », *op. cit.*, p. 114-115.
- 56 Walter Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », *op. cit.*, p. 123.
- 57 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 39. / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 24.
- 58 Adorno, *Minima Moralia*, p. 64 / Adorno, *Gesammelte Schriften*, 4 : 55. Cette critique est aussi une critique des tendances au pragmatisme de Hegel, lesquelles ont été exploitées dans l'interprétation qu'en fait R. Brandom (« Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism : Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms » in *European Journal of Philosophy* 7 /2, août 1999). En effet, de trois choses l'une. Soit l'esprit (c'est-à-dire le moi fichtéen, la conscience de soi transcendentale schellingienne) est ce qui doit être dépassé – position d'Adorno ; soit il est ce qui est emphatiquement absolu et éternel – interprétation possible qu'on peut faire de la position hégélienne, mais alors la nouveauté de son projet phénoménologique par rapport aux projets de ses prédécesseurs s'en voit grandement aplanie ; soit finalement l'esprit est, en tant qu'historiquement advenu dans les faits, le pôle normatif *quasi*-transcendantal des opérations de l'esprit – interprétation également possible de la position hégélienne mais qui a le désavantage de l'exposer aux tendances acritiques du pragmatisme, où on justifie ce qui est déjà au nom du fait que c'est conforme à ce qui est déjà. Adorno est à la fois critique de la deuxième et la troisième option, tout en concédant davantage à la troisième qu'à la deuxième.
- 59 Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. et prés. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- 60 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 67 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 56.
- 61 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 519 / *Werke in 20 Bänden*, III : 584-5.
- 62 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 518-9 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 584. La traduction de Lefebvre, qui choisit « contemplation » pour « *Anschauung* » et « appréhender » pour « *erfassen* » est assez malheureuse, notamment par ce qu'elle étouffe les échos que génère ce passage à l'esthétique transcendantale de Kant.
- 63 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 519 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 584.
- 64 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §60 (remarque).
- 65 C'est une des conclusions centrales de la lecture que fait Hegel de l'empirisme de Hume. Voir *Phénoménologie de l'esprit*, chapitre 2 « perception » ; *Encyclopédie des sciences philosophiques* (§ 38-9) et *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VI.
- 66 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A33 / B49 (Kant, *Œuvres philosophiques*, I : p. 794).
- 67 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI-XXVII (Kant, *Œuvres philosophiques*, I : p. 745-6.)
- 68 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 524 / *Werke in 20 Bänden*, III : 591.

Chapitre V. L'idéalisme de Hegel

1. HISTOIRE, SPÉCULATION ET LIBÉRATION

Outre une conception externaliste du rapport entre la forme et le contenu, il y a un autre point de convergence entre Kant et Hegel que nous devons souligner. Les deux auteurs ont tenté d'aménager un espace pour une rationalité philosophique spéculative, c'est-à-dire libérée des contraintes de l'expérience et du temps. Kant défendait la valeur positive du résultat de sa première *Critique* en disant qu'il avait fallu limiter l'usage théorique de la raison au champ de l'expérience pour en libérer l'usage spéculatif légitime, qui d'après lui était moral¹. La spéculation philosophique, c'est-à-dire la recherche du corrélat objectif de nos concepts au-delà des limites de la sensibilité, devait d'abord renoncer à un certain domaine (celui des objets théoriques) pour découvrir son domaine véritable (celui des objets pratiques). Chez Hegel, tout dépend également, comme le souligne Erwin Metzke, d'un « repositionnement de la pensée » (*Umstellung des Denkens*)². Il faut aussi dans un premier temps libérer l'absolu d'une forme qui lui est inadéquate : l'histoire du monde. Cette forme est opaque. L'histoire est la forme où le contenu se donne de manière étrangère au savoir des êtres humains. De ce point de vue, la valeur ontologique de l'histoire est à celle de l'esprit ce que la valeur épistémologique de la représentation est à celle du concept. La libération du contenu est complétée lorsque l'histoire renonce au privilège de donner au contenu sa forme propre : elle renonce alors en fait à son pouvoir de détermination effectif, à sa négativité. Le contenu, découvre-t-elle, s'est toujours développé selon une logique qui lui est propre, et c'est

pourquoi il est absolu, inconditionné, il est l'esprit. Le fait que l'histoire devienne consciente de l'autonomie de ce qui en elle, essentiellement, se développe, signe sa propre fin. Commence alors seulement la véritable vie de l'esprit où le contenu se développera pour la première fois sous une forme transparente à la connaissance humaine. C'est l'ère de la science. Là, la raison s'est affranchie des contraintes liées au fait que son contenu lui soit *donné*. Son autonomie est une indépendance par rapport à tout type de donné historique (comme c'était le cas pour Jésus : libre de..., libre de..., libre de...). La science est cet éther où « chaque moment », à savoir tout contenu que considère la pensée, a d'emblée la qualité d'une « pure figure (*Gestalt*) libérée de son apparition phénoménale dans la conscience »³.

On peut donc dire que dans l'esprit de Hegel, ce qui naît avec la *Phénoménologie de l'esprit* est un nouveau rapport à l'histoire pour tous les êtres humains. Pour autant qu'on parvienne au point de vue de la science, on ne la subira plus comme un « destin », celui-ci consistant précisément dans le fait qu'un contenu qu'on prend pour étranger, le donné, se développe de manière autonome. La nouvelle époque apporte à l'humanité la possibilité de principe de développer le contenu dans sa forme absolue : celle du concept. En saisissant cette possibilité, juge Hegel, l'humanité saisit l'autonomie. Car est « autonome » l'humanité qui en est venue à se savoir responsable du concept et qui prend part à sa liberté en le produisant dans sa forme adéquate. Cela signifie l'autonomie, croit Hegel, même si c'est toujours le contenu, l'esprit, qui est par principe libre, dans l'histoire comme dans la pensée.

Le travail de l'histoire, qui a fait d'une idée abstraite une possibilité objective, prend ainsi fin là où elle cède la place à la pensée spéculative du contenu. Si Hegel a écrit tant de pages qui se plongent dans l'histoire, c'est en définitive un travail dont la nécessité était dérivée d'une ambition philosophique supérieure, celle d'établir le principe de la science. Hegel cherche à « vaincre » l'histoire (*tilgen, bezwingen, überwinden*), pour s'en libérer, lui arracher son autonomie et la revendiquer pour la pensée. Sa philosophie, animée par une volonté de libération, est une lutte contre le destin. Mais la thèse selon laquelle l'histoire est un destin, une forme étrangère au contenu ou un sujet

transhistorique qui se manifeste à même la substance, cette conception qui voit en l'histoire la loge où l'éternité se vêt et fait ses italiennes avant d'entrer en scène est tout simplement injustifiée, au même titre que l'existence de la chose en soi kantienne. Chez Hegel comme chez Kant, on présuppose ce qu'il y aurait d'abord à démontrer : une nature spéculative de la pensée rationnelle et la présence cachée de son corrélat objectif. Cette prémisse, qui est en fait un axiome, introduit un moment formel irréductible dans la démonstration philosophique.

2. LE BESOIN DES IDÉALISTES

Plutôt qu'à tenter de distinguer Hegel de Kant, les rapprochements que nous venons de faire nous poussent au contraire à chercher une unité plus profonde entre leurs philosophies respectives. Rappelons-nous que ce qui rattache la philosophie pratique de Kant à toute la problématique de la raison spéculative est un « besoin de métaphysique ». Kant juge qu'un tel besoin est inhérent à la raison humaine et que, s'il est mis en échec lorsqu'il tente de régir la connaissance, il peut néanmoins être satisfait lorsqu'il se tourne vers l'usage individuel de la liberté. La raison humaine a un inexpugnable besoin d'inconditionné selon Kant, elle est ce « désir indomptable de poser quelque part un pied ferme au-delà des limites de l'expérience »⁴. La discussion du chapitre précédent montre clairement que Hegel partage cet axiome spécifiquement idéaliste : la raison est pour lui aussi un besoin, structurel et invariant dans la connaissance humaine, de procurer aux concepts subjectifs des corrélatifs objectifs inconditionnés. Ou, dans les mots de Kant : « on doit dire que la métaphysique est réelle subjectivement (et à vrai dire de façon nécessaire), et alors nous avons raison de demander comment elle est (objectivement) possible. »⁵ Aussi est-ce tout l'édifice du transcendantalisme qui s'avance dans l'idée kantienne d'un besoin de métaphysique. Kant emboîte le pas à Hume, qui affirmait que la causalité n'était pas dans l'expérience mais dans l'habitude de celui ou celle qui fait l'expérience, en propulsant cette nécessité subjective au rang d'une exigence légitime d'intelligibilité du réel. L'existence de relations de nécessité dans l'expérience devient une condition de possibilité de

l'expérience et définit ainsi une exigence humaine générale de synthèse du divers. De la même manière, lorsque Hegel parle de l'« exigence immanente [à la considération pensante] de mettre en lumière la nécessité de son contenu »⁶, il parle finalement d'une forme qui se pose comme extérieure à tout contenu spécifique. Il retire cette forme de l'expérience concrète, la place au-dessus des contenus spécifiques pour ensuite demander à l'expérience de montrer que ces contenus spécifiques sont ceux de la forme qui a été soustraite au départ. Mais quel peut être le contenu de la forme qui se pose comme extérieure à tout contenu spécifique ? La même idée se retrouve dans un texte de Schelling, le *Traité pour expliquer l'idéalisme de la doctrine de la science*. Schelling y soutient que le savoir n'est possible que comme savoir d'un esprit (*Geist*). La raison en est que « ce n'est que dans l'intuition de soi d'un esprit qu'il peut y avoir identité de la représentation et de l'objet (*Gegenstand*). Il devrait [...] pouvoir s'exposer, se laisser montrer, que quand un esprit intuitionne des objets (*Objektes*), il ne s'intuitionne en fait que lui-même. Si cela se laisse démontrer, alors la réalité de notre savoir est assurée. »⁷ Sur une telle base, l'objet est réputé devoir se structurer comme le savoir, de manière à ce que l'un et l'autre puissent être identiques (condition de toute connaissance). Schelling en déduit, par exemple, un isomorphisme de la nature et l'esprit : « puisqu'il y a dans notre esprit un désir (*Bestreben*) infini de s'organiser, il doit (*muß*) aussi, dans le monde extérieur, se révéler une tendance (*Tendenz*) générale à l'organisation. »⁸

Le grand problème de la postérité idéaliste de Kant a été l'incapacité de la pensée rationnelle subjective à se réfléchir dans un objet aussi inconditionné qu'elle prétendait l'être elle-même. Et cette postérité, y compris Hegel, a voulu trouver l'objet absolu plutôt que d'interroger la façon dont Kant concevait l'exigence de rationalité. Chez ce dernier, soit l'objet demeure, comme objet théorique, caché et inaccessible (la chose en soi) ; soit il est, comme objet pratique, une pure relation formelle (la loi morale), c'est-à-dire un objet sans contenu, inapte à spécifier le concept ; ou encore, objet téléologique, il est une « idée problématique » de la raison dont la validité se limite à être subjective. L'hypothèse de travail de Hegel est que l'objet absolu dont la raison a « besoin » mais qu'elle ne trouve nulle part est l'histoire. « L'histoire est le devenir qui sait et se fait savoir en se médiatisant – c'est l'esprit extériorisé (*entäußerte*) dans le temps ; mais cette

extériorisation est en même temps l'extériorisation d'elle-même [i.e. de l'histoire – P.L.] ; le négatif est le négatif de lui-même. »⁹ Reformulé : l'histoire est le corrélat temporel de l'esprit, forme intemporelle ; et justement parce qu'elle n'est que ça, esprit « extériorisé », l'histoire est, en tant qu'objet de l'esprit, son propre objet (en tant que négatif, « négatif d'elle-même »). Elle est donc l'objet absolu, inconditionné : à la fois négatif et négatif d'elle-même, à la fois elle et son autre. Avec cette solution au problème de l'objet absolu, Hegel donne certes à l'exigence qui, d'après Kant, structure la pensée rationnelle, toute l'amplitude de l'histoire du monde, mais il n'en modifie pas la logique. Au contraire, tout son geste consiste à la justifier.

C'est donc deux thèses idéalistes qu'introduit le « besoin de la philosophie », deux thèses solidifiées sous la forme d'axiomes sur la nature humaine et sur la nature de la rationalité.

- (1) La pensée rationnelle consiste dans la production et l'assouvissement d'un désir. Elle tient donc en elle-même la mesure d'une entreprise qui lui est consubstantielle. Elle est autonome dans sa quête.
- (2) Ce que désire la raison, l'absolu, est un invariant. Seule l'éternité satisfait la pensée rationnelle, de sorte que l'absolu est ce qui essentiellement persiste ; c'est une structure transhistorique, éternellement identique à elle-même qui est au-delà de l'expérience.

L'esprit qui chez Hegel assure l'unité de l'histoire du monde est un tel invariant. En effet, c'est là où il élimine la condition de possibilité de toute de variation, à savoir le temps, que Hegel peut effectivement être interprété comme le point culminant de l'idéalisme. On comprend pourquoi c'est avec une thèse sur la fin de l'histoire que l'idéalisme a pu se déclarer absolu.

Même si Hegel, dans la préface à la *Phénoménologie*, insiste d'une manière brillante et inspirante sur le fait que la « proposition spéculative » est justement celle qui détruit l'identité fixe traditionnellement attachée au sujet logique, l'aspiration à rapporter tout le champ de l'expérience à un seul invariant et à un sol ferme bornent le sens de sa dialectique et ce, sous une forme à la fois micrologique et macrologique. Macrologique,

lorsque toute l'« histoire du monde » trouve l'absolu dans une unité universelle et transhistorique, l'esprit. Micrologique, parce que chaque conscience humaine singulière est réputée mue par un désir de saisir pareille unité. Ces deux bornes se résument à un seul axiome théorique, le besoin de la philosophie, que Hegel reprend de Kant, de Fichte et de Schelling, mais qui est aussi bien lié à des préjugés culturels dont il hérite, comme Kant, Fichte et Schelling, comme nous peut-être encore. D'une part, le besoin de la philosophie est réputé présent comme une nature dans toute conscience humaine : chaque conscience singulière s'engage dans une série d'expériences parce qu'elle postule l'absolu sous la figure de l'éternel. L'expérience est ce qui cherche saisir cette éternité. D'autre part, le pôle macrologique de cette expérience, l'histoire universelle, est censé ne pas postuler mais « découvrir » et « révéler » le besoin de la philosophie qui la meut. Or, lorsque, comme nous l'avons fait, on analyse de près le rapport entre l'histoire et l'esprit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le postulat s'avère aussi présent au niveau macrologique : c'est la conscience singulière qui philosophe, c'est Hegel lui-même qui postule cette nécessité historique de saisir un sens unitaire et éternel à l'histoire. Or, si chaque pôle présuppose l'autre tout en devant le démontrer, l'argument est manifestement circulaire. En fait, il faudrait dire qu'il est impossible que les humains soient des sujets autonomes si l'histoire en est un de son côté, et vice-versa. Pour sortir de ce cercle en lequel réside le formalisme de l'idéalisme, il faut remettre en question l'idée que l'histoire puisse être comprise à partir du seul principe d'identité. Il faut repenser l'hétéronomie de ce principe autonome.

3. « L'UNIVERSEL DOIT SE PARTICULARISER »

Nous ne pouvons pas conclure ce chapitre sans relever une objection générale qu'on pourrait faire à notre manière de procéder. Cette objection serait la suivante : « il y a certes chez Hegel des évidences textuelles pour attester d'un certain « retrait de l'esprit », mais vous commettez une erreur en y insistant trop. Lorsque Hegel emploie un langage qui semble suggérer que l'esprit a son principe hors du monde ou de l'histoire, c'est en contradiction avec un des principes les plus centraux à sa philosophie : celui selon lequel

l'universel n'est rien s'il n'est pas particularisé. Dès lors, n'avons-nous pas fait primer des écarts de langage sur des principes philosophiques de fond ? Pourquoi se servir des premiers pour dissoudre les seconds alors que c'est l'inverse qu'il faudrait manifestement faire ? » Frederick Beiser, dans un article à plusieurs égards lumineux intitulé « Hegel's Historicism », résume cela en posant une alternative : « rather than theologizing Hegel's account of history, as his initial remarks would seem to suggest, it is more appropriate to naturalise his theology »¹⁰. « Plus approprié », au regard de la volonté affichée de Hegel de concevoir l'absolu dans l'histoire. Plus généreux, donc. Beiser prétend montrer que chez Hegel la raison est quelque chose de pleinement historique en rappelant que, selon la conception que Hegel se fait de l'histoire, l'idée requiert des actes individuels pour se réaliser. Le concept qui exprime cette idée est celui de *Verwirklichung*, qu'on traduit en français par réalisation ou effectuation. Beiser cite à ce propos le passage suivant de *La raison dans l'histoire* :

Notons en premier lieu que ce que nous avons appelé principe, but ultime, détermination, en soi, ou bien nature et concept de l'esprit n'est qu'une généralité, une abstraction. [...] Ce qui est d'abord en soi est une possibilité, une faculté, qui n'est pas encore sortie de son intériorité dans l'existence. Il lui faut un second moment pour obtenir l'effectivité : la mise en acte, l'effectuation dont le principe est la volonté, l'activité des êtres humains dans le monde en général [en marge du manuscrit, Hegel écrit ici : « volonté individuelle »]. C'est seulement à travers cette activité que ces concepts et déterminations existant en soi se réalisent, s'effectuent.¹¹

C'est bien sûr sur ce concept d'« effectuation » que s'appuie l'idée aussi célèbre qu'impopulaire de la ruse de la raison. Hegel donne différentes formulations de cette idée. En voici une : « le but qui est en soi et pour soi vient à l'existence à travers les individus : ce sont eux qui sont actifs. [...] [Mais] c'est seulement ce qu'il y a de substantiel qui s'accomplit vraiment, en tant que tel ; le négatif, le mal est périssable. C'est à travers le particulier en général que l'effectivité doit (*muß*) entrer en scène. Le particulier se fait valoir sur le mode de l'opposition. Mais aussi, il se détruit. »¹² Si cette idée a connu une si mauvaise fortune, déplore F. Beiser, c'est en grande partie parce qu'on en a compris, de manière complètement erronée, que l'esprit était pour Hegel une sorte de « super puppetmaster »¹³. Or l'idée que le monde serait la docile marionnette sacrifiée aux buts despotiques de l'esprit est si étrangère à la philosophie de Hegel que c'est au contraire l'esprit qui, chez lui, se sacrifie au monde en remettant sa réalisation

entièrement entre les mains de la volonté individuelle de tous les êtres humains. « Savoir se sacrifier », écrit Hegel à la fin de la *Phénoménologie*, signifie « savoir sa limite (*seine Grenze wissen*) »¹⁴. Or Hegel définit précisément le particulier par le fait qu'il ignore ses propres limites. L'universel réalisé, au contraire, sait être limité par le particulier, la philosophie par l'histoire, la pensée par le contenu. Si « esprit » veut dire quelque chose chez Hegel, il faut que ce soit une chose consciente de n'avoir de pouvoir qu'à travers une impuissance foncière qui le contraint à se livrer entièrement aux aléas de l'histoire humaine.

La réponse que nous faisons à cette lecture est qu'il ne suffit pas de dire que Hegel croit que l'universel doit son effectivité à des actes individuels pour conclure que la raison est chez lui quelque chose de pleinement historique ; Hegel a certes voulu développer une philosophie de l'immanence de l'absolu à même le conditionné, mais ceci ne veut pas dire qu'il y soit parvenu¹⁵. Loin de nous l'idée de mobiliser ici l'interprétation de l'esprit comme « super puppetmaster ». Beiser y lit avec justesse une erreur. L'esprit n'est personne, et nous avons essayé de comprendre le rapport entre histoire et science dans la *Phénoménologie* en faisant l'économie de cette hypothèse que nous jugeons, autant que Beiser, irrecevable et stérile. Oui, Hegel exige que l'absolu s'effectue dans l'histoire. Nous avons montré que c'est précisément cette exigence qui rend possible et détermine l'appréciation historique de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'avait Hegel. Loin d'avoir négligé ou nié que l'universel devait chez Hegel se particulariser, nous ne nous sommes appuyés que sur cette règle ontologique et méthodologique pour comprendre comment elle fonctionnait et ce qu'elle présupposait. Toutefois, même une fois reconnu pleinement le caractère central du concept de *Verwirklichung* chez Hegel, force est de constater qu'un certain nombre de problèmes fragilisent la possibilité d'une interprétation radicalement immanentiste de l'esprit hégélien dans l'histoire.

Le premier problème est que Hegel a exigé que la pensée s'incarne toujours dans des contenus, mais qu'il a lui-même souvent déçu cette exigence. L'effectuation reste souvent une *exigence* chez Hegel. À cette objection générale, Beiser accorde lui-même un certain droit en soulignant que, dans la philosophie de l'histoire de Hegel, ce sont des

raisons formelles qui déterminent la hiérarchisation des différentes civilisations humaines, et que ce formalisme permet finalement aux préjugés ethnocentriques de Hegel de prendre le dessus sur l'analyse immanente de la chose même. Beiser admet par là la présence d'une métaphysique dans la philosophie de l'histoire ; mais la question pour lui reste à savoir si cette présence « est nécessairement fatale »¹⁶. Pour Hegel, insiste Beiser, la métaphysique devait être, tout au plus, un « résultat » de sa « méthode phénoménologique »¹⁷ : cette dernière serait en quelque sorte métaphysiquement neutre. C'est alors qu'il souligne que certains termes que Hegel emploie (Dieu, esprit, idée, providence) peuvent être « extrêmement trompeurs »¹⁸.

Certes, réduire l'objection de formalisme à un problème de terminologie rend l'objection elle-même formelle. Or, le formalisme de Hegel ne relève pas de sa terminologie mais, comme nous l'avons montré, du fait qu'il reçoit et relaie, sans les critiquer, un certain nombre de préjugés qui circulent chez ses interlocuteurs (les philosophes comme le grand public). Sans vouloir être exhaustif : Hegel préjuge d'abord que l'histoire est une, qu'elle a un sens universel, une direction qui la recouvre en entier. Il préjuge ensuite que cette même histoire « travaille » à actualiser son propre sens, qu'elle développe sa propre conscience de soi. Il préjuge troisièmement de « la nature de la raison » en disant qu'elle est une faculté humaine caractérisée par le besoin de chercher un corrélat aux représentations qui soit au-delà de la sphère de l'expérience. Il préjuge enfin que l'histoire universelle et la raison spéculative coïncident dans ce seul et même besoin, saisir l'inconditionné dont le donné est un conditionné. En fait, le formalisme est inévitable dès l'instant où l'on distingue le conditionné de l'inconditionné : dès l'instant où Kant dit que dans le phénomène se donne une chose qui la dépasse, la chose en soi ; et dès l'instant où Hegel affirme semblablement que dans la finitude de l'histoire se donne l'infinité de l'esprit. L'objection de formalisme n'est donc pas une simple question de mots, elle n'est même pas, et surtout chez Hegel où tout est intériorisé dans la conscience de soi, une question de référence à des « entités transcendantes »¹⁹. Il n'est pas besoin de démontrer la référence à de telles entités dans les textes de Hegel pour relever ce qu'il y a de formel dans sa conception de l'histoire et de la philosophie. Le formalisme de Hegel se trahit à travers les relations, les constellations qu'il pose entre

les concepts.

Le deuxième problème est qu'il y a plus qu'un écart contingent et occasionnel entre la volonté hégélienne de penser l'histoire de manière entièrement immanente et la manière dont il la pense en réalité. Le concept d'effectuation, censé faire le pont entre l'universalité de l'esprit et la particularité de l'histoire, est lui-même pensé de façon formelle²⁰. Ceci s'explique du fait que la pratique philosophique de Hegel est double, de sorte que son lecteur ne parvient pas à réconcilier deux possibles scénarios de lecture. Dans un de ceux-ci, le scénario de l'immanentisme, la philosophie est une pratique située, et l'histoire est le champ de cette pratique, l'élément auquel cette pratique est immanente. Le point de départ est une opposition entre une conscience de soi individuelle et son actualité (sa « substance »). La conscience de soi engagée dans une pratique réfléchie cherche à comprendre son actualité ; ce faisant, elle se comprend elle-même. En effet, l'opposition extérieure dans laquelle elle est engagée lui est en fait également intérieure : elle *est* sa substance. Son problème est de découvrir (ou d'« exposer ») en quel sens ceci est le cas. À cette tension conscience de soi finie-actualité, Hegel en superpose une autre : celle entre la substance et le sujet. Elle est imaginée strictement de la même manière : la substance cherche à se comprendre comme sujet (comme esprit). D'une tension à l'autre, ce qui assure une médiation est la conscience de soi individuelle qui pratique la philosophie, c'est-à-dire cette conscience qui, poursuivant le désir de se comprendre, tente de dépasser son actualité particulière pour penser la valeur même de cette actualité dans un ensemble (temporel) plus vaste. Or Hegel croit que, pour comprendre ainsi « où on en est dans l'histoire », il faut postuler que l'histoire a un sens unifié. C'est ce qui fait qu'au moment où la tâche de comprendre la substance comme sujet s'accomplit, la pensée (la conscience de soi) et l'histoire permutent leur valeur respective. L'histoire n'est plus le champ ou l'élément où baigne la pensée mais elle devient l'objet à vaincre, celui dont la pensée vient à bout. Quant à la pensée, elle n'est plus le produit de son époque, elle est la force motrice de toute l'histoire.

L'immanence à laquelle s'attachait l'apparent immanentisme historique de Hegel, selon

lequel la saisie de l'unilatéralité d'une substance particulière entraîne son dépassement dans une autre substance particulière (ou encore selon laquelle, pour comprendre notre actualité spécifique, il faut en expliciter la provenance), cette immanence est alors elle-même dépassée. L'histoire dans son ensemble est face à la pensée absolue, l'esprit et, loin d'être l'élément infini qui baigne la pensée, elle est désormais caractérisée comme une forme négative face à la pensée. Ce qui apparaît à la conscience de soi est l'esprit infini, contenu d'une histoire finie. Dans ce scénario, le processus que Hegel nomme « effectuation » est à comprendre comme ne faisant que transposer, permuter l'opposition de départ. D'une opposition entre conscience de soi finie et histoire infinie, on passe à une opposition entre conscience de soi infinie et histoire finie. L'idée d'effectuation est ce qui permet à la conscience de soi finie de dominer son immanence à l'actualité en considérant celle-ci comme l'instanciation particulière d'une conscience de soi infinie qu'elle est, en fait, lorsqu'elle se comprend correctement. Mais : où est le philosophe ? Qui pense ? Est-ce la conscience de soi finie ou infinie ? Si la pensée doit comprendre sa situation historique, c'est nécessairement la conscience de soi finie qui philosophe. D'où vient alors cette conscience de soi infinie que Hegel nomme esprit ? La réponse, selon nous, est qu'elle est un terme étranger à l'immanence historique qui vient du fait que Hegel n'examine pas selon quelle nécessité le mot « histoire » doit en soi vouloir dire quelque chose d'unifié et de fini. Une telle nécessité est présupposée dans l'expression « *besoin* de la philosophie ». Le mot « esprit » désigne (« seulement », dit Beiser) le but unique de « l'Histoire », son sens universel, son principe d'individuation ; mais le besoin d'avoir recours à cette idée, si l'on part de l'immanence de la pensée à même l'histoire, ne fait l'objet d'aucun examen.

A moins qu'on ne veuille dire d'emblée que l'immanence de l'histoire n'est rien d'autre que l'extase de l'esprit infini, son dédoublement, face à soi, en objet absolu : l'*Entzweiung*. On est alors dans le deuxième scénario de lecture. L'idée d'effectuation de l'universel se fond avec le concept de négativité et devient le moteur d'une « histoire » toujours en rapport avec sa finalité absolue, effectuer l'esprit, une tâche qui s'adonne en même temps à coïncider avec la tâche de révéler le principe de la science fichtéenne. La philosophie est pour cette raison définie ici comme une science du mouvement

systématique de la vérité, une science de l'absolu. Mais si l'on part, comme ça, carrément de l'esprit en soi pour exposer la manière dont il sort de lui-même dans l'histoire et y revient comme esprit absolu, il est difficile de soutenir, comme le fait Beiser, que la métaphysique est accidentelle à la méthode phénoménologique. La clé pour une interprétation non-métaphysique de la méthode phénoménologique est que l'esprit « en soi » ne soit rien du tout, qu'il ne soit pas un moment nécessaire de la méthode. Mais dans ce scénario, le point de départ de la démarche n'est pas indifférent : il faut qu'il soit l'identité de principe de l'idée et de l'être, de l'esprit éternel et du temps. Autrement dit, l'histoire et la philosophie ne se révèlent être éternité en acte que parce qu'elles ont été réputées l'être dès le départ. Le principe de la science est certes un résultat, une effectivité, mais c'est le résultat de l'assurance qu'il faut exiger son effectuation. Or cette assurance est strictement la même que celle que nous avons relevée dans le premier scénario : que l'histoire et l'expérience aient un sens unique et transhistorique.

Peu importe comment on cherche à prendre les choses, Hegel veut à tout prix qu'il y ait une justification ontologique de la norme. C'est cette exigence qui donne naissance au concept d'effectuation. Celui-ci fait apparaître tout le monde de l'opposition, c'est-à-dire l'expérience et l'histoire, comme dérivé du besoin métaphysique. C'est parce qu'elle postule l'absolu que la conscience ordinaire s'engage dans une série d'expériences²¹ ; et c'est parce que la conscience de soi de l'esprit est incapable de réconcilier son idéalité avec son effectivité qu'entre en scène, à partir de la conscience stoïcienne, l'histoire du monde. L'exigence d'une unité du sens pousse aussi Hegel à attribuer à la conscience ordinaire autant qu'à l'histoire et aux différentes époques de celle-ci une tendance naturelle à révéler l'inconditionné : à tous les niveaux d'« individualité » (singulière, particulière, universelle), on tend par nature et essentiellement à dévoiler le fondement univoque, impérissable, en un mot *naturel* de toute expérience.

Il est donc vrai que Hegel a demandé que l'universel s'effectue à même le particulier. Cependant, cette idée n'est pas celle qui vient à bout de la transcendance de la norme, l'universel en soi : c'est celle qui au contraire l'introduit dans toute chose. Pour prétendre corriger la norme par son exposition aux faits, elle présente au contraire les faits comme

étant d'emblée *inconditionnellement* normés. Toute chose tend à un absolu dont le caractère ultime, dernier ou premier, n'est jamais l'objet du questionnement, alors que ce que cherche à nous apprendre la méthode dialectique, c'est le constant dépassement de l'identité fixe et sclérosée de « l'esprit ». Le résultat de cette contradiction est que l'universalité du particulier et de l'histoire est déterminée comme étant sa « mort » alors que le « sacrifice » de l'esprit en soi est ce qui lui procure la vie éternelle. Il est vrai que, curieusement, Hegel prétend que la seule exposition au devenir de l'esprit nous oblige à le créditer d'un « sacrifice ». On peut se demander quelle valeur discriminante peut encore avoir ce concept si tout ce qui est dans le temps est sacrifié. La seule façon de suivre Hegel sur cette question est de concevoir qu'il y a une extériorité au temps. Alors entrent en scène, simultanément, deux termes et leur relation : un particulier, auquel échoit la nécessité, la tâche, la responsabilité de réaliser l'universalité en reconnaissant son unilatéralité : c'est le sacrifice du soldat pour la nation ; et de l'autre côté, entre un universel, le tout, auquel échoit la liberté éternelle, bien que « patiente ». Il s'agit dans la science d'exposer « le vrai », c'est-à-dire, dit l'*Encyclopédie* « la *nécessité* des différences et la *liberté* du tout »²².

Le corollaire de la nécessité logique pour l'universel de se particulariser est un discours moralisant accentuant une supposée responsabilité du particulier envers l'universel dont il est par ailleurs déclaré que d'infléchir sa logique échappe au pouvoir des particuliers. L'individu pensant, dit *La raison dans l'histoire*, « est quelque chose d'immédiat et le devoir qui lui incombe est de rapporter tout à l'universel, de travailler afin que la volonté absolue se sache et se réalise [...] La moralité réside dans l'accomplissement des devoirs qui incombent à chaque état (*Stand*) [...] Dans le penchant à considérer la moralité comme quelque chose de difficile, il faut surtout voir l'envie de s'écarter du devoir. »²³

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel est contraint de faire primer les impératifs de son absolutisme scientifique sur ceux de son journalisme philosophique. Il ne parvient pas à montrer que la conception de la philosophie comme science absolue est impliquée dans la conception de la philosophie comme pratique située. Si quelque chose est montré, c'est plutôt l'inverse ; mais dans ce cas, la méthode phénoménologique ne se

jette pas dans l'expérience exempte de présupposés métaphysiques. Le problème, avec ce que Hegel présuppose en matière de ce que devrait être l'absolu, le vrai, l'histoire, la conscience de soi (autant de noms pour ce que la science doit en dernière instance expliciter), réside dans le fait qu'en prenant pour acquis que l'être dans son tout temporel est une unité, que le savoir dans son tout systématique est une unité, que la conscience de soi est une structure unitaire face à des contenus, que le vrai est une unité de différences, voire que l'expérience a une structure éternellement stable qui serait le mouvement de l'auto-correction, etc. - en prenant ces affirmations pour acquises, Hegel neutralise à l'avance la possibilité de penser que le développement (systématique ou historique) de la norme ne soit pas lui-même inconditionné. La récupération a-critique de l'idée d'un besoin de la philosophie, l'exigence primordiale d'éternité et d'unité empêche la dialectique hégélienne d'être ce qu'elle voudrait être : un historicisme radical qui ne soit pas dépourvu de *position rationnelle* à l'endroit de son objet. En présupposant que la tâche de l'exposition dialectique soit de montrer comment l'histoire et la vérité acquièrent une unité de sens, on ne voit plus comment il serait encore possible de penser une actualité qui ne se corrige pas, mais au contraire, pour ainsi dire, multiplie les erreurs. Le développement du fait, chez Hegel, est d'emblée sous la gouverne de la norme, et la conséquence en est soit que le fait est la norme, soit que la norme sera bientôt le fait. L'histoire devient aussi linéaire, ronde, unifiée que les contes traditionnels allemands qui finissent toujours, précisément, là où l'éternité commence : « ils vécurent heureux... ».

Aussi la dernière formulation que le texte donne du rapport entre l'éternité et l'histoire, « l'histoire conçue » (*begriffene Geschichte*), est-elle une variante de l'idée d'effectuation de l'universel dans le particulier. Ce qui se passe dans l'histoire, dit Hegel, c'est un processus de conservation d'« esprits » (par là, il entend différentes configurations culturelles se succédant dans le temps, différentes substances historiques de la conscience de soi finie).

Leur conservation, du côté de sa libre existence apparaissant dans la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de son organisation conçue, c'est la science du savoir apparaissant ; réunies ensemble, comme histoire conçue, elles dessinent le souvenir et le Golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône sans lequel il

serait solitude sans vie.²⁴

Hegel distingue ici trois modes de conservation des différents « esprits » qui se sont succédés. Pour une part, ils appartiennent à l'histoire des faits positifs ou des événements. Ils se succèdent l'un à l'autre, sont impliqués dans des faits de nature diverse (politiques, sociaux, militaires, économiques, etc.) ; ils sont de ce côté soumis à l'élément du temps. Pour une autre part, ils forment la substance de l'histoire des sciences ou de la philosophie. Chaque « époque » a voulu se comprendre et a donc développé une part de conscience de soi. On peut maintenant présenter systématiquement les différentes consciences de soi ainsi développées ; c'est ce que fait la science de la *Phénoménologie de l'esprit*. Sous cet angle, les « esprits » sont soumis à l'élément du concept, à l'exigence persistante de leur interconnexion dans un seul et même système. « Réunis ensemble », ces deux modes de conservation des différents esprits forment (*bilden*) « l'histoire conçue ». L'histoire conçue est tout autant l'histoire événementielle en tant qu'elle produit sa propre conscience de soi qu'elle est la progression systématique de la conscience de soi en tant qu'elle redessine l'histoire chronologique sur le fil de l'universalité. L'histoire conçue, c'est l'histoire saisie comme processus orienté vers une finalité immanente qui est de révéler sa signification universelle. C'est donc aussi la *Phénoménologie de l'esprit*, comprise cette fois-ci comme événement de la saisie du sens universel de l'histoire. Elle est « le souvenir et le Golgotha de l'esprit absolu » : le lieu du sacrifice de ce dernier et son objet absolu, celui à même lequel se réfléchit sa pure conscience de soi. Ici encore, Hegel implique une opposition entre l'esprit absolu, conscience de soi en manque d'effectivité, et l'histoire, effectivité en manque d'une conscience de soi. L'idée que l'histoire a un sens universel dont elle cherche à prendre conscience et l'exigence que l'esprit absolu s'effectue dans l'histoire sont *deux* idées à la fois inséparables et irréductibles, comme les morceaux mâle et femelle. Hegel ne dit pas que sans l'histoire, l'esprit absolu ne serait rien ; il dit que sans elle, il serait « solitude sans vie ». Si l'histoire doit avoir un sens universel, il faut dire qu'il y a un esprit en soi qui « se souvient » de l'histoire comme étant le lieu de son effectuation. Pour que la science, comme le dit la préface de la *Phénoménologie*, puisse venir couronner l'esprit, il a d'abord fallu que l'« histoire conçue », c'est-à-dire la *Phénoménologie* comme tâche préliminaire à la science, lui offre le trône.

NOTES

- 1 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXIV-XXV (Kant, *Œuvres philosophiques*, I : p. 744-5).
- 2 Erwin Metzke, *Hegels Vorreden*, *op. cit.*, p. 14.
- 3 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 522 / *Werke in 20 Bänden*, III : 589.
- 4 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 796/B 824 (Kant, *Œuvres philosophiques*, I : p. 1358).
- 5 Kant, I. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, in *Œuvres philosophiques*, II / Kant, I., *Kant's Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1910-, vol. IV : § 40.
- 6 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : §1.
- 7 Schelling, F.W.J., *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1985, I : p. 158. Rolf-Peter Horstmann résume l'argument plus complet dans « The Early philosophy of Fichte and Schelling » in *Cambridge Companion to German Idealism*, Karl Ameriks (ed.), 2000, p. 130 sq.
- 8 Schelling, F.W.J., *Ausgewählte Schriften*, *op. cit.*, I : p. 178.
- 9 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 523 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 590.
- 10 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *The Cambridge Companion to Hegel*, F. Beiser (éd.), Cambridge University Press, 1993, p. 289.
- 11 Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, p. 104 / *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 81.
- 12 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, p. 264 (remarque).
- 13 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *op. cit.*, p. 290.
- 14 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 523 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 590.
- 15 Comme Frédéric Beiser, Walter Jaeschke comprend correctement le projet sans toutefois en évaluer la réalisation (W. Jaeschke, « La conscience de soi de la conscience », *op. cit.*, p. 113). De manière générale, Jaeschke ne remet pas en question la validité de l'axiome selon lequel « Le devenir du savoir est un devenir nécessaire, non pas dans le sens d'une nécessité aveugle, mais bien de la nécessité immanente à l'esprit » (*Ibid.*, p. 121). Or, une telle proposition est foncièrement inconciliable avec une autre proposition hégélienne, qui est que l'esprit n'est jamais que l'esprit *spécifique* à une époque et à des structures d'objectivation données (institutions, etc.). Hegel en reste à la contradiction parce qu'il veut en dernière instance justifier le point de vue de la science fichtéenne : la nature transcendante et consciente de soi de la connaissance humaine doit être inconditionnée et éternelle. Dire ainsi que la connaissance humaine n'est en ce sens exposée à aucune « nécessité aveugle », c'est nier qu'elle ait dû évoluer, à la fois biologiquement et culturellement, et qu'elle évolue toujours. Jaeschke est en ce sens trop généreux envers Hegel. Lorsqu'il ajoute que « la nécessité qu'exige la prétention à la scientificité de la *Phénoménologie* réside exclusivement dans la reconstruction adéquate de la légalité interne du processus du savoir qui est représenté » (*Ibid.*, p. 121-2), il privilégie une conception pragmatiste de l'esprit sans questionner sa prétention à l'absolu.
- 16 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *op. cit.*, p. 288.
- 17 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *op. cit.*, p. 287.
- 18 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *op. cit.*, p. 288.
- 19 F. Beiser, « Hegel's Historicism », *op. cit.*, p. 288.
- 20 C'est-à-dire qu'il relève d'une opposition inconciliable entre deux termes qui se font face. Cet écart est à son tour le témoin d'une pratique philosophique qui pose des différences depuis une position surplombante plutôt que d'être plongée dans la chose même et d'en analyser les déterminations immanentes. Formel veut dire non-dialectique.
- 21 Hegel définit en effet l'expérience, dans l'introduction à la *Phénoménologie*, comme étant un examen consistant à vérifier si l'objet correspond au concept et vice-versa. Il est très clair dans ce texte que si l'expérience a lieu, c'est parce que la conscience a à l'intérieur d'elle-même un critère dédoublé de vérité qu'elle cherche à réduire à l'unité. Voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 87-88 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 76-78.
- 22 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique* / *Werke in 20 Bänden*,

VIII : §14. Je souligne.

- 23 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 116-8 / *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, p. 93-4. À ce discours culpabilisant de la responsabilité, la réponse d'Adorno est absolument cinglante : « chez Hegel, cela ne se passe pas si dialectiquement, comme toujours lorsqu'il tombe sur un point gênant. [...] Orateur solennel de la cause spartiate, il anticipe de cent ans, avec son expression « tenir à son devoir », le jargon de l'authenticité. Il s'abaisse à prodiguer aux victimes des consolations décoratives, sans ébranler substantiellement la situation dont elles sont victimes. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 392-3 / *GS* 6 : 319)
- 24 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 524 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 591.

DEUXIÈME PARTIE : ADORNO ET LE BESOIN, AUJOURD'HUI

« La pensée philosophique est surtout sensible à ce qui lui est le plus proche et qui la compromet en cachant dans une nuance imperceptible une différence du tout au tout. »¹ (Theodor W. Adorno)

¹ Adorno, «Le contenu de l'expérience», in *Trois études sur Hegel*, p. 72 / GS 5 : 309.

Chapitre VI. Le faux besoin

1. LE BESOIN CULTUREL

Le 25 août 1942, un cercle d'intellectuels allemands exilés aux Etats-Unis se réunit pour discuter d'un certain nombre de *Thèses sur la théorie des besoins*¹ présentées par Günther Anders. Outre Anders, Theodor W. Adorno est présent, ainsi que Bertolt Brecht, Hanns Eisler, Max Horkheimer, Hebert Marcuse, Hans Reichenbach et Berthold Viertel. Le tapuscrit d'Adorno intitulé *Thèses sur le besoin*², dont nous proposons une traduction française en annexe, date de la même année.

La théorie et la critique des besoins est, depuis longtemps, centrale au projet émancipateur du matérialisme philosophique. Épicure en avait déjà fait l'une des conditions à la recherche du bonheur. Marx a cependant été le premier théoricien matérialiste à tenter de percer le mécanisme de la fabrication sociale des besoins. En analysant la dialectique de la production et de la consommation dans la société capitaliste, où chaque objet produit par des mains humaines prend le statut d'une marchandise, il a souligné avec insistance que « la production ne crée pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet. »³ La pointe critique de cette remarque est dirigée contre une conception irréfléchie des besoins, conception en quelque sorte naturaliste ou métaphysique, selon laquelle il y aurait dans un premier temps des besoins donnés et fixés en tant que « nature humaine » dont, dans un

deuxième temps, la satisfaction serait la finalité du processus social de production. À cette naïveté, Marx oppose l'idée que les besoins auxquels répond le jeu de la production et la consommation sont tout aussi bien ceux de la production, laquelle produit, en même temps que l'objet, la consommation de l'objet.

Marx précise cette idée de trois manières. La production produit la consommation « a) en lui fournissant la matière ; b) en déterminant le mode de consommation ; c) en faisant naître chez le consommateur le besoin de produits qu'elle a déjà posé sous forme d'objets »⁴. On ne saurait en effet concevoir de consommation sans production dans la mesure où toute consommation est consommation de quelque chose ; or, ce quelque chose (que Marx appelle la « matière » consommée) n'est pas autoproduit mais est fourni par une activité de laquelle dépend la consommation, à savoir la production. Il y a donc, c'est le point (a), implication matérielle entre les concepts de consommation et de production. Mais, au-delà de cette logique conceptuelle, Marx avance aussi que (b) les besoins de la consommation ne se trouvent nulle part sous une forme « première » et indépendante du système économique au sein duquel ils trouvent satisfaction parce qu'ils sont toujours spécifiés par l'ensemble des objets disponibles susceptibles de les satisfaire. Autrement dit, le besoin est adapté à ce qui le comble : il anticipe les objets qu'il trouve. Or, ces objets apparemment « naturels » ont été produits par une activité humaine, économique. Ainsi, « ce n'est pas seulement l'objet de la consommation, c'est aussi le mode de la consommation que la production produit, objectivement et subjectivement. »⁵

Non seulement, toutefois, la production est-elle apte à spécifier les besoins de la consommation, mais (c) elle peut aussi les créer en tant que tels. La fréquentation des objets produits stimule chez le consommateur un besoin de les fréquenter à nouveau, elle crée, écrit Marx, « l'instinct de la consommation ». Fréquenter des productions artistiques développe le goût pour l'art et le besoin d'art : l'art crée son public ; posséder une voiture privée rend difficile qu'on puisse par la suite réapprendre à s'en passer : la voiture crée des conducteurs ; et ainsi de suite.

Marx conclut alors qu'il n'existe pas une telle chose que des besoins absolument donnés, premiers dans l'ordre des choses, émergeant comme des absolus dans l'être en autant d'organismes humains particuliers. Les besoins humains sont au contraire toujours posés dans une dialectique entre consommation et production économique qui les spécifie, les crée et les impose. Jusqu'aux sinistrés de l'économie globale, jusqu'aux réfugiés climatiques qui boivent de l'eau contaminée, mangent de la vermine, se réchauffent en se collant entre eux et se soignent par sorcellerie, on chercherait en vain le besoin « à l'état pur ». Marx ne veut bien sûr pas dire qu'un organisme vivant peut subsister sans nourriture ; mais il veut dire qu'on ne saurait préciser ce dont le « besoin » a besoin en l'abstrayant du contexte où il est susceptible de trouver satisfaction pour le planter dans l'éternité d'une « nature » ; or ce contexte s'appelle aujourd'hui, comme au XIX^e siècle, l'économie capitaliste.

C'est seulement par le biais de cet effort pour dénaturer les besoins en insistant sur leur caractère posé et contextuel que Marx parvient à poser une question normative de première importance : celle du rapport entre la satisfaction des besoins et l'aspiration au bonheur. Non seulement y a-t-il, en effet, plusieurs façons de *satisfaire* les besoins, il y a aussi diverses façons de les *générer* et de les produire socialement, certaines orientant une partie des êtres humains sur une vie misérable, d'autres exprimant au contraire une exigence universelle de bonheur. Ainsi Marx réactualise-t-il une partie centrale du programme matérialiste épicurien, pour lequel l'objectif de la théorie des besoins est de dégager la voie au bonheur et la condition de l'atteinte du bonheur est d'effectuer une critique rationnelle des besoins.

Comme les autres intervenants à la discussion du 25 août 1942 autour des thèses de Günther Anders, Adorno partage pour l'essentiel ces analyses marxistes du besoin et leur prétention à fournir des indications précieuses pour déchiffrer le passé et le présent des humains. « La satisfaction des hommes civilisés, écrit-il, demande qu'ils puissent recevoir à manger quelque chose qui ne les dégoûte pas, et dans le dégoût et son contraire se réfléchit l'histoire toute entière. »⁶ Tous les participants partagent également une méfiance envers la « culture » que certains penseurs libéraux veulent élever au rang

de besoin, ne serait-ce que comme « besoin secondaire » ou « artificiel ». Dire que la culture est un besoin artificiel serait déjà impliquer qu'il y a d'autres besoins (comme manger) qui sont « naturels » : une idée qui a, comme on l'a vu, été démolie par Marx, peut-être pas tant parce que l'idée d'une limite absolue, d'une « nature humaine » n'a aucun sens, que parce que ce que pourrait désigner cette idée n'est jamais visible « à l'œil nu », est toujours replié sous l'épaisseur des médiations de l'histoire. Ainsi tous les besoins, jusqu'à celui de se nourrir, sont-ils spécifiés par l'activité productive de l'espèce ou de la société entière.

On pourrait, arrivé à ce point, rappeler que Marx admet deux genres d'objet qui sont à la fois en mesure d'échapper à cette dialectique et susceptibles de combler des besoins humains : les ressources naturelles et la production de subsistance. Concernant les premières, Marx écrit ainsi au début du *Capital* qu'« une chose peut être utile à l'homme sans qu'elle ne provienne de son travail. Tels sont l'air, les prairies naturelles, un sol vierge, etc. »⁷ Au sujet du produit consommé sans échange préalable, Marx écrit ensuite qu'« une chose peut être utile et produit du travail humain sans être marchandise. Quiconque, par son produit, satisfait ses propres besoins, ne crée qu'une valeur d'usage personnelle. »⁸

Une analyse rapide de ces deux genres d'objet permet de montrer qu'ils n'échappent pourtant pas à la dialectique de la production et la consommation. Ainsi, les ressources naturelles (les prairies, l'air, l'eau, le pétrole, les forêts, etc.), ne comblerent aucun besoin en tant que telles. Pour qu'elles le fassent, une forme de travail humain –production et médiation – doit intervenir pour les transformer. John Locke avait vu cela avant Marx et c'est précisément ce que Marx a mobilisé contre le statisme implicite aux analyses de Locke., Pour justifier l'appropriation privée, Locke soutenait dans le second *Traité du gouvernement civil* que le fait de cueillir une pomme d'un pommier sauvage transformait la nature de la pomme en ce que, contenant désormais aussi le travail du cueilleur, elle lui appartenait en propre. « Le travail qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, a fixé ma propriété en elles. »⁹ De la même manière, un sol arable, un cours d'eau et même l'air ne peuvent être directement

consommés. Leur consommation requiert un travail physique dont la fonction est de transformer la « nature ». L'oxygène, par exemple, n'est pas « purement disponible » à la consommation, du moins sa présence et sa qualité ne vont pas de soi. Il y a de l'oxygène dans l'eau mais les humains ne savent pas déployer le travail nécessaire pour l'en extraire et le consommer ; inversement, les poissons ne « savent » pas comment consommer l'oxygène que contient l'air. Boire de l'eau relève de la même logique : il faut savoir la puiser.¹⁰ Il n'existe donc aucune nature vierge *directement* en mesure d'assouvir les besoins. Toute nature consommée est toujours déjà transformée par un acte de production.

Le produit non-marchand, issu de la production de subsistance n'échappe pas davantage à cette logique. Non seulement est-il lui aussi le produit d'un travail préalable, mais ce travail ainsi que son produit sont entièrement spécifiés par ce que Marx appelle l'état de la production sociale de l'espèce humaine. Ainsi, la culture de certaines espèces vivantes présuppose leur domestication et le développement de techniques et de comportements (comme le sédentarisme) adaptés. L'agriculture de subsistance est en ce sens pleinement médiatisée par l'histoire des sociétés humaines, elle la contient implicitement. Lorsque je produis des pommes de terre pour ma propre consommation, mon besoin spécifique de pommes de terre (plutôt que d'autre chose) n'a rien d'absolument spontané. De manière générale, il ne faut jamais oublier que nos ancêtres ont déjà salivé pour de la charogne.

Revenons aux participants à la discussion du 25 août 1942. Ils partagent un second soupçon, celui-là d'inspiration nietzschéenne, au sujet du concept de « besoin culturel ». Parler en ces termes, croient-ils, c'est taire le potentiel de domination associé aux idées, à l'art, aux valeurs, au divertissement. Plus encore : c'est justifier cette domination en l'élevant au rang d'un besoin universel. En l'absence de réflexion quant à la fonction sociale de l'art et des idées, le concept de « besoin culturel » est idéologique. D'une part, les produits culturels sont, comme tout autre produit dans l'économie capitaliste, des marchandises. Ils produisent à ce titre de l'exploitation économique en plus de générer des croyances fantastiques sur le rapport entre l'homme et son environnement,

phénomène que Marx a appelé le fétichisme de la marchandise¹¹. D'autre part, une production massive, industrielle de « culture » présentée comme une réponse à un « besoin humain » génère des normes auxquelles il est très difficile de résister vu la puissance de production et de diffusion de l'industrie.

Par norme, on peut entendre ici, en première approche, la croyance qui accompagne pour un individu une idée selon laquelle cette idée est rationnellement justifiée. Bien qu'une croyance puisse être plus ou moins réfléchiée par l'individu qui la porte, son objet est toujours accompagné d'une prétention implicite à la normativité. Prenons un film quelconque, disons celui de Mel Gibson sur *La passion du Christ*. Par sa simple existence, ce film fait vivre au spectateur une multitude d'idées, comme « Mel Gibson est le réalisateur de ce film », « Le Christ a eu du courage », « Les Romains étaient cruels », etc. Mais le film prétend également établir une multitude de normes : « Mel Gibson est un *bon* réalisateur », « on *doit* (à l'image du Christ) avoir du courage », « il est *vrai* que les Romains étaient cruels », etc. Toute personne qui voit ce film doit décider de son adhésion ou non aux normes implicites dans le film. En dernière instance, l'expérience du film mobilise des problèmes comme celui de déterminer ce qu'est un bon film, le sens à donner à la passion du Christ, les valeurs morales à chérir, et ainsi de suite. Or, l'adhésion aux normes implicites au film ne devrait idéalement se fixer qu'au terme d'un examen critique et rationnel. Le rôle d'un tel examen serait de produire des croyances rationnellement justifiées au sujet des normes implicites au film. Toutefois, même là où cet examen n'est pas entrepris (et il ne peut pas l'être systématiquement), une norme est produite, tout comme la croyance que cette norme appelle. Simplement, la norme et la croyance sont produites en l'absence de résistance, *par le film lui-même* plutôt que par la réflexion sur le film. Ce dont Adorno et ses collègues se méfiaient était du fait qu'une « industrie culturelle » prenne le contrôle de cette production sociale de normes au nom de la satisfaction d'une demande naturelle pour la « culture ». Une telle justification, selon eux, nie le fait qu'il y a un puissant outil de production de normes inhérent à l'industrie culturelle, et minimise ainsi faussement le pouvoir et la responsabilité de cette industrie.

Aucun des participants réunis autour de l'exposé de Günther Anders ne croit que le fondement d'une idée relève de sa position dans l'ordre cosmique, ni de sa filiation divine, ni du fait qu'elle est connue par un sujet absolu. Ils sont plutôt convaincus par la position nietzschéenne selon laquelle une idée sert essentiellement à défendre des intérêts vitaux, matériels. Or, dans la mesure où l'espèce humaine ne parle pas encore d'une seule voix au sujet de ses intérêts, sauf, comme le dirait Renaud, « dans la philosophie », la plupart des justifications normatives cachent des intérêts vitaux particuliers. Ainsi, à travers la « culture » produite socialement et diffusée par de grands médiums de masse (cinéma, radio), il se pourrait bien que les dominés intègrent, bien qu'à leur insu, des modèles de comportement, des valeurs et des croyances favorisant les intérêts de ceux qui les dominent.

Les penseurs libéraux qui replient ce dispositif de domination une fois de plus sur lui-même en lui donnant le cachet d'un besoin démocratique aggravent la chose : ils occultent un processus objectif de domination sociale au détriment d'une réelle répartition universelle des biens spirituels les plus importants que sont la liberté, la vérité et le bonheur. Adorno résume le point en écrivant que « l'appel à une nature qui se trouverait face à quelque besoin que ce soit est toujours le masque du dédit et de la domination. »¹²

Finalement, l'adoption d'un concept comme celui de « besoin culturel » implique une hiérarchie des besoins selon laquelle on pourrait se contenter d'une vie où un certain nombre de besoins humains seraient assouvis (on pense encore ici aux nécessités vitales) au détriment d'autres (on pense à des choses comme le plaisir esthétique ou la recherche du différent). Or cette vision diminuée de l'être humain, vision pratique s'harmonisant bien avec les impératifs de rationnement en temps de guerre, ne saurait satisfaire quiconque tente de penser aux conditions dans lesquelles la vie humaine pourrait être véritablement *heureuse*. Bien que tous les participants à la discussion du 25 août s'accordent implicitement sur cette critique, Adorno y insiste particulièrement ; il en fait, dans ses *Thèses sur le besoin*, un véritable programme de recherche. « La médiation sociale des besoins, comme médiation par la société capitaliste, a atteint un point où le

besoin tourne en contradiction avec lui-même. C'est à cela, et non à quelque hiérarchie pré-donnée des besoins et des valeurs, que doit s'attacher la critique. »¹³

La contradiction à laquelle fait allusion ce passage est celle entre la satisfaction des nécessités vitales et l'aspiration au bonheur. D'après Adorno, et en pleine continuité avec la tradition marxienne, la société occidentale évolue dans une direction où, pour satisfaire leurs nécessités vitales et assurer leur autoconservation, les êtres humains sont forcés de sacrifier leur autonomie, leur liberté et leur bonheur¹⁴. Ce « sont forcés de » est l'indice d'une répression, mais d'une répression qui ici est intériorisée par les sujets particuliers puisqu'elle est une condition à leur survie. Par conséquent, la répression est naturalisée et chaque individu humain est retourné contre lui-même par ses besoins à la fois inaliénables et irréconciliables.

Il n'y a aucun besoin pour lequel on pourrait séparer clairement la part d'humanité et celle des effets de la répression. Le danger que la domination se déplace dans les hommes par le biais de leurs besoins monopolisés n'est pas une croyance hérétique qu'il faudrait exorciser par l'excommunication, mais une tendance réelle du capitalisme avancé. L'enjeu de ce danger n'est pas la possibilité de la barbarie après la révolution mais l'empêchement de la révolution par la société totale. La théorie dialectique doit lui faire face (*standhalten*), de même qu'à toutes les contradictions du besoin.¹⁵

Aussi Adorno renvoie-t-il dos à dos les concepts de la taxinomie libérale des besoins (naturels /culturels, primaires /secondaires, profonds /artificiels) comme étant faux : « La pensée qu'une société révolutionnaire réclame le mauvais jeu d'acteur de Hedy Lamarr ou la mauvaise soupe de Campbell est absurde. Meilleure sera la soupe, avec d'autant plus de plaisir on se passera de Lamarr. »¹⁶ Dès lors que le besoin de se nourrir (même platement) doit signifier le sacrifice d'un autre besoin (ici, le plaisir esthétique, tout aussi médiocre), dès lors que ces deux besoins sont présentés comme deux « types » de besoin à traiter séparément et selon des procédures différentes, nous sommes en présence d'un concept de besoin qui est faux, pour toutes les raisons qu'on a soulevées en présentant la critique marxienne du concept de besoin. La fausseté affecte le concept même de « besoin » lorsqu'il est approché comme un phénomène premier, indépendant du contexte où il est spécifié, celui de la production sociale.

Comme Marx, Adorno croit de plus que la conséquence pratique secrète mais inéluctable de cette déficience conceptuelle est de balayer la question du bonheur qui est, pourtant, peut-être *le* problème philosophique qui anime tous les développements autour du thème de l'autonomie depuis la philosophie kantienne. Lorsque Kant, en effet, exhorte ses contemporains à « sortir de l'état de minorité où ils se maintiennent par leur propre faute », il nomme le plus grand bien que doivent désormais rechercher les hommes, à savoir l'autonomie. Celle-ci est conçue comme libération de l'intériorisation inconsciente de la contrainte sociale, ou l'hétéronomie. Une telle libération implique une prise de conscience par les hommes de leurs déterminants. D'où l'équation kantienne entre autonomie et usage courageux de son propre entendement. C'est ce même projet que reprend la dialectique de Hegel comme celle de Marx : expliciter les déterminants pour conquérir sa liberté. Mais pourquoi se libérer de la domination si ce n'est pour pouvoir servir son bonheur et ses intérêts vitaux, plutôt que ceux d'un maître ?¹⁷

2. NÉCESSITÉS VITALES ET ASPIRATION AU BONHEUR

Tantôt un bon repas, tantôt l'au-delà.¹⁸ (Victor Klemperer)

La contradiction entre satisfaction des nécessités vitales et aspiration au bonheur est particulièrement étayée dans l'essai, rédigé en octobre 1942, sur « La production industrielle de biens culturels »¹⁹. Ce texte a été complété environ deux mois après la présentation par Anders de ses *Thèses sur la théorie du besoin*. Il développe plusieurs idées qu'Adorno avait d'abord formulées de façon condensée dans ses propres *Thèses sur le besoin*²⁰. À l'époque, la télévision n'avait pas encore proliféré dans les ménages américains (elle ne fera qu'au tournant des années 50) ni à plus forte raison européens (ce sera au tournant des années 60). Dans cet essai, Adorno se réfère donc essentiellement aux productions cinématographiques et radiophoniques des années 30 et 40. On sait par ailleurs que ces deux technologies se sont développées en outils de propagande importants au cours des années 30 et pendant la guerre.

Avant d'analyser cet essai et la manière dont il révèle que « le besoin tourne en

contradiction avec lui-même »²¹, il est nécessaire de préciser ce qu'entend Adorno par « bonheur ». Nous ne tracerons pour l'instant que quelques repères à ce sujet, que nous compléterons ultérieurement.

2.1. *Contradiction objective entre le bonheur et la survie*

Le bonheur n'est pour Adorno ni un état purement contemplatif, ni un état purement sensible. La définition qu'en a donné Benjamin en 1928 est pour lui *grosso modo* acceptable : « le bonheur, c'est pouvoir prendre sans effroi conscience de soi-même. »²² Prendre conscience de soi-même, c'est le projet de l'*Aufklärung* depuis Kant. Mais cette prise de conscience doit se faire « sans effroi », écrit Benjamin. Adorno interprète cette indication à la lumière du concept hégélien d'expérience dialectique : l'effroi est la souffrance et l'enfermement en soi qui résulte de l'incapacité d'un sujet à se reconnaître dans ce qu'il est objectivement, alors qu'il doit pourtant s'y reconnaître s'il veut continuer à vivre. L'effroi est l'arrière-goût qu'a l'expérience dialectique dans le faux universel : « avec [l'emprise de l'ordre existant], les hommes craignent de tout perdre parce qu'ils ne connaissent aucun autre bonheur, pas même un bonheur de la pensée, sinon celui de pouvoir se tenir à quelque chose, non-liberté perpétuelle. »²³ Être heureux signifierait en contrepartie faire l'expérience qu'on est précisément ce que l'on veut être compte tenu des limites qu'impose sa nature.

Toutefois, le bonheur n'est pas tant un état passif qu'une façon d'être, une posture active dont le geste paradigmatique est la négation déterminée. Cette nature (la « première » nature, la nature « intérieure ») contient en effet les limites les plus structurantes de son être, l'ensemble de ses possibilités, mais non encore réalisées. Le bonheur implique une libre activité du sujet – l'*Erfahrung*, la médiation mutuelle du sujet et de l'objet – motivée par le besoin de se représenter une réalité en accord avec ces possibilités. Autrement dit, le sens de la liberté est de développer une entente non contrainte (Hegel dirait : une identité) entre ce que l'on peut devenir et de ce qu'on est effectivement devenu. C'est cette entente qui forme le contenu de l'« utopie » d'Adorno, mais c'est

aussi cette entente que bloque l'« emprise » qui génère l'effroi.

D'après Adorno, il y a dans le développement de cette utopie des éléments répressifs incontournables chez Hegel comme chez Kant. Kant, en particulier, a formulé ce problème du rapport entre autonomie et bonheur d'une façon profondément ambiguë. Il était conscient que l'autonomie de la raison devait coïncider avec tous les intérêts d'un être libre, y compris ceux de l'autoconservation et du bonheur. Mais « le contenu de sa propre liberté, écrit Adorno, [...] ne fait qu'un avec le « il faut », la loi, et la domination absolue. C'est là que s'embrase le pathos kantien. »²⁴ Il faut, d'après Adorno, dépasser ce sacrifice du bonheur à la loi au nom de la liberté rationnelle. Ceci implique qu'on ramène le problème du bonheur à l'avant-scène philosophique de manière à rendre bien évident qu'il n'y a pas de liberté vraie qui soit malheureuse, pas plus qu'il n'y a de bonheur véritable qu'on doive vivre sous la domination.

Ce qui cause l'effroi est donc la domination d'une seconde nature qui rend l'expérience inapte à un bonheur qui soit aussi réel qu'universel. On ne doit pas choisir entre un bonheur qui s'assouvirait dans la pure contemplation, au sens d'une théorie coupée de la pratique, et un bonheur qui ne se comprendrait que comme bonheur sensuel, au sens des Cyrénaïques, ou d'une expérience sensible coupée de toute réflexion. La première option, celle d'une béatitude contemplative, se heurte à son indifférence à la pratique : le bonheur qu'elle vise n'est pas plus heureux que le prisonnier, entre quatre murs, n'est libre par le seul pouvoir de sa pensée. C'est un bonheur qui s'illusionne sur fond de malheur concret : il est universel sans être réel. Ce qui montre que ce bonheur est faux est son impuissance face au malheur qui domine le monde réel. « Le bonheur n'en serait plus un qui devrait découvrir sa propre nullité et apercevoir que le temps qu'on lui accorde est emprunté à autre chose. »²⁵ À l'autre extrême, l'option sensualiste n'est pas vraiment plus envisageable : viser un bonheur strictement sensible, c'est se réduire à aspirer à un frissonnement irréfléchi prenant à peu près tout ce qui passe. Ce bonheur manque d'universalité et Adorno le compare à « l'attitude des enfants envers la nourriture »²⁶ : la passion des enfants pour la nourriture sucrée réduit une source de satisfaction multidimensionnelle, l'alimentation, à la seule immédiateté du sentiment

d'assouvissement. Ce bonheur est abstrait, trop obtus et trop particulier. Il ne promet rien de durable : il est réel sans être universel.

On peut dire que ce qu'a de commun cet égal refus d'un bonheur purement contemplatif (se retirant dans une illusoire *éternité*) et d'un bonheur purement sensible (s'engouffrant dans l'intensité d'un *instant*) est l'exigence qu'on vient de mentionner comme en passant, qui est que le bonheur soit à la fois sensible et durable, à la fois réel et universel. Le bonheur exige que soit dégagé *du temps* pour jouir, réfléchir, paresser, divaguer. Par exemple, s'alimenter de manière à ce qu'il soit en même temps plaisant de manger demanderait qu'un surplus de temps soit consacré à la préparation des repas. Disposer de ce temps implique nécessairement une certaine libération, un certain répit et une certaine distance par rapport aux contraintes de l'autoconservation²⁷. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'idée de besoins culturels, dont le corollaire est la valorisation d'une société des « loisirs », est séduisante. Valoriser l'accès universel aux loisirs semble résoudre le problème de la contradiction entre le besoin de se nourrir et celui de prendre plaisir à manger : ainsi se développe tout le marché des loisirs culinaires – émissions, livres, revues, équipement de cuisine raffiné, etc. Cependant, on ne peut pas non plus faire abstraction de l'écart qu'il y a entre l'idée de loisir et l'idée de bonheur. Lorsqu'on déclare être « heureux » (lorsqu'on fait cette déclaration à son amoureux, par exemple, ou lorsqu'on se la fait à soi-même), on parle de la totalité de sa vie. La satisfaction de se payer un excellent repas une fois l'an alors que, tout le reste de l'année, l'alimentation est une corvée lourde aux résultats fades, ne s'apparente pas à du *bonheur*. Se dire heureux, ce n'est pas parler d'une expérience qui dépend de la chance, d'un simple plaisir immédiat qui serait une partie isolée de sa vie ; c'est bien plutôt porter un jugement sur la totalité de sa vie. C'est d'ailleurs pourquoi le sentiment de bonheur s'accompagne d'un sentiment de sérénité : le bonheur n'en est pas un s'il se sait attendu, au détour, par du malheur. Ainsi, le concept de bonheur implique nécessairement une idée de totalité. C'est en regard de cette exigence de totalité inhérente au concept du bonheur qu'Adorno juge que l'idée d'une société des loisirs, où l'exténuation du travail serait atténuée par des périodes de répit culturel, vise un bonheur faux²⁸. Concrètement, la démonstration de cela consiste à montrer que ce bonheur est un bonheur doublé d'une

servitude, qu'il est en contradiction fondamentale avec l'exigence universelle de liberté. On peut dire aussi que le capitalisme n'arrive à faire passer ses loisirs pour du bonheur qu'à condition qu'il s'agisse d'un des deux extrêmes faux du bonheur. Que ce soit donc sous l'espèce d'un bonheur purement contemplatif ou d'un bonheur strictement sensible, qui sont l'un comme l'autre des bonheurs de spectateur, les loisirs heureux qu'on a pris soin de nettement séparer du travail malheureux sont impuissants à transformer ce travail.

« Aujourd'hui », écrivait fréquemment Adorno dans ses écrits des années 30 comme dans ceux des années 60, le surmenage des hommes et l'aliénation au travail sont tels qu'il ne reste en-dehors des heures de travail consacrées à la reproduction de la vie que du temps pour renouveler la force de travail qui sera nécessaire à recommencer le lendemain. Cette remarque dont Marx avait déjà saisi l'importance n'est pas amendée par l'arrivée de « loisirs » encadrés par une industrie culturelle. Une telle nouveauté ne fait, selon l'image suggérée par Adorno, qu'« attribuer une part de la ration de pain – qui en tant que ration est toujours déjà trop petite – plutôt sous la forme d'un disque de Gerschwin. »²⁹ Le paradoxe est que, championne du « besoin culturel », la production industrielle de loisirs ne libère de rien. Elle est « comme la société totale, qui se contente d'enregistrer et de planifier les souffrances de ses membres au lieu de les abolir. »³⁰

Développant ce thème de la société « totale », Adorno va parfois jusqu'à suggérer par une figure hyperbolique que l'évolution de la société semble amener les hommes à ne plus avoir la possibilité même de réaliser qu'ils sont malheureux. Ce qui interdit toutefois qu'on en reste à ce pessimisme fermé est l'insistance marxiste, progressiste des textes d'Adorno sur la façon dont les contradictions sociales transforment la société de l'intérieur. Depuis Hegel et surtout avec Marx, ce *topos* de toute dialectique a toujours eu pour objectif premier de rappeler que, par-delà leur apparente fixité et le sentiment corrélatif d'impuissance des hommes, les choses se transformaient, et que les hommes pouvaient et devaient participer à ces transformations s'ils souhaitaient un meilleur sort. En ce sens, Adorno affirmait encore en 1965 que « le processus de socialisation ne s'accomplit pas par-delà conflits et antagonismes ou malgré eux. Ses moyens sont les

antagonismes eux-mêmes qui simultanément déchirent la société. »³¹ Ainsi, dans le cas qui nous occupe, la dynamique est lue de la manière suivante : plus l'écart entre la satisfaction des nécessités vitales et l'aspiration au bonheur se creuse, plus s'aiguise la demande que ces deux extrêmes soient réconciliés, ne soient plus en contradiction. Les hommes ne peuvent tout simplement pas vivre en sacrifiant le bonheur à la survie, pas plus qu'ils ne peuvent réellement vivre « d'amour et d'eau fraîche ». Les deux extrêmes de la contradiction, qui s'excluent mutuellement, sont aussi nécessaires l'une que l'autre.

Or, signe que cette exigence de réconciliation se fait bien sentir socialement, c'est justement la contradiction objective qui retourne le besoin « contre lui-même » que prétend résoudre la production industrielle de loisirs. Quant au concept de « besoin culturel », il lui sert à se justifier. Toutefois, au lieu d'aiguiser la conscience de la contradiction qui cause la souffrance générale, ce concept et l'industrie qui agit en son nom balaient la contradiction et, par différents procédés, proposent une fausse réconciliation.

2.2. *Fausses réconciliations de l'industrie culturelle*

Dans tout ce que nous nommons l'art ou la poésie gît une intuition de ce que serait le monde sans aucun pouvoir. Nous ne devons pas négliger cet aspect lorsque nous débattons de la culture. Car du fait qu'on est forcé de donner aux masses quelque chose comme de la culture, on avoue tacitement que l'utopie vit et bat au fond de leur cœur.³² (Max Horkheimer)

2.2.1. *Première fausse réconciliation*

Un exemple de fausse réconciliation élaborée par l'industrie culturelle a trait à sa volonté d'abolir l'opposition entre « art facile » et « art sérieux » en puisant constamment des matériaux de divertissement dans l'histoire de l'art. « L'absorption de l'art facile par l'art sérieux ou inversement est le moyen le moins sûr de réconcilier l'opposition entre eux. Mais c'est ce que tente de faire l'industrie culturelle. »³³ Ce qu'Adorno appelle « art facile » (*leichte Kunst*) ici, c'est l'art dont on pourrait dire qu'on

le fréquente pour s'amuser, se divertir, se distraire : le cabinet des curiosités, le cirque, les fanfares. C'est le *hit* de l'heure, la soirée au casino. L'art « sérieux » (*ernste Kunst*), de son côté, c'est le grand art bourgeois, l'art autonome qu'on admire pour l'universalité qu'il exprime: c'est Beethoven, Proust et Klee. Aux yeux d'Adorno, l'industrie culturelle veut transposer l'art sérieux dans l'art facile pour générer, en quelque sorte, « la synthèse entre Beethoven et le Casino de Paris »³⁴. Or, leur opposition ne peut pas être simplement réduite à néant le jour où la montée de valeurs démocratiques l'a rendue trop gênante. Contrairement à ce qu'en disent certains discours populistes, elle n'est pas simplement l'expression de la vanité des élites, d'un désir de distinction sociale. Il ne s'agit pas non plus d'un vestige de l'Ancien Régime qu'aurait conservé une bourgeoisie révolutionnaire devenue vaniteuse une fois aux postes de commande de la société. En fait, selon Adorno, « la division est elle-même la vérité »³⁵, elle est le signe d'une contradiction sociale face à laquelle le discours démocratique de l'industrie culturelle choisit de se bander les yeux. Voici la contradiction :

L'art facile en tant que tel, le divertissement, n'est pas une forme de décadence. Celui qui l'accuse de trahison envers l'idéal d'expression pure se fait des illusions sur la société. La pureté de l'art bourgeois, qui s'est hypostasié comme royaume de la liberté en opposition à la pratique matérielle, fut obtenue dès le début au prix de l'exclusion des classes inférieures à la cause desquelles - véritable universalité - l'art reste fidèle précisément en sauvegardant sa liberté par rapport aux fins de la fausse universalité. L'art sérieux s'est refusé à ceux pour lesquels les difficultés et les pressions de l'existence ont fait du sérieux une farce, et qui doivent être contents lorsqu'ils peuvent utiliser à se laisser aller le temps qu'ils ne consacrent pas au mécanisme de la reproduction. L'art facile a accompagné l'art autonome comme une ombre. Il est la mauvaise conscience sociale de l'art sérieux.³⁶

Il est bien plus difficile de concrétiser une liberté qui n'existe que sous la forme d'un royaume hypostasié, que de transposer le représentant de cette liberté, l'art sérieux, dans l'art facile. Cependant, cette solution facile ne résout pas la contradiction sociale dont l'opposition art facile /art sérieux n'est que l'expression. Cette faute fait en sorte qu'elle n'est capable de produire qu'une « fausse universalité », c'est-à-dire un ordre social obtenu par la contrainte, par la domination. Encore ici, l'universalité est dite *fausse* parce que le concept d'une société universelle et juste exclut le phénomène de la domination. L'art sérieux, comme sphère d'activité qui s'oppose à l'art facile, tire sa légitimité du fait qu'il conserve l'idée d'un ordre qui ne serait pas obtenu par la

contrainte mais par la reconnaissance universelle de chacun. Cette idée, l'industrie culturelle ne va pas jusqu'à la considérer dans ses productions. Elle ignore ainsi le cœur de la contradiction à laquelle elle prétend apporter une réponse. Car le cœur de la contradiction, souligne Adorno, n'est pas que les réflexions de l'art sérieux ne parviennent pas à plaire au grand public, qui lui préfère l'art facile ou, inversement, que le divertissement offert par l'art facile ne parvient pas à attirer l'attention du public « connaisseur ». Le cœur de la contradiction, c'est plutôt qu'il existe une séparation entre deux types d'art qui est l'expression d'une réalité sociale scindée entre ceux qui n'ont accès à la liberté et au bonheur qu'à travers la représentation abstraite (l'art sérieux, bonheur contemplatif) et ceux qui n'y ont accès qu'à travers l'évasion dans « l'instant présent » et l'oubli des médiations sociales (l'art facile, bonheur sensible). La fausse réconciliation produit une fausse universalité de même que du faux bonheur.

En attendant, plutôt que de transformer la situation sociale et économique qui interdit aux masses d'alimenter leur vie à la réflexion de l'art « sérieux », l'industrie culturelle leur propose plutôt l'accès quasi magique à la richesse d'un art sérieux devenu divertissement léger. Ce faisant, elle dissout la visée utopique de l'art (conserver l'idée d'un bonheur sans contrainte dans une société où cette idée n'est justement qu'une idée) sans rien modifier de la situation réelle qui appelle cette utopie. Ainsi, écrit Adorno, « sa victoire est double : la vérité qu'elle étouffe à l'extérieur, elle peut la reproduire à l'intérieur en tant que mensonge. »³⁷

Bien intentionnés, les responsables de la production culturelle disent vouloir « répondre à l'appel selon lequel on ne vit pas que de pain »³⁸. En réalité, leur travail stabilise une contradiction objective dont l'existence ne rend l'ordre social possible qu'au prix de la domination des masses. Un tel ordre social est contradictoire avec l'exigence de bonheur. Peu importe la façon de retourner la chose, des êtres dominés ne sont pas libres et des êtres non-libres ne sont pas heureux.

La contradiction sociale entre aspiration au bonheur et satisfaction des nécessités vitales n'est donc pas résolue par la tentative de fusionner l'art facile à l'art sérieux³⁹. Au

contraire, elle s'aggrave et se métastase en des formes nouvelles, comme celle que nous venons de relever et qu'on peut résumer de la manière suivante : l'industrie culturelle qui diffuse du bonheur et de l'art aux masses stabilise en même temps la domination qui les tient à l'écart de l'art et qui les rend malheureuses.

2.2.2. Deuxième fausse réconciliation

Ce n'est pas tout. La vie « culturelle » des êtres humains devra composer avec d'autres visages du besoin tourné en contradiction contre lui-même. Il est en effet évident qu'une domination résultant d'une promesse de bonheur ne saurait être visible comme les chaînes, les coups, etc. Tout animal, y compris humain, cherche la fuite ou la révolte devant la brutalité et la contrainte physique. Ce n'est certainement pas ce que cherche une pratique sociale qui se veut salutaire à l'ordre et l'épanouissement social. Toutefois, la domination sur laquelle repose l'ordre social sait aussi se rendre invisible, éviter la contrainte physique et, pour citer Alexis de Tocqueville, « laisser le corps libre pour aller droit à l'âme »⁴⁰. C'est ici que les besoins des êtres humains, dans la mesure où ils sont produits (« médiatisés ») par la production, jouent un rôle de premier plan. Ils permettent de « garder les hommes bien en laisse »⁴¹. Le besoin produit (et l'industrie culturelle contribue de manière importante à cette production) est contraint « à être en harmonie avec les intérêts du profit et de la domination des entrepreneurs »⁴². Formulé de la manière la plus universelle, la thèse adornienne ici est que par le biais de la production des besoins, le capitalisme soude en une funeste unité l'ordre social et la domination, la reproduction de la vie et sa répression.

Ceci, dans les produits culturels, passe notamment par le rire. « L'amusement est le prolongement du travail. Il est recherché par celui qui veut échapper au processus du travail automatisé pour être de nouveau en mesure de l'affronter. »⁴³ Adorno remarque que le canevas des dessins animés hollywoodiens ne développe plus, comme aux premiers temps de l'illustration, un univers imaginaire qui inverse la raison dominante et vise par exemple à rendre justice aux animaux asservis ou à l'enfance maîtrisée (on peut penser ici à des pionniers de l'illustration comme Gustave Doré (*Fables de La Fontaine*))

ou de la bande dessinée comme Windsor McCay (*Little Nemo in Slumberland*). Ils ne s'appliquent plus non plus, comme les anciennes farces le faisaient, à construire lentement et minutieusement une intrigue cohérente qui déboule dans une cascade grotesque au dernier acte. Axé sur la recherche de l'effet, « le produit prescrit chaque réaction »⁴⁴. L'enclume tombe sur la tête du coyote, le canon se retourne contre le chasseur : autant de *punch lines* qui apprennent au public non pas à démêler une histoire, mais à réagir à des signaux. Durant leurs heures de loisir, les hommes font le pont entre deux quarts de travail. « Ce qui s'imprime dans l'esprit de l'homme, c'est la succession automatique d'opérations standardisées. »⁴⁵ Plus encore, ce qui s'imprime est aussi la nécessité et la gratuité de la violence que la situation économique des travailleurs leur fait subir au quotidien. « Donald Duck reçoit sa ration de coups comme les malheureux dans la réalité, afin que les spectateurs s'habituent à ceux qu'ils reçoivent eux-mêmes. »⁴⁶ Le rire que propose l'industrie culturelle attaque ainsi l'aspiration à un bonheur véritable. Il amène les êtres humains à y renoncer en acquiescant à la domination qui lui est contraire. D'où une nouvelle fausse réconciliation, opposant cette fois-ci le rire (ou le plaisir⁴⁷) au bonheur. On pourrait la formuler comme suit : dans le plaisir, qui se veut une promesse de libération et de bonheur, chacun apprend à renoncer à la libération et au bonheur au profit d'un rire creux, conditionné et sadique.

2.2.3. Troisième fausse réconciliation

L'identité que nous venons d'évoquer entre le rire et l'impuissance ouvre une brèche entre le comique et tragique. Ainsi s'annoncent les prochaines métastases d'une contradiction qui, initialement, était relativement simple à repérer. (Un effet pervers central de cette contradiction qui s'embourbe et se multiplie est que l'intérêt humain le plus simple devient difficile à repérer dans la marée des malaises qui affectent la vie.)

Si l'industrie culturelle ne développait aucun élément tragique dans ses productions, elle pourrait être suspectée de ne pas prendre en compte la réalité scindée des individus, alors que sa légitimité vient du fait qu'elle promet de la reconnaître et d'abolir les souffrances qu'elle entraîne. Elle promet d'ouvrir des passages inédits entre la nécessité de survivre

et celle d'être heureux. Parce qu'elle parle de cette scission, l'industrie culturelle regarde la souffrance en face et admet la difficulté objective d'être heureux. Aux yeux d'Adorno, ce regard est toutefois baigné du mensonge de la virilité et du « pathos du sang-froid (*Gefaßtheit*)»⁴⁸. Dans les productions cinématographiques et les *hits* radiodiffusés qui mettent en scène la tragique misère de M. ou M^{me} Tout-le-Monde, il y a toujours une scène ou un couplet qui dit, en gros : « la vie est dure, il faut trimer, tu veux une cigarette ? ». La consolation est une farce. Le tragique, chez un Sophocle, mettait en relief la résistance héroïque d'un individu contre l'ordre figé des Dieux. Sa fonction émancipatrice était de représenter une domination à laquelle il faut résister et de laquelle tout l'intérêt serait de sortir. En revanche, l'industrie culturelle présente l'état malheureux d'une large part de l'humanité comme ce à quoi on doit s'habituer. Tout se passe comme si, pour être heureux, les hommes devaient s'habituer à l'idée de ne pas pouvoir l'être vraiment. La souffrance est en quelque sorte le juste coût que doit payer l'individu pour survivre. Comme s'il était endetté à vie du fait que c'est l'ordre existant, faux universel, qui lui permet de survivre.

L'individu doit utiliser le dégoût que lui inspirent les choses pour en faire de l'énergie qui lui permette de s'abandonner au pouvoir collectif dont il est dégoûté. Transposées au cinéma, les situations qui accablent constamment le spectateur dans la vie quotidienne le rassurent en lui promettant, on ne sait comment, qu'il continuera son petit bonhomme de chemin. Il suffit de se rendre compte de sa propre nullité, de reconnaître sa défaite pour être dans le coup.⁴⁹

Tout comme avec l'art sérieux, il y a dans l'industrie culturelle une tentative de liquider le tragique. Le message du tragique hollywoodien n'est pas qu'il faut se libérer pour être heureux mais qu'il faut s'adapter pour survivre. Survivre au courant de sa vie, peu importe à quelles souffrances il nous mène, et renoncer au potentiel de résistance et de nouveauté que représente une subjectivité forte (du type de celle que mettait précisément en scène la tragédie classique). C'est, remarque Adorno, au fond le même modèle d'intégration que celui que préconise le fascisme. Il est fondé sur une fausse identité entre les intérêts de l'individu et ceux de la société. Son geste emblématique est « l'acte de grâce permanent de l'autorité accueillant celui qui ne résiste plus. »⁵⁰

La contradiction initiale s'aggrave donc ici encore et se répercute sur une fausse relation

entre l'individu et la totalité. Reconnaissant d'une main que l'épanouissement de l'individu est en contradiction avec l'ordre social existant, parce que c'est cet ordre qui empêche l'épanouissement individuel, le tragique de l'industrie culturelle réduit de l'autre main l'individu à devoir se dissoudre et se perdre dans la domination sociale qui le rend malheureux. Autrement, il ne pourrait jamais espérer être heureux.

2.2.4. *Quatrième fausse réconciliation*

En soi nécessaire, l'espoir qui s'amenuise ne s'éteint pas pour autant. Les hommes sous la domination ont besoin de pouvoir espérer un meilleur sort que la résignation. Avec la liquidation du tragique et de la confiance en l'individu pensant, il ne reste plus que la chance, la bonne fortune, qui puisse offrir une perspective de salut. Mais la chance que met en scène l'industrie culturelle est purement et simplement aveugle, arbitraire et anonyme. On ne sait jamais quand la chance peut nous tomber dessus. On apprend que son nom a été miraculeusement pigé à un concours radiodiffusé pour gagner une croisière ; c'est en achetant un modeste *gratteux* à deux dollars qu'on se retrouve subitement catapulté à une émission télévisée où l'on court la chance de gagner une somme renversante ; c'est en répondant à un coup de téléphone comme les autres qu'une personnalité connue, en direct sur les ondes de..., nous annonce tout de go qu'on s'envolera prochainement pour voir le prochain spectacle de... dans la merveilleuse ville de ... ; la figurante d'une série ne sait pas pourquoi elle a été remarquée plus qu'une autre pour ainsi devenir la toute dernière starlette ; l'itinérant se retrouve sans raison en possession d'une mallette pleine de liquidité ; l'actionnaire est tout à fait incapable de prévoir si ses investissements fructifieront ou s'effondreront, etc. Ces scénarios, réels ou fictifs, s'appuient sur une même représentation : la chance, la fortune, ne dépend jamais du principal ou de la principale intéressé-e. Elles n'ont plus rien à voir avec le travail et la sagesse, comme c'était pourtant le cas dans l'éthique bourgeoise classique. Machiavel parlait par exemple de la *virtù* des Romains comme de « la raison secrète de leur fortune »⁵¹. Pour lui, la fortune n'est jamais aveugle mais « choisit un homme d'un esprit et d'une *virtù* tels qu'ils lui permettent de reconnaître l'occasion ainsi offerte. »⁵² Pour l'industrie culturelle, il n'en va plus ainsi. Le bonheur est saupoudré les yeux

fermés comme par la Fée clochette et n'exige pas plus de *virtù* que de sagesse.

« Il suffit de tirer le bon numéro », résume Adorno. D'une part, on a là le principe d'une éradication totale de la subjectivité des individus. De Machiavel à Hegel, avec la doctrine de la ruse de la raison (queue de comète du mythe dix-huitièmiste du progrès), on avait déjà progressé vers une telle déresponsabilisation, une telle nécessité anonyme du cours des choses. Mais « aujourd'hui », note Adorno, face à la loterie à laquelle se réduit le rêve de s'en sortir, « chacun n'est plus que ce par quoi il peut se substituer à un autre »⁵³. Il n'importe à personne de savoir qui, exactement, aura la chance de jouer au *Banquier* dimanche soir : seul compte le spectacle martelé tous les sept jours d'une vie de misère miraculée avec la gracieuseté de l'Empire Québecor⁵⁴. L'individualité se réduit littéralement à la faculté d'appuyer sur le bouton ou de refermer le couvercle. On ne lui demande rien de plus. L'anonymat devant la chance, à l'image de l'interchangeabilité des travailleurs qui forment la main d'oeuvre, est radicalement indifférent au bonheur des particuliers.

D'autre part, une fois dépouillés de leur subjectivité et livrés à une « chance » qui, statistiquement, a toutes les chances de ne pas tomber sur eux, les individus sont encore réduits à se résigner au même malheur que celui duquel ils sont partis. La chance ne peut pas sourire à tout le monde, autrement elle ne serait plus la chance. Ainsi, tout le monde ne peut pas être heureux. La réconciliation est encore une fois ici fausse puisque la chance, qui d'abord ouvre l'espoir d'une rédemption, se retourne immédiatement en condamnation.

La spectatrice ne s'imagine pas seulement l'éventualité de se voir sur l'écran, mais elle saisit encore plus nettement le gouffre qui l'en sépare. Une seule jeune fille peut tirer le gros lot, un seul homme peut devenir célèbre et même si mathématiquement tous ont la même chance, elle est cependant si infime pour chaque individu, qu'il fait mieux d'y renoncer tout de suite et de se réjouir du bonheur de cet autre qu'il pourrait bien être lui-même et qu'il n'est cependant jamais.⁵⁵

3. CONCLUSION

En écrivant dans ses *Thèses sur le besoin* que « la solution à la contradiction des besoins est elle-même pleine de contradictions »⁵⁶, c'est aux multiples formes que prend l'opposition entre le simple besoin de vivre et celui d'être heureux dans la société capitaliste que pensait Adorno. Nous en avons recensé quatre. S'il fallait synthétiser son constat général en quelques mots, c'est d'une subjectivité en chute libre dont il faudrait parler. Plutôt que de produire un être humain libéré, enfin capable d'exiger, voire d'envisager une vie qui n'est pas écartelée, l'industrie culturelle produit un individu représentant du faux universel : un individu en perte de pouvoir, d'autonomie, de pensée critique et d'imagination. Cet individu réduit à l'impuissance doit de surcroît se réconcilier faussement avec lui-même au contact des productions culturelles. La recherche de transcendance, la conscience de la mort, la capacité à aimer, la vivacité de la mémoire, tout ce qui fait d'un être humain quelque chose qui se rapproche d'un sujet libre périclité.

Comme nous l'avons déjà souligné, Adorno est convaincu que ce sont les contradictions en général qui dynamisent la société. Cette conviction est chez lui la plus forte et triomphe de son apparent fatalisme. Toutefois, ce qui l'inquiète particulièrement dans la contradiction inhérente aux besoins humains est que sa dynamique est de s'annihiler comme contradiction plutôt que de se réconcilier. Nous voulons dire par là que la contradiction embourbe les hommes dans plus de contradictions tout en se cachant comme contradiction. Si les hommes succombent à cette illusion, la contradiction menace de tourner à vide, de figer l'évolution de la société vers plus de liberté, de justice et de bonheur, voire même de la faire régresser.

La contradiction se cristallise en effet à partir du moment où la définition et la production sociale des besoins est si bien rodée que personne ne soupçonne plus les besoins d'être des produits. Chacun les tient à la fois pour « naturels », c'est-à-dire immuables, et « personnels », à savoir librement et individuellement choisis. En vérité,

ils ne sont à proprement parler ni naturels, ni personnels. Ils ont l'apparence d'être naturels, mais cette nature est une seconde nature qui masque son caractère historique ; ils ont aussi l'apparence d'être choisis par les individus mais ce choix est conditionné par des pratiques sociales structurées et impénétrables. En fait, les oppositions conceptuelles à travers lesquelles les êtres humains interprètent les diverses dimensions de leur existence les induisent le plus souvent en erreur et facilitent leur domination. Qu'on pense pour l'instant aux seules oppositions suivantes : naturel /produit, primaire /secondaire, absolu /relatif, social /individuel, imposé /choisi. À chaque fois qu'elles sont comprises comme des oppositions « figées », au sens où le naturel exclurait le produit, l'absolu le relatif, etc., les êtres humains s'habituent un peu plus à penser à leur propre vie en termes d'oppositions figées, c'est-à-dire en termes de contradiction et de fermeture, de sorte qu'ils ne voient justement plus les contradictions qui minent leur vie. L'idée leur semble aller de soi, par exemple, que le besoin de reproduire la vie est une affaire qui doit être traitée séparément et prioritairement par rapport au besoin que cette vie soit heureuse. On s'occupe du bonheur lorsque la chance ou les loisirs le permettent. Cette idée semble aussi naturelle qu'elle semble avoir été produite par la réflexion de chacun, et personne ne perçoit la contradiction qu'une telle assertion renferme.

Pour Adorno, même l'idéologie a un moment positif : elle exige qu'il n'y ait pas de contradiction⁵⁷. Le consentement de chacun à la place que lui assigne la société est nécessaire au maintien de l'ordre qui, en apparence du moins, garantit la survie de tous. Mais cette survie est celle d'une « vie mutilée » et ce consentement ne peut être donné qu'à travers des concepts faux. C'est sur cette fausseté que le travail d'Adorno tente de mettre le doigt. Au XX^e siècle, la tâche d'une philosophie matérialiste est donc certes encore de produire une critique rationnelle des besoins. Toutefois, cette critique ne doit pas viser une censure, une hiérarchisation, une classification des besoins, comme on peut le croire intuitivement et comme le croyait Épicure en son temps. La raison à cela est que, à l'époque de l'industrie culturelle, les besoins humains sont noués d'une manière intrinsèquement contradictoires, de sorte qu'ils sont à la fois bons et mauvais. « Il n'y a aucun besoin pour lequel on pourrait séparer clairement la part d'humanité et celle des

effets de la répression. »⁵⁸ Ce que peut alors viser la critique, c'est la mise au jour puis la destruction des fausses oppositions conceptuelles à travers lesquelles les hommes se représentent leurs besoins, donc leur vie.

NOTES

- ¹ Un compte rendu de la discussion figure dans le volume XII des *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer, hrsg. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1985, p. 579-586. On en trouvera une traduction française à : http://www.geocities.com/nemesiite/besoin.anders.htm#_ednref3. Page consultée le 3 mai 2009.
- ² Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe) / « Thesen über Bedürfnis », in *Gesammelte Schriften. Band 8: Soziologische Schriften I*, p. 392-396. Nous référons aux *Gesammelte Schriften* d'Adorno en utilisant simplement l'abréviation *GS* suivie du tome et du numéro de page concernés (par exemple, pour la référence ci-dessus, *GS* 8.1 : 392-396). Notre traduction est parue dans la revue *Mouvements* n° 54, été 2008, p. 15-18.
- ³ Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in *Œuvres de Karl Marx. Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 245.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §1 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 392.
- ⁷ Karl Marx, *Le Capital*, trad. Joseph Roy in *Œuvres de Karl Marx. Économie I., op. cit.*, p. 568 / *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin, Dietz Verlag, 1983, II. Abteilung, V : p. 21.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, § 28 (trad. David Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.)
- ¹⁰ Cette logique de médiation par le travail ne concerne au demeurant pas spécifiquement les humains. On sait par exemple que les techniques servant aux chimpanzés à boire de l'eau sont acquises et varient d'un groupe de chimpanzés à l'autre : dans certaines « cultures », les chimpanzés plient de grandes feuilles en forme de bol, dans d'autres ils sucent une feuille mâchée et trempée dans l'eau, dans d'autres encore, ils utilisent leur main qu'ils portent ensuite à leur bouche.
- ¹¹ Ce que désigne Marx en parlant de fétichisme de la marchandise est le fait que la valeur d'un produit apparaît dans l'échange comme une qualité naturelle (ou essentielle) de l'objet plutôt que comme l'expression d'une relation sociale. « Ce qui intéresse tout d'abord pratiquement les échangistes, c'est de savoir combien ils obtiendront en échange de leurs produits, c'est-à-dire la proportion dans laquelle les produits s'échangent entre eux. Dès que cette proportion a acquis une certaine fixité habituelle, elle leur paraît provenir de la nature même des produits du travail. Il semble qu'il réside dans ces choses une propriété de s'échanger en proportions déterminées comme les substances chimiques se combinent en proportions fixes. » (Karl Marx, *Le Capital*, trad. Joseph Roy in *Œuvres – Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 608.
- ¹² Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §1 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 392.
- ¹³ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §2 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 393.
- ¹⁴ Cette thèse, Adorno et Horkheimer y travaillent en étroite collaboration en ce début des années 40. Elle est exposée dans deux publications sur lesquelles ils ont collaboré : *Dialektik der Aufklärung* (1944) et *Eclipse of Reason* (1946). Les raisons pour lesquelles Adorno juge que la vie contemporaine est « mutilée » vont pour leur part s'éclaircir progressivement.
- ¹⁵ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §4 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 393.
- ¹⁶ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §5 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 394.
- ¹⁷ Ce thème « caché » du bonheur derrière celui de la libération par l'autonomie, et l'ambivalence de Kant à son sujet, est notamment développé par Adorno dans « Liberté ou métacritique de la raison pratique » in *Dialectique négative*, p. 309 sq / *GS*, 6 : 211 sq. Lire aussi Iain Macdonald « Cold, Cold, Warm : Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno » in *Philosophy and Social Criticism* (à

- paraître), où l'auteur explicite notamment la manière dont les travaux d'Adorno en philosophie de l'éducation prolongent et reformulent l'idéal kantien d'autonomie.
- ¹⁸ Victor Klemperer, *Je veux témoigner jusqu'au bout. Journal 1942-45*, Paris, Seuil, 1996, p. 241.
- ¹⁹ Adorno, et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 129-176 / *GS* 3 : 141-191. Le titre allemand se lit : « L'industrie culturelle : l'*Aufklärung* comme duperie des masses » (« *Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug* »).
- ²⁰ Il y a une relation d'étroite correspondance et de complétion entre les deux textes. On peut dire que les *Thèses sur le besoin* proposent peu d'arguments en comparaison à l'essai sur l'industrie culturelle mais contiennent des énoncés programmatiques sur le rôle critique de la dialectique qui sont remarquablement absents du texte publié deux ans plus tard dans la *Dialectique de la raison*.
- ²¹ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §2 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 393.
- ²² « *Glücklich sein heißt ohne Schrecken seiner selbst innwerden können.* » (Walter Benjamin, *Sens unique*, trad. Jean Lacoste, Paris, 10/18, 2000, (1988), p. 145 / Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV.1 : p. 113.)
- ²³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 47 / *GS* 6 : 43.
- ²⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 302 / *GS* 6 : 248.
- ²⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 295-6 / *GS* 6 : 242. Cette critique du bonheur contemplatif a ses racines dans la critique marxienne de la religion : « le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. [...] La critique de la religion désillusionne l'homme pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour de son véritable soleil. » (Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 1 : p. 607-608.)
- ²⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 297 / *GS* 6 : 243.
- ²⁷ « L'homme produit même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré. » (Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 116.)
- ²⁸ « Le temps libre est enchaîné à son contraire. [...] [M]ême lorsque l'emprise se relâche, et que les hommes sont convaincus, du moins subjectivement, d'agir selon leur propre volonté, celle-ci est modelée précisément par ce dont ils veulent se débarrasser dans les heures où ils ne travaillent pas. » (Adorno, « Temps libres », in *Modèles critiques*, p. 179 / *GS* 10 : 645.)
- ²⁹ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §7 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 395.
- ³⁰ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 160 / *GS* 3 : 174.
- ³¹ Adorno, « Société », trad. Nicole Gabriel et al., *Tumultes*, numéros 17-18, 2002, p. 369 / *GS*, 8.1 : 14-15.
- ³² Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, XII : p. 583.
- ³³ Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 144 / *GS* 3 : 157.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §7 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 395.
- ³⁹ Adorno analyse de manière similaire la tentative de l'industrie culturelle d'uniformiser et d'aplanir le style artistique dans l'idéal cinématographique du « naturel ». Le résultat est le même, à savoir que ce geste aggrave la contradiction sociale plutôt que de la résoudre. (Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 133-140 / *GS* 3 : 145-153.)
- ⁴⁰ « Les princes avaient pour ainsi dire matérialisé la violence ; les républiques démocratiques de nos jours l'ont rendue tout aussi intellectuelle que la volonté humaine qu'elle veut contraindre. Sous le gouvernement absolu d'un seul, le despotisme, pour arriver à l'âme, frappait grossièrement le corps ; et l'âme, échappant à ces coups, s'élevait glorieuse au-dessus de lui; mais dans les républiques démocratiques, ce n'est point ainsi que procède la tyrannie; elle laisse le corps et va droit à l'âme. Le maître n'y dit plus : Vous penserez comme moi, ou vous mourrez; il dit : Vous êtes libre de ne point penser ainsi que moi; votre vie, vos biens, tout vous reste; mais de ce jour vous êtes un étranger parmi nous. » (Alexis de Toqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Michel Lévy, 1864, p. 151. – tome 2, chap. 7 : 4.)

-
- ⁴¹ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §8 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS 8.1* : p. 395.
- ⁴² Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §5 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS 8.1* : 394.
- ⁴³ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 145 / *GS 3* : 158.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 146 / Adorno, *GS 3* : 159.
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 147 / Adorno, *GS 3* : 160.
- ⁴⁷ Adorno analyse d'une manière similaire la production d'autres types de plaisir, comme les plaisirs sexuels. « Il n'y a pas de situation érotique qui, à l'allusion et à l'excitation, ne joignent l'avertissement très net qu'il ne faudra pas aller plus loin. » (*Ibid.*, p. 149 / *GS 3* : 162.)
- ⁴⁸ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 160 / *GS 3* : 174.
- ⁴⁹ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 161 / *GS 3* : 175.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 163 / Adorno, *GS 3* : 177.
- ⁵¹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre 2, I in *Le Prince et autres textes*, Paris, Folio, 1980, p. 213.
- ⁵² Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre 2, XXIX in *Le Prince et autres textes*, Paris, Folio, 1980, p. 228.
- ⁵³ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 154 / *GS 3* : 168.
- ⁵⁴ Philippe Langlois, « Adorno, le bonheur et le Banquier », *Le Devoir*, 25 octobre 2008.
- ⁵⁵ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 154 / *GS 3* : 168.
- ⁵⁶ Adorno, *Thèses sur le besoin* (en annexe), §5 / « Thesen über Bedürfnis », *GS 8.1*, p. 394.
- ⁵⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 185 / *GS 6* : 152-3.
- ⁵⁸ Adorno, *Thèses sur le besoin* (en annexe), §4 / « Thesen über Bedürfnis », *GS 8.1*, p. 393.

Chapitre VII. Besoin et pensée : Le naturalisme d'Adorno

Comme la dialectique hégélienne, la dialectique négative d'Adorno se justifie donc en mobilisant le thème du « besoin de la philosophie ». Mettre au jour et dissoudre les fausses oppositions conceptuelles, telle est bien la tâche de la philosophie pour Adorno comme pour Hegel. Chez Adorno, il est par ailleurs plus clair que chez Hegel que cette tâche est définie par la conjoncture historique et non par une nature éternelle de la pensée rationnelle. La question du besoin de la philosophie ne s'explicite donc pas de la même manière chez les deux philosophes. Si, chez Hegel, une telle expression désigne finalement l'aspiration éternelle à ce que soit démontrée l'unité conceptuelle d'un monde divisé, elle s'explicite résolument chez Adorno dans une zone qui ne connaît pas l'éternité et qui met en tension la pensée critique et besoin matériel. Par besoin « matériel », il faut entendre les intérêts liés à la protection et à l'épanouissement de la vie. « Toutes les activités de l'espèce se rapportent à sa perpétuation physique, quand bien même les hommes le méconnaissent [...] »¹. La pensée ne fait pas exception, d'après Adorno, contrairement à chez Hegel pour qui l'esprit est précisément ce qui n'a pas sa loi dans la nécessité de l'auto-conservation. Pour Adorno, la pensée n'est pas un acte pur et immatériel mais le comportement d'un être vivant motivé par le besoin physique, par la nécessité de vivre. Le statut de ce comportement est complexe, à la fois naturel et décalé par rapport à la seule nature. Pour comprendre cela, il faudra expliciter un certain nombre de thèses qui articulent le naturalisme d'Adorno.

1. CORPS ET ESPRIT, NATURE ET PENSÉE

« Tout spirituel est une impulsion corporelle modifiée et une telle modification, le renversement qualitatif en quelque chose qui ne fait pas simplement qu'être. »² Cette formule de la *Dialectique négative* nous permettra d'entrer dans le sujet de ce chapitre. Elle exprime tout d'abord un double refus. Est refusée, en premier lieu, l'idée d'un esprit dont l'origine serait transcendante par rapport au corps et dont la nature serait de lui appliquer une activité identifiante « de l'extérieur ». Ce refus s'adresse en particulier à la doctrine kantienne de l'aperception transcendantale et la doctrine hégélienne de l'esprit. La critique d'Adorno procède ici un peu comme procédait la critique marxienne du besoin. Son objectif n'est pas de refuser catégoriquement tout attribut de transcendance à la pensée par rapport à la nature, mais de prendre acte du fait que cette transcendance est radicalement médiatisée et impossible à retrouver à l'état pur. Si ceci est vrai, la transcendance de la pensée par rapport à la vie ne peut être posée que depuis une perspective « abstraite », c'est-à-dire arbitraire et non-justifiée. Adorno rappelle que, même considérée comme pure activité, comme elle l'est dans l'idéalisme allemand, la pensée est nécessairement activité sur un autre qui lui, est par définition la non-pensée, c'est-à-dire justement la nature. La pensée doit donc contenir en elle-même cette non-pensée sur laquelle porte nécessairement son activité. Fichte d'abord et Hegel ensuite avaient vu cela, mais seulement pour donner un primat à la pensée sur la non-pensée dans la mesure où, d'après eux, la non-pensée se réduit à la pensée sans que l'inverse ne soit vrai. La nature *n'est rien d'autre* que l'auto-production d'un sujet transcendantal (chez Hegel, l'esprit), mais le sujet transcendantal se réserve toujours derrière sa simple matérialisation dans la nature³. Pour Adorno, le parti pris idéaliste pour une telle asymétrie, pour un tel primat de la pensée sur la nature reprend finalement l'idée rationaliste d'une pensée sans substrat vivant qu'il s'agissait pourtant initialement de dépasser. La doctrine hégélienne de l'esprit en lequel se déroule l'histoire du monde est à ce titre exemplaire d'une tentative de dépassement du dualisme corps-esprit qui finalement avorte et reproduit le dualisme. L'erreur de la pensée n'est donc pas tant de vouloir assumer qu'elle déborde en quelque manière de la naturalité de son corps, mais

de refuser à la nature ce même débordement par rapport à elle. Autrement dit, l'erreur consiste en ce que la pensée oublie ou nie l'irréductible dimension corporelle qui l'habite.

C'est pourquoi Adorno refuse, dans un premier temps, l'idée d'un primat asymétrique de la pensée sur le corps. « Le penser qui est lui-même un comportement, contient en lui le besoin – et en premier lieu la nécessité vitale. On pense à partir du besoin, même quand le *wishful thinking* est rejeté. »⁴ Il n'est sans doute pas exagéré de dire qu'Adorno est incapable de concevoir qu'une pensée puisse n'être motivée par aucun besoin ; il est à tout le moins certain qu'une telle pensée est à ses yeux « nulle » (*nichtig*)⁵. De l'autre côté, le corps ne jouit pas pour cela d'un primat unilatéral sur l'esprit. Le fait que le besoin s'exprime, répète Adorno, ne garantit en rien sa satisfaction. Dès l'instant où on pense aux besoins qui motivent la pensée en termes d'un état de manque qui est à la fois vrai et faux⁶, réel mais irrationnel, leur satisfaction relève d'une réflexion des besoins sur eux-mêmes. Ce qu'est le corps, comme lieu des besoins à partir desquels on pense, n'est jamais connu que par la pensée elle-même, par l'esprit. La production de ce qui est destiné à assouvir les besoins est donc une médiation qui implique « l'esprit » d'un sujet, sa réflexion individuelle ; mais ceci n'est vrai que parce que cet individu est déjà un universel concret par son appartenance à une histoire et une espèce :

La faim, conçue comme catégorie de la nature, peut être assouvie avec les sauterelles ou les gâteaux aux moustiques que de nombreux sauvages mangent. La satisfaction des hommes civilisés demande qu'ils puissent recevoir quelque chose à manger qui ne les dégoûte pas, et dans le dégoût et son contraire se réfléchit l'histoire toute entière.⁷

En bref, la démarche visant à fonder la pensée à l'extérieur de la nature et la nature à l'extérieur de la pensée est vaine. Entre l'esprit et le corps, la pensée et la nature, il n'y a pas de terme premier.

Non seulement la démarche dualiste est-elle aux yeux d'Adorno vaine, elle est aussi fautive, et cela dans la mesure où elle contribue à faire perdurer chez les humains une division, voire une hostilité envers la nature qui ne sert plus les intérêts de l'espèce. Sur la question du rapport entre le corps et l'esprit, Adorno ne se contente pas d'une logique

strictement négative (ni dualisme, ni réductionnisme) mais esquisse également la logique par laquelle l'esprit produit le corps et le corps, l'esprit.

Le moteur du besoin est celui de l'effort qui engage le penser comme faire (*Tun*). C'est pour cette raison que l'objet de la critique n'est pas le besoin dans le penser mais le rapport entre les deux. Mais le besoin dans le penser veut qu'on pense. Il exige sa négation par le penser, il faut qu'il disparaisse dans le penser si toutefois il doit réellement se satisfaire et dans cette négation, il perdure, il représente, dans la cellule la plus intime de la pensée, ce qui n'est pas le même que la pensée. (*vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist.*)⁸

Une pensée concrète ne s'intéresse pas à l'écart entre ce que le besoin est et ce qu'il devrait être. « L'objet de la critique n'est pas le besoin dans le penser mais le rapport entre le besoin et le penser » : c'est ce rapport entre le besoin et la pensée qui est autre chose que ce qu'il devrait être. Ne pas reconnaître le besoin en tant que tel relève d'un froid calcul indifférent à la vie. Aussi mutilée soit-elle, croit Adorno, ses besoins, une fois là, doivent être assouvis. Néanmoins, la « vie mutilée » se définit par le fait que les besoins qui sont « là » sont réfléchis de manière inadéquate. Ils sont faux du fait de leur rapport à la pensée : ils sont le produit d'une médiation soit insuffisante, soit inadéquate. Adorno ne dit pas que le rapport entre le besoin et le penser devrait être tel que la pensée et la nature se fondraient l'une dans l'autre jusqu'à former un tout indistinct. Elles doivent plutôt tendre vers une satisfaction mutuelle qui ne les réduise pas l'une à l'autre. Tel serait un bonheur qui coïnciderait avec la vérité⁹. Aux yeux d'Adorno, il y a dans cette satisfaction mutuelle de la pensée et du besoin matériel un critère de vérité authentiquement matérialiste. La vérité est bafouée tant que le rapport matériel entre la pensée et le besoin n'est pas correctement réalisé dans la vie des êtres humains.

La thèse-clé pour comprendre cela est que la pensée est un faire (*Tun*), comme le soutiennent les idéalistes, mais que ce faire est une « impulsion physique modifiée ». Le besoin matériel « disparaît » dans la pensée parce qu'il se saisit de la médiation philosophique pour être assouvi. Il devient la pensée, au sens littéral, la pensée devenant ainsi physique, matérielle. Une pensée ouverte, loin de considérer qu'elle génère le besoin qui l'anime, devrait au contraire assumer, d'une façon qui ne peut que lui être propre, cette hétéronomie du besoin en elle. En effet, « dans la cellule la plus intime de la pensée », c'est lui qui rend son autonomie possible¹⁰. L'autonomie de la pensée

consisterait autrement dit à suivre en elle ce qui la pousse à s'engager envers la satisfaction des besoins vitaux de l'individu comme de l'espèce, depuis la survie jusqu'au bonheur. Le problème avec les concepts d'un esprit et d'un corps fondés à l'extérieur l'un de l'autre est qu'ils empêchent cet engagement de la pensée envers le besoin et, par extension, empêchent aussi la réalisation de la véritable universalité du corps comme de la pensée.

2. LA NATURE VIOLENTÉE ET OUBLIÉE

Adorno affirme que la pensée qui oublie la dimension irréductiblement corporelle qui bat en elle commet une erreur. Dans ses textes, cet oubli caractérise d'ailleurs, de manière plus générale, le rapport du spirituel au naturel. C'est là un thème qui revient avec différentes variantes. Dans la *Dialectique négative*, par exemple, l'oubli de la nature est décrit comme l'acte fondateur de la culture.

Le propriétaire d'un hôtel qui s'appelait Adam, tuait à coup de gourdin et sous les yeux de l'enfant qui l'aimait bien, des rats qui par des trous dévalaient dans la cour ; c'est à son image que l'enfant s'est forgé celle du premier homme. Que cela soit oublié, qu'on ne comprenne plus ce qu'on a jadis éprouvé devant la voiture de la fourrière, est le triomphe de la culture et son échec. Elle ne peut supporter le souvenir de cette zone parce qu'elle ne cesse d'imiter le vieil Adam et c'est là justement ce qui est incompatible (*unvereinbar*) avec le concept qu'elle a d'elle-même. Elle abhorre la puanteur parce qu'elle pue [...] ¹¹

Si la violence envers la nature (ici des rats, tués à coup de gourdins) traduit l'aspiration des hommes à se distancier de leur origine naturelle, l'oubli de cette violence est le fil qui tisse tout l'édifice de la culture. Or, en commettant cet oubli, la culture veut en fait oublier la nature elle-même, nier le sang, la mort et les sacrifices humains dont est fait son passé. « Elle abhorre la puanteur parce qu'elle pue, parce que, comme le dit Brecht dans un extraordinaire passage, son palais est fait en merde de chien. »¹² Suivant le même schéma, l'humour des dessins animés d'Hollywood aide « aujourd'hui » le travailleur à oublier la domination que la chaîne de production exerce sur son corps mais

demande pour cela que le travailleur oublie son corps même et la souffrance que seul il peut et est en droit de ressentir.

En fait, le concept de nature, ainsi que la constellation d'autres concepts qui l'avoisinent – corps, souffrance, animalité, auto-conservation – jouent chez Adorno un rôle équivoque. La nature – pour s'en tenir à elle – est à la fois bonne et mauvaise. Elle est le mythe, le bain de violence et de contrainte d'où origine la raison. Lorsque Adorno emprunte à Hegel et à Lukács le concept de « seconde nature », il se représente encore une nature (sociale) qui opprime l'aspiration à la réconciliation des intérêts humains. Mais la « nature » est aussi nécessaire à l'émancipation chez Adorno. En tant que souffrance demandant à être exprimée, elle donne le signal de la fausseté d'un état de chose et oriente intimement la pensée qui tente d'y remédier. Pour parler comme Adorno, c'est un concept discontinu : tantôt objet, tantôt sujet de l'oppression, tantôt objet, tantôt sujet de la libération.

Le thème de l'animalité chez Adorno est à cet égard très instructif. Il sert le plus souvent à développer l'idée de cet oubli plus ou moins pathologique de la naturalité de l'être humain au cœur de sa vie spirituelle. Comme le souligne Olivier Agard, « l'oubli de l'animal est fondamentalement lié à une dynamique de fermeture du sujet sur lui-même. Un des actes fondateurs de la culture est la répression des facultés mimétiques qui ont précisément la particularité d'ouvrir le sujet sur la nature et les animaux. »¹³ Dans les textes d'Adorno, les animaux – pensons aux rats mentionnés plus haut – fonctionnent comme représentants de la nature violentée et oubliée. Ils conservent la mémoire du passé de l'espèce en même temps qu'ils incarnent son « intérêt émancipatoire »¹⁴. La violence de la culture envers les animaux est liée à une violence de chaque sujet contre ses propres intérêts.

D'autre part, la violence envers les animaux fait aussi corps avec la violence sociale, avec l'oppression par la dynamique sociale objective de couches entières de la société. Les pauvres, les femmes, les Noirs, les Juifs sont associés à la nature contre laquelle la violence est légitime, ce qui justifie en retour la violence commise contre eux. Dans un

passage des *Minima Moralia* écrit en 1945, Adorno souligne ainsi un continuum aux conséquences désastreuses entre l'absence de solidarité envers les animaux d'une part et les massacres d'humains d'autre part.

L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes. Leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d'un animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui-ci repousse ce regard - « ce n'est qu'un animal » - réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que « ce n'est qu'un animal », car même devant un animal, ils ne pouvaient le croire entièrement.¹⁵

Il faut bien comprendre que les arguments d'Adorno ne soutiennent aucun animalisme. Ils se portent bien plutôt à la défense de l'espèce humaine en attirant l'attention sur la manière dont la domination de la nature peut se retourner en domination sociale. Voilà une chose qu'il n'était pas anodin de souligner l'année où l'Armée rouge libéra le camp d'Auschwitz, révélant au monde l'ampleur insoutenable des atrocités commises par les nazis durant la guerre. Pour Adorno et Horkheimer, la critique de la domination de la nature qui justifie la domination sociale doit être étroitement liée à la critique de l'idéologie du progrès civilisateur. C'est la conclusion de leur essai sur « Le concept d'*Aufklärung* »:

Aujourd'hui, au moment où l'Utopie de Bacon, la « domination de la nature dans la pratique », est réalisée à une échelle tellurique, l'essence de la contrainte qu'il attribuait à la nature non dominée apparaît clairement. C'était la domination elle-même. Et le savoir, dans lequel Bacon voyait la « supériorité de l'homme », peut désormais entreprendre de la détruire.¹⁶

L'idée exprimée ici est que l'utopie moderne d'un progrès de l'humanité par accroissement de domination sur la nature fait fausse route dans la mesure où elle y conçoit la raison et la nature comme étant purement et simplement ennemies. Adorno et Horkheimer soutiennent que cette conception du rapport entre l'être humain, sa raison et la nature vient d'une préhistoire de la raison que décrit le récit homérique de l'*Odyssée*¹⁷. Comme Ulysse voulant traverser le chant des sirènes, l'être humain doit se prémunir contre les forces de la nature s'il veut survivre. Pour cela, il doit d'abord séparer son corps de sa raison et n'obéir qu'à cette dernière. C'est ce que fait Ulysse en se faisant attacher au mat de son navire tandis qu'il bouche les oreilles de ses hommes

chargés de ramer. Ulysse devient alors une raison sans corps : ce n'est que sous cette forme mutilée qu'il peut à la fois goûter l'indépendance face à la nature passée que représentent les sirènes et la promesse de bonheur qu'elles chantent mais à laquelle il lui serait fatal de céder¹⁸. Les rameurs, pour leur part, deviennent un corps sans raison : il leur revient d'ignorer la promesse de bonheur et de ne pas jouir pour eux-mêmes de l'indépendance qui est celle d'Ulysse afin de réaliser la tâche qui s'empare de tout l'équipage, c'est-à-dire survivre en laissant derrière soi le passé naturel chanté par les sirènes¹⁹.

C'est sous cette forme que la raison conquiert son indépendance face à la nature. Sa capacité de résistance à la nature extérieure est rendue possible par une séparation intérieure au sujet par laquelle la raison résiste aux pulsions, aux désirs et aux besoins du corps²⁰. Le résultat est paradoxal : l'autoconservation se paie de la perte concrète du sujet qu'il y a à conserver, celui-ci devant nier la nature en lui, nature dont sa raison n'est pourtant qu'une différenciation. Tel est l'écheveau dans lequel on doit se représenter le sujet moderne : « L'essence de la raison est l'alternative, aussi inéluctable que la domination. Les hommes eurent toujours à choisir entre leur soumission à la nature ou la soumission de la nature au moi. »²¹

Adorno reprend cette préhistoire de la raison dans la *Dialectique négative* :

En émergeant de [la nature] de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non-identique à elle, dialectique de par son concept. Pourtant, plus la raison se pose sans scrupule dans cette dialectique comme le contraire absolu de la nature et oublie la nature en elle-même, plus elle régresse, autoconservation retournée à l'état sauvage, jusqu'à redevenir nature : c'est seulement comme réflexion sur la nature que la raison serait au-delà de la nature (*Übernatur*).²²

Ce qu'enseigne notamment le récit homérique est que la domination de la nature extérieure si chère à l'utopie baconienne du progrès n'est que la face inversée de la violence exercée sur la vie humaine, sur la nature intérieure de celui qui se croit en position de domination. C'est pourquoi la raison qui oublie cela régresse à la nature qu'elle voulait initialement fuir, la première nature, la nature déchaînée. Ce que cette

analyse doit à la dialectique hégélienne du maître et du serviteur est souligné dans la *Dialectique de la raison*. Les auteurs expliquent que, pour goûter à son bonheur impuissant, Ulysse doit renoncer à ce qui rend son indépendance possible – travailler et diriger le travail – tout comme le maître abandonne à son serviteur la « face de la chose en tant qu'indépendante. »²³ Ainsi, concluent-ils, « le serviteur reste asservi corps et âme, le maître régresse. [...] La malédiction du progrès irrésistible est la régression irrésistible. »²⁴

Le chant d'Homère ne contient pas seulement une allégorie du rapport entre le sujet et la nature. D'après ce qu'observent Adorno et Horkheimer au début des années 1940, il se passe en fait la même chose à l'échelle sociale : le progrès collectif qui se construit sur la base d'une répression de la nature est un faux progrès qui engendre une violence sociale et se retourne massivement contre la vie humaine en général. Tout comme les rameurs d'Ulysse sont aliénés de leur raison, de toute liberté critique face à leur objet et de toute aspiration propre au bonheur, les ouvriers des usines capitalistes, les soldats au combat, les citoyens des régimes totalitaires et les consommateurs des produits de l'industrie de la culture sont les victimes d'une dynamique sociale qui les a oubliés. Max Horkheimer et Walter Benjamin se sont particulièrement attachés à rappeler que l'état de choses qui prévaut a en ce sens les mains tachées de sang. Benjamin écrit par exemple, en parlant des « biens culturels » :

Tous en bloc, dès que l'on songe à leur origine, comment ne pas frémir d'effroi ? Ils ne sont pas nés du seul effort des grands génies qui les créèrent, mais en même temps de l'anonyme corvée imposée aux contemporains de ces génies. Il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi un document de barbarie. Et la même barbarie qui les affecte, affecte tout aussi bien le processus de leur transmission de main en main ».²⁵

En somme, la domination de la nature et la domination sociale sont soudées jusqu'à leur oubli même. L'habileté qu'a l'idéologie à se dissimuler est proportionnelle au refoulement, par la pensée, du besoin corporel qui la motive et qui lui rappelle à quel point elle est un comportement animal. C'est cette articulation entre le naturalisme d'Adorno et les visées émancipatrices de sa philosophie sociale qui justifie qu'il

présente, avec Horkheimer, la remémoration de la nature comme un véritable acte de résistance. La séparation de la raison et de la nature doit être corrigée par un acte de « remémoration » de la nature :

La voix qui ne suit pas les objectifs d'une des branches de cette société plonge ses membres dans une fureur sans bornes. Elle rappelle qu'il y a encore une voix, qui n'existe que pour être brisée : c'est-à-dire qu'il y a encore la nature dont débordent les mensonges des racistes et des nationalistes (*der völkisch und folkloristisch Orientierten*). Partout où cette voix se fait entendre, même momentanément, interrompant leur chœur hurlant, se manifeste l'horreur qu'ils étouffaient et qui vit, comme dans chaque animal, même dans leurs chœurs rationalisés et brisés. [...] Le danger qui menace la pratique dominante et ses inéluctables alternatives n'est pas la nature – elle tend plutôt à coïncider avec elles – le danger, c'est que la nature soit remémorée (*erinnert*).²⁶

L'objet de l'acte de résistance qu'est la remémoration de la nature est la mauvaise imbrication de la nature et de l'histoire qui fait vivre la domination au cœur de la culture. La remémoration de la nature rompt l'« emprise » ou le « mauvais sort » (*Bann*) qui referme la pensée, la culture et la civilisation sur elles-mêmes. Cette emprise, la fermeture du cercle de l'idéologie, est d'abord chez Adorno une séparation mal comprise d'avec la nature. Elle rend possible une réécriture falsifiée de l'histoire humaine qui, inspirée de la doctrine chrétienne de la providence, travestit les souffrances et les horreurs (*das Grauen*) du passé en réalisation progressive du Bien (*das Gute*)²⁷.

Adorno et Horkheimer conçoivent la remémoration de la nature par la pensée comme l'acte critique par excellence, et c'est en continuité avec cette idée qu'Adorno conclut sa *Dialectique négative* sur la réflexion selon laquelle l'objet de la critique est aujourd'hui le rapport entre la pensée et le besoin. Au niveau épistémologique, le besoin *est* la nature qui doit être remémorée si la pensée rationnelle veut désamorcer la domination du non-identique que son activité conceptuelle implique nécessairement²⁸. La tâche de la pensée sociale est à concevoir de manière analogue. C'est à travers le travestissement de l'histoire que la société et la culture se livrent à l'emprise de l'idéologie. Le fait de présenter l'histoire passée comme unifiée et visant la réalisation du Bien, plutôt que comme une dialectique opposant la raison à la nature, justifie l'état de choses qui prévaut et le malheur qu'il entraîne. Mais le passé ne sert l'idéologie et la domination

sociale que dans la mesure où il se représente comme identique à lui-même, sans reste. C'est contre cette instrumentalisation de l'histoire que Walter Benjamin soulignait quelques années avant la parution de la *Dialectique de la raison* que « la remémoration (*das Eingedenken*) peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. »²⁹ Adorno et Horkheimer préconisent eux aussi une « remémoration de la nature » pour percer l'emprise de la culture.

En vertu de cette remémoration de la nature dans le sujet (*Eingedenken der Natur im Subjekt*) où réside la vérité méconnue de toute civilisation, la raison s'oppose à la domination en général, et l'appel qui retentit – même du temps de Vanini – pour freiner le progrès de la raison vient moins de la peur qu'inspirent les sciences exactes que de la haine d'une pensée indisciplinée (*zuchtlos*) qui échappe à l'emprise (*Bann*) de la nature et reconnaît qu'elle n'est elle-même que le frisson de terreur de cette nature devant elle-même.³⁰

La raison se libère d'abord de la nature en la dominant mais, pour se libérer de la domination elle-même, elle doit ensuite se remémorer la nature dont elle provient et qu'elle a une tendance naturelle à vouloir dominer. C'est sur le fond de cette théorie de la culture et de l'histoire qu'Adorno tente de naturaliser la conscience en la rapportant au besoin physique qui la motive. Il travaille en quelque sorte à concevoir une convergence du droit de la souffrance et du droit de la pensée rationnelle. Ce droit doit être protégé par une pensée qui se remémore la nature : une telle pensée serait rationnelle *par* sa conscience de l'intérêt qu'elle partage avec la souffrance physique. À l'inverse, la pensée qui oublie cela travaille à une perte croissante de liberté des sujets et à un accroissement corrélatif du contrôle à l'intérieur de l'espèce humaine. L'industrie culturelle exemplifie cette mauvaise dialectique : là où souffrance perdure et n'est pas véritablement reconnue, l'ordre social ne peut être maintenu que par des biais faux et répressifs. Fortification de l'espèce et assujettissement des individus vont alors de pair et l'impératif de l'évolution, l'adaptation, impose sa loi sur l'organisation de la vie collective. En oubliant la nature opprimée (le besoin inassouvi, élément négatif de la quête d'autonomie), on se retrouve sous l'emprise d'une nature aveugle (la domination, l'hétéronomie).

3. THÉORIE ET PRAXIS DANS LA THÉORIE CRITIQUE

On peut être sceptique face au jugement d'Adorno selon lequel les concepts qui justifient la domination sont « faux » du simple fait, justement, qu'ils le font. Quel est le rapport nécessaire entre domination et fausseté ? Pour répondre à cette critique, il faut reconstruire la conception du rapport entre la théorie et la pratique dans lequel s'inscrit la philosophie d'Adorno.

Nous nous servons pour cela d'un article pénétrant d'Axel Honneth qui, en voulant cerner ce qui distingue la critique sociale de l'École de Francfort d'autres approches de la critique sociale, identifie trois éléments.

Dans un sens qui lui est peut-être tout à fait spécifique, la Théorie critique insiste sur la médiation de la théorie et de l'histoire à travers un concept de rationalité socialement effective : [i] le passé historique doit être compris d'un point de vue pratique, comme un processus de développement dont [ii] les déformations pathologiques dues au capitalisme [iii] peuvent être dépassées uniquement en initiant un processus d'émancipation par la raison parmi les sujets impliqués. C'est ce modèle de relation entre la théorie et l'histoire qui garantit l'unité de la Théorie critique, en dépit de la variété de ses approches.³¹

Dans un premier temps, selon Honneth, les représentants de l'École de Francfort, toutes générations confondues, lisent l'histoire comme « un processus de développement » de la rationalité sociale. Cette grille de lecture est de filiation hégélienne. Hegel a souligné que seules les institutions sociales au sein desquelles évoluent les êtres humains, et qui évoluent elles-mêmes, rendent possible leur reconnaissance mutuelle. Or, une telle reconnaissance est la condition au plein épanouissement de chacun, entendu au sens de la réalisation de la liberté et de l'autonomie auxquelles aspire tout être humain. Partant de cette idée, l'objet de la critique sociale ne peut être que l'écart qu'il y a, dans une société donnée et à une période historique déterminée, entre l'épanouissement objectivement possible et l'épanouissement réellement vécu de ses membres. Un tel écart entre l'« objectivement possible » et le « réellement vécu » est l'indice d'une rationalité historique déficiente. C'est ainsi que la critique peut juger « irrationnelles »

ou « fausses » des pratiques ou des institutions dans la stricte mesure où elles entravent la pleine réalisation de l'épanouissement auquel les êtres humains peuvent objectivement aspirer. La non-réalisation des possibilités objectives d'une société est le contenu réel du non-épanouissement de ses membres. Dans les termes de Hegel, c'est le concept, l'en soi de cette société qui est défaillant dans la mesure où il ne se vérifie pas en réalité, pour soi, dans la mesure donc où il est faux. Comme illustration à cette idée, on peut citer Marcuse qui, en pleine montée du fascisme, critiquait les « faux plaisirs » dans les termes suivants :

Le plaisir d'humilier les autres, comme de s'humilier en face d'une volonté supérieure, le plaisir cherché dans les innombrables formes frelatées de la sexualité, le plaisir procuré par les sacrifices inutiles et le faux héroïsme guerrier est un faux plaisir pour la bonne raison qu'il est la réalisation d'instincts et de besoins qui rendent les hommes plus esclaves, plus aveugles et plus malheureux qu'ils ne sont forcés de l'être.³²

Honneth, pour sa part, donne à ce déficit de rationalité sociale le nom de « pathologie sociale » et souligne qu'il ne se mesure pas seulement à l'aune du critère libéral du manquement à des principes de justice sociale mais à l'aune du critère, plus concret et plus englobant, d'une « réalisation de soi réussie ». La seconde étape de la critique sociale francfortoise est donc d'explicitier ce qui cause et comment fonctionne cet état de « pathologie sociale ». C'est ici que la Théorie critique est la plus « concrète » et fait appel à la recherche scientifique, et en particulier à la sociologie. Adorno, contrairement à Honneth, entend cette « concrétude » en un sens très hégélien. Il met par conséquent un accent particulier sur l'analyse des contradictions inhérentes à ses objets de critique. Nous l'avons vu avec le cas des besoins : les tentatives faites par l'industrie culturelle pour satisfaire l'aspiration au bonheur de son public tournent à la fausse réconciliation et accentuent finalement son malheur tout en faisant croire le contraire. Cette dialectique montre, pour Adorno, la dimension intrinsèquement contradictoire des besoins dans la société capitaliste du XX^e siècle : en eux convergent à la fois la reproduction de la vie et sa répression. « Les besoins sont un conglomérat de vrai et de faux ; vraie serait la pensée qui souhaite quelque chose de juste. (*der Richtiges wünscht*) »³³ Il s'agit bel et bien d'une pathologie sociale au sens où l'entend Honneth, c'est-à-dire d'une fausse réconciliation, ou encore d'une universalité rationnelle qui s'annonce mais ne se réalise pas, tout en dissimulant son incapacité à se réaliser.

La troisième étape de la démarche de critique sociale, selon Honneth, consiste à initier « un processus d'émancipation par la raison » chez les sujets impliqués dans la pathologie sociale. Ceci présuppose que les sujets soient intéressés par une telle émancipation malgré le processus d'aveuglement social qui a été décrit au cours de la deuxième étape. La troisième étape est cruciale dans la mesure où elle permet de justifier la perspective normative et pratique de la critique sociale. La « fausseté » de l'état de choses effectif n'a pas pour critère les faits sociaux, au sens des données brutes, mais la « vérité » d'une société dont le concept serait effectivement réalisé, une utopie que portent les sujets en eux. L'écart n'est pas entre le langage qui prétend décrire la société et la société « réelle », mais entre l'épanouissement objectivement réalisable d'un côté, et l'épanouissement effectivement réalisé pour les sujets de cette société, de l'autre côté.

Or un tel écart objectif doit être d'une manière ou d'une autre senti, ou à tout le moins senti par les sujets qui vivent dans cet écart (autrement il n'y a aucune position épistémique à partir de laquelle on pourrait juger la société « fausse »). Une autre manière de formuler cela est de dire que si l'universalité rationnelle est fautive, c'est parce qu'elle viole les intérêts vitaux des sujets qui en subissent la fausseté. Une critique sociale a donc comme critère, en dernière instance, l'existence d'*une souffrance vécue qui résulte de la contradiction de la société avec son concept*. En d'autres termes, il est crucial pour des raisons épistémologiques (et non seulement pratiques) que les membres de la société veuillent, aient besoin de, ressentent la nécessité de corriger la pathologie sociale (aussi confusément cette nécessité se présente-t-elle à leur conscience). Un tel critère est ce que Honneth appelle l'existence d'un « intérêt émancipatoire », c'est-à-dire une capacité des sujets à conceptualiser la fausseté de la société.

Or, Honneth reproche à Adorno d'avoir failli à cette troisième étape. Adorno aurait décrit une « emprise »³⁴ sociale de l'idéologie si *totale* que la tentative d'établir l'existence d'un « intérêt émancipatoire » dans cette société serait vouée à l'échec³⁵. Il avait, écrit Honneth, « très tôt fait de la critique marxienne du fétichisme le point de

départ de sa critique sociale, à tel point qu'il n'était plus capable de percevoir dans la culture sociale quotidienne la moindre trace de transcendance intramondaine »³⁶. En d'autres mots, il se serait retrouvé incapable de reconnaître l'existence d'un réel désir social d'émancipation. Dès lors, il ne parviendrait pas à expliquer en quoi les sujets de cette « société totale » pourraient être réceptifs aux idées de transformation sociale, idées que son travail tente pourtant de véhiculer. En d'autres termes, il ne parviendrait plus à reconnaître de besoin réel auquel répond sa pratique philosophique, tout se passant plutôt comme s'il avait malgré lui reproduit la fermeture du système hégélien, mais dans une version pessimiste³⁷.

Deborah Cook a rappelé que ce problème découle directement de la fameuse assertion de Marx, dans l'*Idéologie allemande*, selon laquelle « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. »³⁸ L'interprétation orthodoxe de cette formule, écrit-elle, fait de l'« infrastructure sociale » (en particulier des relations économiques) ce qui détermine, au sens fort, la « superstructure » (la conscience et les idées, notamment). Mais telle n'est pas l'interprétation qu'en fait Adorno :

Objecting to this interpretation, Adorno charges that « the definition of consciousness in terms of being has become a means of dispensing with all consciousness which does not conform to existence. » In other words, he is effectively criticizing the view that all consciousness is false consciousness. [...] Adorno wants to rescue the baby of criticism from the bathwater of false consciousness.³⁹

Si la critique d'Honneth s'avérait néanmoins fondée, elle menacerait la critique sociale adornienne d'effondrement complet. Qui faut-il encore libérer, en effet, si la société capitaliste est si parfaitement rodée que plus personne n'espère de bonheur plus vrai que celui qui lui est servi ? Où se trouve encore l'écart entre l'épanouissement possible et l'épanouissement réel des êtres humains, mis à part le discours théorique ?

Celui qui se mettrait en tête de défendre Adorno pourrait légitimement demander si ce ne serait pas plutôt cette interprétation même qui referme totalement l'emprise de l'idéologie sur la société ; chez Adorno comme tel, elle n'est en effet peut-être jamais close autrement que par hyperbole, le philosophe s'appliquant à la mettre en relief au moyen d'expressions qui la dépassent. Lorsque Adorno écrit des choses comme :

« certes les hommes sont tous sans exception sous emprise (*Bann*), aucun n'est encore capable d'aimer et c'est pourquoi chacun se pense trop peu aimé »⁴⁰, il ne nie pas que les êtres humains puissent expérimenter une certaine forme d'amour, même dans une société « sous emprise ». Par une telle emphase, Adorno attire plutôt l'attention de son lecteur sur le fait que l'amour qu'il expérimente et qu'expérimentent les êtres humains autour de lui n'est justement qu'une forme d'amour possible, que cet amour pourrait prendre d'autres formes – ce qui sous-entend : des formes plus satisfaisantes. Il ne faut pas se laisser méduser par les remarques les plus apparemment désespérées d'Adorno. De telles remarques sont précisément celles par lesquelles il éveille l'espoir et l'intérêt émancipatoire que porte déjà en lui-même son lecteur. Plus précisément, l'hyperbole donne au lecteur l'occasion d'explicitier et de déterminer pour lui-même son intérêt émancipatoire dans l'objet (ici, l'amour). On peut aller jusqu'à dire que le développement de stratégies rhétoriques de ce genre est de première importance pour toute critique sociale qui s'est mise à l'école de la Théorie critique. En effet, de la même façon que les hommes, au fond de la caverne, ne savent pas qu'ils sont au fond de la caverne, l'intérêt émancipatoire est par définition soustrait au regard – ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Il est enfoui sous les efforts quotidiens pour assurer la reproduction de la vie, dissimulé par l'idéologie, oublié avec la nature sur laquelle l'espèce est toujours tentée de tourner la page. Honneth reconnaît ce caractère dissimulé de l'intérêt émancipatoire⁴¹. Mais alors, par quels moyens la Théorie critique met-elle en évidence que la caverne n'est qu'une caverne, par quelles stratégies pédagogiques – et Platon avait vu que l'enjeu en était un d'éducation – peut-elle initier un processus de remémoration par les hommes de leurs intérêts émancipatoires ? La réponse, chez Adorno, est dans sa plume.⁴²

S'il nie au travail d'Adorno cette capacité à décrire le désir d'émancipation qui prévaut socialement, Honneth accepte tout de même l'idée générale que la tâche de la Théorie critique sur cette question n'est pas de se limiter à enregistrer l'existence d'un l'intérêt émancipatoire mais de *l'induire* :

Comme chez Hegel, les frontières se brouillent entre description et prescription, entre pure description et fondation normative : l'explication des circonstances entravant ou limitant le processus de réalisation de la raison doit posséder en soi la force de conviction rationnelle pour créer

une praxis sociale coopérative.⁴³

À vrai dire, Honneth tient des propos contradictoires sur Adorno. Dans un autre article, « La critique comme mise au jour », il défend le rôle de la figure de l'hyperbole dans la *Dialectique de la raison*⁴⁴. Ceci devrait logiquement l'amener à ne pas prendre les remarques emphatiques d'Adorno sur l'emprise au pied de la lettre et, par conséquent, à reconnaître que la pratique théorique d'Adorno recèle une part de stratégie et ouvre un canal de communication avec des pratiques émancipatoires. En revanche, dans son texte sur « La dynamique sociale du mépris », il associe Adorno à une « critique négativiste de la société » dont les principaux représentants sont issus du « poststructuralisme français » et dont les thèmes principaux sont « la croissance incontrôlable des grands systèmes techniques, l'émancipation de la régulation systémique par rapport au monde vécu social et enfin le processus rapide par lequel la personne humaine est vidée de sa substance. »⁴⁵

Nul doute que ces thèmes sont présents dans la philosophie d'Adorno. Mais ils n'en sont pas les thèses finales. Adorno n'est pas fasciné par la domination : il la croit accessible à la critique et à la praxis. Croire le contraire serait méconnaître sérieusement la nature dialectique de sa pensée. « La force spéculative capable de faire éclater l'indissoluble est celle de la négation. C'est en elle seule que survit le souffle (*Zug*) systématique. Les catégories de la critique du système sont en même temps celles qui saisissent le particulier. »⁴⁶ En insistant sur la relation qu'entretient la pensée avec sa nature corporelle et avec ses objets matériels, Adorno n'a jamais rien fait d'autre que de développer une alternative au caractère abstrait d'une pensée qui affirmerait que la domination est purement et simplement imposée à des sujets impuissants devant son infinie supériorité. Il ne croit pas que la domination soit un processus anonyme et transcendant par rapport aux gestes des êtres humains. Il ne croit pas non plus, littéralement, qu'elle soit en train de le devenir. La domination est bien plutôt le résultat de diverses médiations sociales défailtantes (médiation entre les sujets et les objets, entre la loi de l'échange et le travail, entre les besoins matériels et les besoins spirituels, entre la culture et la nature, etc.). Comme nous l'avons montré avec le cas du besoin culturel, l'examen de ces médiations met en évidence un défaut de reconnaissance entre les deux

pôles de la médiation. Il s'agit à chaque fois de nommer la tension à partir de laquelle il serait envisageable de travailler à une réconciliation plus satisfaisante pour les sujets. Par exemple, sur le thème du « processus rapide par lequel la personne humaine est vidée de sa substance », Adorno met systématiquement en évidence le besoin que se renforce la subjectivité à travers la reconnaissance de sa nature interne.

4. LA QUESTION DE LA SOUFFRANCE

4.1. *L'affinité souffrance-pensée*

« The body thinks. »⁴⁷ (Simon Jarvis)

L'analyse que fait Honneth omet en outre d'examiner l'intérêt que porte Adorno à la dimension performative de la pensée. Adorno conçoit en effet la tâche de la pensée comme étant une tâche expressive : si la *Dialectique négative*, comme « ontologie des conditions fausses »⁴⁸, n'avait qu'une seule prétention, ce serait celle de contribuer à briser l'emprise en la nommant⁴⁹. Adorno justifie la tâche expressive de la pensée par l'idée d'une affinité avec la souffrance à laquelle elle doit, selon lui, « donner une voix ».

De la même manière qu'Adorno loge la motivation de la pensée dans le besoin naturel qui l'anime intérieurement, il situe en effet l'expérience de la souffrance physique au cœur de toute recherche de vérité. Le moment somatique de la souffrance, écrit-il, « survit dans la connaissance comme l'inquiétude qui la met en mouvement et se reproduit non apaisée dans sa progression. »⁵⁰ Adorno n'entend pas cela au sens où Francis Bacon pouvait dire que le développement des connaissances est pour le genre humain une libération pratique parce qu'il fait reculer l'emprise que la nature a sur lui. Ce qu'il veut dire est au contraire que la connaissance implique la reconnaissance d'une affinité, la nécessité d'une certaine intimité de la pensée émancipatrice avec l'objet qu'elle pense. Quelle est cette affinité ?

Adorno la décrit de manière emphatique dans la section de la *Dialectique négative* sur « le moment spéculatif »:

La puissance de ce qui est établi érige les façades contre lesquelles bute la conscience. C'est cette puissance que la conscience doit tenter d'enfoncer. Cela seul arracherait le postulat de la profondeur propre à l'idéologie. Dans une telle résistance se perpétue le moment spéculatif ; ce qui ne se laisse pas dicter sa loi par les données de fait les transcende encore dans le contact le plus étroit avec les objets et dans le renoncement à la sacrosainte transcendance. C'est là où la pensée est au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant que réside sa liberté. Celle-ci vient (*folgt*) du désir d'expression du sujet. Le besoin de donner une voix à la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet : ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement.⁵¹

La densité d'un tel passage et le sentiment que quelque chose de tout à fait hors du commun y est dit viennent pour une bonne part du fait qu'il exprime un écheveau impliquant la vérité, la liberté et la souffrance, trois objets dont le sens commun comme la philosophie considèrent habituellement qu'ils appartiennent à des domaines distincts. En écrivant que la pensée libre est « au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant », Adorno ne pense évidemment pas à des objets abstraits comme une table, un oiseau, un pot de yogourt. En deux mots, il pense à ce que Hegel appelait « le concept », ce que nous pourrions appeler une fonction médiatrice. On peut dire ainsi que l'expérience de la souffrance physique (et non pas le simple mot « souffrance ») est une fonction médiatrice pour la pensée au sens où son contenu est en partie négocié par la pensée en même temps qu'il négocie lui-même en partie le contenu de la pensée. Sont aussi capables de médiation, d'après Adorno, des objets comme les concepts philosophiques, les œuvres artistiques, les pratiques sociales (comme l'amour) et même la structure de l'échange – le fétichisme de la marchandise n'étant selon les termes de Marx qu'une « apparence fantastique » à laquelle succombent des sujets.

Le fait de comprendre que les objets de la pensée auxquels s'intéresse Adorno ne sont pas de communs objets de perception mais des fonctions médiatrices de la pensée, ou concepts, permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles le désir de connaître doit d'après lui prendre conscience de sa motivation physique. Ceci vient du fait que

l'objet, comme fonction médiatrice, a un certain pouvoir sur le sujet : il « pèse » (*lastet*) sur lui. La souffrance, subjective, est l'envers de ce poids objectif, elle témoigne d'une asymétrie de la reconnaissance entre le sujet et l'objet. La reconnaissance est asymétrique lorsque l'objet – disons : la structure de l'échange – médiatise le sujet d'une manière dont celui-ci n'est pas conscient – par exemple, lorsque le sujet croit avoir librement adhéré à l'idée que l'autonomie des consciences individuelles implique une sorte de relativisme, alors que cette idée est en fait une « illusion socialement nécessaire ».⁵²

Étrangement, Adorno croit par ailleurs que la souffrance n'est pas qu'un lieu de passivité. Certes, elle reflète et, dans une certaine mesure, est causée par la fausseté de l'objet ; mais ce reflet n'est pas passif, il produit au contraire déjà la réflexion de l'objet. La souffrance n'est pas un objet de connaissance, elle est déjà connaissance. L'affinité de la pensée avec la souffrance vient donc du fait qu'en tant que réflexion de l'objet, pensée et souffrance sont des semblables, pas des vis-à-vis. « Le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer. La douleur dit : passe. »⁵³ La souffrance n'est pas seulement subie, elle est déjà une forme de réflexion qui met à distance l'objectivité et la retourne en négativité. Son contenu est une expérience dialectique qui a dévoilé la fausseté de l'objet abstrait. En ce sens, la souffrance est la « cellule la plus intime »⁵⁴ de la pensée.

« Pensée » n'a donc ici plus le sens kantien et hégélien d'un acte subjectif sans contenu propre, pour lequel le contenu doit venir de l'extérieur ou, comme le dit Hegel, d'un « objet ». Pour Adorno, la pensée n'est pas un acte originaire mais a un contenu propre : son besoin⁵⁵. Sa liberté n'est pas une capacité absolue, abstraitement posée, à se dégager de tout contenu particulier mais « vient du désir d'expression du sujet ». En ce sens, ce qui se qualifie au titre de « pensée » n'a rien à voir avec l'entendement kantien ni avec le sujet hégélien. Le cri, par exemple, obéit aussi au désir d'expression de la souffrance. Il est aussi une forme de pensée. Ceci peut paraître réducteur pour cette dernière. Mais comme le souligne Simon Jarvis, ce n'est le cas que pour qui a présupposé une compréhension réductrice du cri.

Just as not all pain is like toothache or a bullet-wound, so thinking's expression of suffering may be more articulated than a shout. In truth, a cry of pain is already a complex shape of thinking: no pure reflex but an expression whose pitch, duration, intonation and cadence will all be parts of its meaning. At the same time, it is performative. It is not an attempt to provide a conceptual adequation to an array of facts. It expresses knowing-suffering at the same time as it wishes by that act of expression to bring it to an end. This performative character, at once expressive and therapeutic, is essential to what Adorno understand by « speculative thinking ».⁵⁶

4.2. Quelles souffrances sont pertinentes pour la connaissance ?

Il faudrait à ce point-ci clarifier ce qui permet de distinguer les souffrances qui sont significatives pour une dialectique négative de celles qui ne le sont pas. Comment faut-il interpréter le mal de dent, ou encore la peine d'orgueil ? Ces formes de souffrance peuvent-elles initier une critique sociale ? Clairement, la réponse doit être négative si ces formes de souffrance n'ont aucune vérité universelle. Or, en quoi la souffrance, état si irréductiblement enchaîné de la subjectivité avec elle-même, peut-elle avoir une vérité universelle ? La réponse adornienne est que la souffrance est universelle si elle assume une fonction médiatrice dans une totalité quelconque – dans la seconde nature qui génère l'emprise, par exemple. Ce critère général amène quelques remarques. D'abord, il est impossible de déterminer à l'avance l'extension du concept adornien de souffrance. Établir une liste contenant deux colonnes, une pour les « souffrances signifiantes », une autre pour les souffrances « insignifiantes », équivaudrait à classer le contenu des souffrances particulières avant de le connaître. Une infection gastro-intestinale, par exemple, pourrait avoir une valeur universelle si elle affectait une part importante de la population d'une ville n'ayant pas d'accès à l'eau potable malgré les technologies et les ressources aujourd'hui disponibles pour y installer un réseau efficace et sécuritaire de distribution d'eau⁵⁷. Seule l'analyse immanente de la souffrance permet de savoir si elle a ou non un caractère universel. La souffrance universelle qui intéresse Adorno est celle qui, faisant partie d'un monde dans lequel elle pourrait être abolie, n'est en ce sens pas nécessaire. La souffrance qui est « fausse », autrement dit, n'est pas celle de la première nature, la souffrance inévitable (avoir faim plusieurs fois par jour) mais celle de la seconde nature (avoir faim dans une ville moderne mais ne pas pouvoir se nourrir)⁵⁸.

Raymond Geuss commente ce point en distinguant ce dont souffre la conscience « adornienne » de ce dont souffre la conscience malheureuse de la *Phénoménologie de l'esprit*. La « conscience malheureuse » est le nom que donne Hegel à la conscience de soi qui ne se reconnaît jamais dans son objectalité et est de ce fait condamnée à contredire ce qu'elle est pourtant et à souffrir de sa propre nullité qui en résulte. Cette conscience de soi sait, d'une part, qu'elle est à la fois une liberté simple (immuable, transcendantale) et une existence déterminée (changeante, empirique) mais n'a d'autre part pas encore pris conscience qu'elle est aussi l'unité de ces deux pôles, autrement dit qu'elle est aussi celle qui donne à l'un comme à l'autre sa norme. Le résultat est, analyse Hegel, que « la conscience qu'on a de la vie, de son existence et de son activité n'est que la douleur que suggèrent cette existence et cette activité, car elle n'y a que la conscience de son contraire comme étant l'essence, et la conscience de sa propre nullité. »⁵⁹ Ce qui cause la souffrance de la conscience malheureuse est autrement dit l'expérience consciente de l'écart infranchissable qu'il y a entre l'idéal qu'elle fixe à sa vie, l'en soi, et ce qu'elle est objectivement, pour soi.

Geuss rappelle dans un premier temps qu'Adorno considérait que Hegel avait été de mauvaise foi faisant de la conscience malheureuse une étape préliminaire au développement de l'esprit : il se serait par là débarrassé du moment critique que représente la conscience malheureuse, en tant qu'incapacité à s'accommoder de l'état du monde tel qu'il est⁶⁰. Dans un deuxième temps toutefois, Geuss nuance cet apparent attachement d'Adorno au moment seulement subjectif de la conscience malheureuse.

Adorno, by contrast, does not suffer the painful self-laceration of a consciousness divided against itself, but judges society he encounters against the highest exigencies of spirit, and condemns it for failing to live up to these. The standards of criticism are, Adorno claims, rooted in demands that society can be seen tacitly to make of itself [...] Nevertheless, in point of fact the standards of criticism have their concrete location in Adorno's sensibility. The society is said to fail because it fails him, that is, it fails to live up to the very highly pitched requirements and expectations he, as archetypical bearer of spirit, imposes on it. Adorno's philosophy can be seen as a philosophy of suffering spirit, a way of articulating the pain spirit experiences when confronted with a world that thwarts its aspirations, and as such a criticism of that world.⁶¹

Adorno est à la fois attaché au moment purement subjectif, corporel de la conscience malheureuse, et conscient de la nécessité de réfléchir ce moment à partir de ce que Geuss appelle ici l'« esprit » et que Adorno appelle plutôt « seconde nature », « faux universel », « totalité antagoniste », etc.

Une autre question s'impose alors : la souffrance doit-elle être physique ? L'humiliation, par exemple, n'a-t-elle pas quelque chose à voir avec un monde objectif « faux » ? D'une part, Adorno insiste en effet sur le caractère physique de la souffrance. « *Leid physisch* » est le titre d'une section importante de la *Dialectique négative*⁶². L'indication que donne ce titre est à prendre au pied de la lettre. Le chagrin, la honte, l'humiliation, le désarroi sont certes des formes de souffrances qui sont invisibles, mais elles sont néanmoins physiques dans la mesure où un corps vivant en est le siège. Il n'y a aucune souffrance qui ne se traduise en influx électriques et en processus chimiques dans le système nerveux d'un organisme vivant. Adorno souligne à divers endroits que l'âme, le sujet transcendantal pur et les autres entités de ce genre n'ont pas les moyens de *ressentir* de la souffrance, même « intérieure ».⁶³ Néanmoins, ceci n'empêche en rien d'admettre et de tenter de comprendre les formes de souffrance physique qui ne sont pas directement infligées de l'extérieur sur des corps mais sont des conséquences plus indirectes et moins visibles du faux universel. L'internalisation de la violence sociale par les sujets est un thème qui est central dans les travaux d'Adorno, comme dans l'interprétation du douzième chant de l'*Odyssée* dans la *Dialectique de la raison*.

4.3. *Le rôle de la souffrance dans la connaissance*

Ces deux questions étant éclaircies, on peut maintenant essayer de comprendre le rôle cognitif que joue la souffrance dans la dialectique négative d'Adorno. La question centrale à résoudre pour comprendre le naturalisme d'Adorno est : comment l'expérience de la souffrance médiatise-t-elle le rapport du corps, siège des besoins, à l'objet de connaissance ?

Il faut pour répondre à cette question revenir à l'idée d'une « pensée spéculative ». Citons à nouveau la formulation qu'en donne Adorno à la toute fin de la *Dialectique négative* :

Le moteur du besoin est celui de l'effort qui engage le penser comme faire (*Tun*). C'est pour cette raison que l'objet de la critique n'est pas le besoin dans le penser mais le rapport entre les deux. Mais le besoin dans le penser veut qu'on pense. Il exige sa négation par le penser, il faut qu'il disparaisse dans le penser si toutefois il doit réellement se satisfaire et dans cette négation, il perdure, il représente, dans la cellule la plus intime de la pensée, ce qui n'est pas le même que la pensée. (*vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist.*)⁶⁴

Nous avons vu que la pensée spéculative est une pensée en rapport étroit avec le besoin qui la motive, un rapport qui la définit comme étant une « pratique ». Or, la nature de ce rapport implique un troisième terme, l'objet. Le besoin (c'est-à-dire tout ce qui est de l'ordre d'une impulsion corporelle) « représente, dans la cellule la plus intime de la pensée, ce qui n'est pas le même que la pensée. » Adorno pense ici bien entendu à l'objet de la pensée en tant que non-identique. Contrairement à ce que soutient toute la tradition idéaliste, que tout acte de pensée est en soi vide de contenu et doit être complété par des « données » sensibles, Adorno conceptualise une pensée pour laquelle le corps, siège des sensations et des perceptions, n'est pas qu'un autre⁶⁵. La « pensée », entendue abstraitement comme activité conceptuelle identifiante *face* à l'objet et *séparée* du besoin, n'est qu'un terme médian entre le besoin (la nature interne, l'aspiration au bonheur) et le non-identique (la nature externe, le monde objectif). Si on essaie maintenant de présenter la nature de la pensée d'une manière qui *ne soit pas* abstraite, on insistera comme le fait Simon Jarvis sur son irréductible dimension matérielle, qui est double :

On the one hand, thinking is materially contaminated on the « objective » side. « Something », as a substrate necessary to the thinkability of the concept, even of the concept of Being, is the utmost abstraction of that matter at hand which is not identical with thinking, yet an abstraction which cannot by any further process of thinking be done away with. [...] On the other hand, thinking is materially contaminated on the « subjective » side. [...] There is no thinking without a need, only a chimerical one. [...] No longer brute data, [the body's] needs and desires may now be true, false, or a thoroughly entangled web of the two ; just as formal logic is no longer something prior to or apart from the body but one of its most refined adventures.⁶⁶

La non-identité n'est pas qu'une propriété de l'objet mais aussi du sujet. Rapportons-nous à la préhistoire de la raison, telle que Hegel l'a conçue mais décrite sous un angle critique dans la *Dialectique de la raison* : il n'y a pas de différenciation possible entre le sujet et l'objet sans une différenciation du sujet avec lui-même. En fait, selon Adorno, l'affinité secrète de la pensée spéculative avec le non-identique, sa nécessaire alliance avec la nature consistent dans l'équation suivante : la pensée, c'est-à-dire le corps qui pense à partir de ses besoins matériels, ne jouira de rien de plus que de ce qu'elle accordera en fait de « jouissance » au non-identique qui est son objet. Parler d'une « jouissance » de l'objet est bien entendu excessif : un concept – disons celui de « pensée spéculative » – ne « jouit » pas d'être élaboré, quand même bien parviendrait-il à sa vérité utopique. Mais la prétention d'Adorno est que l'élaboration vraie du non-identique serait celle qui correspond à un rapport adéquat de la pensée à son besoin corporel.

« Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre au jour le non-conceptuel au moyen de concepts sans l'assimiler à eux. »⁶⁷ « L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction (*ein Miteinander*) du différent. »⁶⁸ Lorsqu'il décrit en de telles formules laconiques ce qu'il appelle « l'utopie », Adorno pense ainsi toujours à un doublé : l'équilibre adéquat entre la pensée conceptuelle et le non-conceptuel qu'elle vise n'est jamais possible que comme équilibre adéquat entre la pensée conceptuelle et le besoin corporel qui l'initie et bat en elle comme son critère. Plus de vérité est en ce sens nécessairement lié à moins la souffrance, la réconciliation sujet-objet n'est réelle (vraie) que lorsque la réconciliation sujet-sujet est réelle (heureuse). Ou mieux dit : l'indicateur d'une pensée vraie serait l'allègement réel de la souffrance, c'est-à-dire l'accroissement réel du bonheur. « Les intérêts métaphysiques des hommes nécessiteraient une perception non réduite de leurs intérêts matériels. »⁶⁹

Le rôle de la pensée, comme terme médian, est alors simplement d'assumer sa liberté face à chacun des pôles matériels qui la déterminent : d'une part elle ne doit pas identifier totalement l'objet à elle (c'est l'erreur de l'idéalisme et du positivisme) ;

d'autre part, elle ne doit pas davantage s'identifier complètement et immédiatement à la souffrance et aux pulsions du corps, de manière irrationnelle. « C'est là où la pensée est au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant que réside sa liberté. »⁷⁰ Adorno parle dans cette formule tout autant d'une liberté orientée sur l'objet de la connaissance que d'une liberté orientée sur le besoin de la connaissance. La pensée peut être « au-delà » de l'objet et peut pour cette raison lui résister (le juger faux) tout en lui demeurant fidèle (le nommer) *parce qu'elle* est matériellement motivée par une autre source que l'objet, par le besoin ; mais elle peut tout aussi bien être « au-delà » de ce dernier, résister au besoin en lui demeurant fidèle, et ceci *parce que* la souffrance chez l'animal humain demande elle-même à être exprimée, à être nommée, et que ceci implique un rapport d'abstraction et de correspondance de la part de la pensée avec des *objets*.

Ainsi, dire que l'objet de la pensée « jouit » d'être bien pensé, dire que la pensée a « une dette envers l'objet » ne peut être vrai que par métonymie.⁷¹ Il est plus exact de dire que la manière dont est élaboré le concept de l'objet reflète la possibilité de jouissance de l'organisme qui pense. Que la pensée sache discerner et nommer la seconde nature comme seconde nature, le faux comme faux veut déjà dire qu'elle exige, comme c'est sa tâche de le faire, une satisfaction réelle de ses besoins vitaux. Si toutefois la pensée domine l'objet et n'en réfléchit pas la non-identité, si par exemple elle prétend maîtriser conceptuellement la seconde nature à un point tel qu'elle en serait dégagée, alors elle se fait en réalité objectivement dominer et identifier avec ce qu'elle n'est pas. Dans la connaissance idéale d'Adorno, l'objet est pour la pensée ce que la pensée est pour l'objet : une occasion de briser la fermeture du cercle de l'immanence, une occasion de se dépasser.

En résumé, d'après Adorno, seule une attention minutieuse au besoin d'exprimer la souffrance qui l'habite donne à la pensée la liberté et le bonheur qu'elle recherche. La souffrance physique étant l'indice de la fausseté des pensées, elle lui fournit aussi un critère négatif dans la quête de vérité. Cette vérité, horizon de la pensée, coïncide pour sa part avec un état de libération physique et avec le « bonheur sensible ».

Toute douleur et toute négativité, moteur de la pensée dialectique, sont la figure médiatisée de façon multiple et parfois devenue méconnaissable du

physique, de même que tout bonheur vise à l'accomplissement sensible et gagne son objectivité en lui. Si l'on confisque au bonheur cette visée, il n'en est pas un (*Ist dem Glück jeglicher Aspekt darauf verstellt, so ist es keines.*)⁷²

4.4. *Ce dont on souffre*

Tout ceci peut sembler bien abstrait. De quoi souffre-t-on, finalement ? Quel lien nécessaire y a-t-il, par exemple, entre une fausse idée de ce qu'est l'amour et des relations amoureuses génératrices de souffrance ? Est-il inimaginable qu'un être soit pleinement satisfait de relations amoureuses médiocres ? Pourquoi la souffrance *doit*-elle se manifester dans une telle situation ?

La première précision à faire en répondant à cette question est qu'il ne faut pas considérer abstraitement la nécessité de la souffrance comme un donné indépassable face à une objectivité qui serait elle aussi, de son côté, indépassable. Ce que nous voulons dire par là est qu'il est en un sens faux de dire que la souffrance *doit* être expérimentée face à certaines situations déterminées ; comme si la variable subjective pouvait être tout simplement neutralisée, comme si l'expérience de chaque individu ne recelait pas une part d'unicité, aussi infime soit-elle. Biologiquement, chaque corps, siège de l'expérience, hérite à la fois du bagage génétique de l'espèce humaine et de caractères génétiques uniques. Socialement, la dissidence est toujours possible. Nous croyons que l'accent que met Adorno sur l'expérience, sur la médiation de l'objet par la pensée et vice-versa, interdit de lui attribuer la pensée qu'une contrainte, quelle qu'elle soit, et même celle d'une nature humaine, puisse être positivement déclarée comme absolue. Il faut rappeler ici que même la contrainte de la mort, Adorno ne l'accepte pas sans réserve :

la pensée selon laquelle la mort serait l'absolument ultime est impensable. [...] Si la mort est cet absolu qu'en vain la philosophie conjurait positivement, alors tout n'est absolument rien, même cette pensée est pensée dans le vide, aucune ne se laisse penser d'aucune façon avec vérité. [...] Sans aucune durée, il n'y aurait pas de vérité ; la mort absolue engloutirait jusqu'à sa dernière trace.⁷³

Ainsi, si personne n'est *tenu* d'accepter que la mort est la fin ultime, personne, *a fortiori*, ne *doit* souffrir au sens fort du terme dans la seconde nature.

Ceci dit, la majorité souffre quand même – les individus ne sont pas si distincts les uns des autres que ne le fait croire la culture individualiste moderne. La question se pose, donc : dans les termes les plus généraux, de quoi souffre-on ? Qu'est-ce qui détermine universellement un être humain (un être vivant) à souffrir ? Axel Honneth nous donne encore une bonne piste de réflexion là-dessus. Ce dont on souffre, écrit-il, est d'une limitation des capacités rationnelles.

De Horkheimer à Habermas, la Théorie critique s'est laissée guider par l'idée que la pathologie de la rationalité sociale conduit à des entraves qui se manifestent avant tout dans l'expérience douloureuse de la perte des capacités rationnelles. En fin de compte, cette idée aboutit à la thèse forte, anthropologique, selon laquelle les sujets humains ne peuvent pas rester indifférents devant une limitation de leurs capacités rationnelles : puisque leur autoréalisation est liée aux conditions d'une activité rationnelle de coopération, ils sont condamnés à souffrir psychiquement de cette déformation. Cette conception d'une relation interne entre un état psychique intact et une rationalité non déformée est peut-être l'impulsion la plus forte que la théorie critique a reçue de Freud [...] ⁷⁴

Nous souffrons, dit en substance Honneth, du fait que les structures objectives de l'expérience forcent les sujets à ignorer une partie de leurs « capacités rationnelles » qu'ils ne sont tout simplement pas prêts à oublier. Par « structures objectives de l'expérience », on peut entendre provisoirement l'ensemble des fonctions médiatrices entre la pensée et le besoin : les concepts de la réflexion, toutes les institutions sociales, les lois, l'art, la « culture », etc. ⁷⁵ La souffrance n'est que le retour sur le sujet de ce qu'on a objectivement tenté d'oublier. Son contenu est « l'inoubliable ». Ce faisant, elle témoigne d'abord de la fausseté de toutes les forces sociales qui poussent à cet oubli. La souffrance joue, chez Adorno, le rôle de mauvaise conscience du processus d'aveuglement social. Sa portée est néanmoins plus ample que cela : elle exprime le besoin que, au-delà des mensonges qui recouvrent la défaillance des structures objectives de l'expérience, ces structures soient elles-mêmes repensées et corrigées. En d'autres termes, elle contient en elle-même une revendication. « La douleur dit : passe (*Weh spricht : vergeh*). » ⁷⁶ Elle rappelle que l'universalité rationnelle que visent toutes

les aspirations des êtres humains n'est pas encore atteinte en dépit des voix apologétiques, ou simplement trop optimistes, qui affirment le contraire.

La façon dont fonctionne le concept de souffrance chez Adorno rappelle certes le retour du refoulé freudien. Mais pour comprendre ce que l'expérience de la souffrance a d'universel d'après Adorno, la référence à Freud n'est peut-être pas aussi nécessaire que ne l'avance Honneth. En fait, les influences philosophiques sur le thème francfortois de la souffrance sont multiples et ont sans doute eu des impacts différents sur chacun des penseurs rassemblés au sein de l'*Institut für Sozialforschung*. On a aussi, par exemple, argumenté qu'Adorno tirait l'idée suivant laquelle la souffrance était un principe anthropologique d'individuation de la réaction des premiers romantiques à la philosophie fichtéenne⁷⁷. Toutefois, dans la mesure où le concept de souffrance a, chez Adorno, une fonction éminemment dialectique, il faut aussi souligner l'influence hégélienne, et peut-être celle-ci avant toutes les autres⁷⁸. Le matérialisme d'Adorno donne lui-même une indication à ce sujet lorsqu'il assimile la négativité à la douleur physique et affirme qu'elles sont le « moteur de la pensée dialectique. »⁷⁹ Hegel affirmait déjà que l'origine de l'insatisfaction de la conscience devant le faux tenait à une exigence de satisfaction intérieure à la conscience elle-même. « Le but pour le savoir », écrit Hegel, « est là où il n'a plus besoin d'aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet et l'objet, au concept. »⁸⁰

4.5. Conclusion

Quoi qu'il en soit de la question des influences, le naturalisme d'Adorno culmine dans son concept de souffrance. Si le naturalisme vise en effet notamment à expliquer de façon satisfaisante le rapport de la pensée avec son environnement qui est aussi son substrat, il faut dire que c'est le concept de souffrance qui occupe la position la plus importante dans l'explication que propose Adorno. Elle est chez lui ce qui anime la « conscience » dont parle Hegel dans l'introduction à sa *Phénoménologie de l'esprit* et, plus généralement, toute pensée vivante. Elle assoit la réflexion rationnelle sur des bases

naturelles contraignantes sans pourtant lui nier une part d'autonomie. Elle permet d'expliquer à la fois l'existence d'un état d'oppression social et l'existence d'un intérêt des individus à être libérés de cette oppression. Elle fournit un critère négatif à la vérité, en dernière instance le seul critère qu'on trouvera dans la philosophie d'Adorno⁸¹. Enfin, sans parler de sa fonction cruciale pour la survie de l'organisme qui pense, elle permet de rendre compte de l'indissociabilité de trois aspirations humaines fondamentales : l'aspiration à la vérité, à la liberté et au bonheur.

5. CONCLUSION

C'est la chose, et non pas la tendance de la pensée à l'organisation qui provoque la dialectique.⁸² (Theodor W. Adorno)

Ceci nous amène à conclure ce chapitre sur la façon dont le naturalisme d'Adorno déplace la réflexion hégélienne sur le besoin de la philosophie. Rappelons-nous les termes en lesquels Hegel présentait la satisfaction de ce besoin.

Le besoin de la philosophie peut se satisfaire s'il se fraye un chemin jusqu'au principe de l'anéantissement (*Vernichtung*) de toute opposition fixée, jusqu'au point où le limité se rapporte à l'absolu. Cette satisfaction de principe de l'identité absolue, c'est dans l'activité philosophique qu'on la trouve.⁸³

Pour Hegel, ce qui justifie et balise la pratique philosophique est le besoin d'identité conceptuelle inhérent à la pensée rationnelle. Face à l'étant apparaissant au premier abord comme divisé et sous la forme contradictoire de la représentation, la philosophie entre en scène comme promesse d'unité. Cette unité, comme on l'a vu, réside dans le fait que la représentation de l'étant accepte de « s'élever au concept », selon l'expression du philosophe de Iéna. Penser consiste à référer l'étant à un critère qui est immanent à la pensée, le critère d'identité ou d'adéquation du concept à l'objet. Mais chez Hegel, ce qui est immanent à la pensée, ce n'est rien d'autre que ce critère logique, abstraitement posé. Ce que nous voulons dire par là est que le critère d'identité ne doit tout simplement rien à quoi que ce soit d'autre qu'à une « essence de la conscience ». Par là, toute l'entreprise qui vise à élaguer les faux concepts de la vie des êtres humains est purement

spiritualisée. La conscience, considérée par Hegel comme un pôle pur, est un pôle abstrait (puisque'elle n'est en réalité conscience que d'un objet) mais contient néanmoins en elle le critère de la vérité concrète, et cela avant tout contact avec son autre. C'est ainsi la conscience pure qui jouit de « la satisfaction de principe de l'identité absolue ». La jouissance est cognitive. Quant à la contradiction, elle ne vient à la conscience qu'au contact de l'objet. C'est ce dernier, en effet, qui n'est pas ce qu'il prétend être. La conscience pure, elle, ne souffre pas de cet écart par rapport à elle-même : derrière l'écart apparent, elle maintient un critère unifié, rond, non-contradictoire – éternel. Hegel ne peut poser l'éternité « avant » toute réflexion dialectique que parce qu'il choisit d'oublier la secrète contradiction primordiale qu'est l'idée d'une conscience abstraite contenant un critère de vérité concret.

Par contraste, chez Adorno, le critère n'est pas une éternité posée. Le critère de la conscience pure – l'identité – est lui-même contradictoire et le sera aussi longtemps qu'il continuera à oublier la nature et la souffrance. Adorno reconnaît cependant que l'identité est la norme dominant toute activité conceptuelle. « Penser signifie identifier »⁸⁴, écrit-il sans détour. Mais il soutient aussi que la contradiction ne tombe pas de l'extérieur sur une conscience qui, paradoxalement, produirait les déterminations conceptuelles depuis une position de spectateur. Toute une famille de remarques dans les écrits d'Adorno servent à traquer l'illusion que la conscience se tient derrière les processus cognitifs dont elle n'est en réalité qu'un moment. Le naturalisme d'Adorno vient compléter le côté strictement négatif de la critique en élaborant une explication alternative des processus cognitifs. Pour conjurer l'oubli de la contradiction *dans* la conscience hégélienne, il faut inciter la conscience à se la remémorer.

Le différencié apparaît divergent, dissonant, négatif tant que la conscience est forcée de par sa formation propre d'insister sur l'unité : tant qu'elle mesure ce qui ne lui est pas identique à son exigence de totalité. C'est là ce que la dialectique reproche à la conscience comme sa contradiction. La contradiction a elle-même, en vertu de l'essence immanente de la conscience, le caractère d'une norme inéluctable et fatale. Identité et contradiction du penser sont soudées.⁸⁵

La contradiction est dans le penser comme un problème qui lui est étranger mais qui la saisit pour se résoudre. C'est le besoin naturel de l'organisme vivant qui pense. Cela, la

pensée ne peut finalement pas se le cacher sans accroître une souffrance qui, comme toute souffrance, lui advient à son corps défendant. Dire que la souffrance est une sensation qui n'a aucun rapport avec les critères logiques est déjà présupposer une dissociation complète entre le corps et le cerveau qui n'en est qu'un organe. La souffrance est l'effet boomerang de médiations conceptuelles qui ne se sont pas soucies de la souffrance. Lorsque Adorno écrit que toute activité cognitive est une impulsion corporelle modifiée, il cherche les moyens théoriques de reconnaître pleinement le fait que la conscience n'est pas un organe autonome et que son critère formel d'identité n'est pas exempté du besoin de se mesurer au besoin matériel. Ceci limite l'autonomie concrète du concept tout en la lui reconnaissant dans la forme. « La raison s'est développée génétiquement, à partir de l'énergie pulsionnelle, dont elle est une différenciation. »⁸⁶ L'autonomie relative dont jouit la conscience face à l'étant fait fond sur une hétéronomie qui est la nature corporelle de laquelle elle se sent détachée. Ce qu'elle est réellement, son immanence, lui semble illusoirement transcendant tandis que sa capacité à la transcendance est enchaînée à son immanence.

« Penser, c'est identifier ». Le jeune Nietzsche explique bien cela.

Chaque mot devient immédiatement un concept par le fait que, justement, il ne doit pas servir comme souvenir pour l'expérience originelle (*Urerlebnis*), unique et complètement singulière à laquelle il doit sa naissance, mais qu'il doit s'adapter également à d'innombrables cas plus ou moins semblables, autrement dit, en toute rigueur, jamais identiques, donc à une multitude de cas différents. Tout concept naît de l'identification du non-identique (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*). Aussi sûr que jamais une feuille n'est entièrement identique à une autre feuille, aussi sûrement le concept de feuille est-il formé par abandon délibéré de ces différences individuelles, par oubli du distinctif [...] ⁸⁷

Il ne faut pas en tirer la conclusion irrationaliste qu'il faut bannir le concept et l'activité identifiante de la pensée. Le problème, pour Adorno, n'est pas l'activité identifiante du concept en tant que telle. Ce qui ressort de l'analyse de Nietzsche est plutôt que la fausseté du concept vient de la manière dont est conçue sa fonction pratique. Le concept, dit Nietzsche, « doit s'adapter » à des cas dissemblables futurs. C'est lorsque le concept se confine à cette tâche qu'il se vide de toute force émancipatrice. La façon de corriger les insuffisances de la pensée identifiante serait donc de développer une compréhension juste du rapport entre la généralité du concept et la pratique de laquelle il est un produit

et à laquelle il est destiné.

La pensée identifiante ne serait jamais capable de reconnaître le non-identique que génèrent ses jugements identifiants si elle n'était pas en elle-même d'emblée affectée d'une non-identité qui lui permet d'en sentir la teneur. Il y a une affinité entre le corps et l'objet. La capacité de la connaissance à reconnaître son erreur dépend nécessairement d'un intérêt ou d'un critère qui n'est pas formel et que la conscience ne recouvre pas entièrement. C'est le rôle du naturalisme d'Adorno que de rappeler cela et d'esquisser les termes en lesquels il faut penser le problème. Pour mettre en lumière l'affinité entre la pensée conceptuelle et le non-identique qu'elle génère, Adorno mise sur l'idée d'une remémoration de la nature dans la pensée. La souffrance est la figure que prend cette remémoration dans un monde où règne la domination plutôt que la reconnaissance. Lorsque Adorno prétend que la négativité qui met en mouvement la pensée dialectique n'est pas une catégorie logique appartenant à une conscience pure mais la souffrance de l'organisme qui pense, il formule un critère matérialiste pour la pensée qui permet à la fois de reconnaître la légitimité de sa pratique identifiante et ses limites. Au fond, il est irrationnel de parler, comme Hegel, d'une « satisfaction de principe de l'identité absolue »⁸⁸. L'identité absolue ne ressent rien. Ne peut être « satisfait » qu'un être doté d'un système nerveux central, ce que le concept n'est pas. « Le concept est un moment comme un autre dans une logique dialectique. »⁸⁹

Considérée isolément et abstraitement, l'activité identifiante de la conscience génère immédiatement un oubli qui trahit les intérêts qui portent la conscience et qui sont aussi ses intérêts. La pensée ne se libèrera pas sans la nature : elle est nature. En termes anthropologiques crus, la conscience est pour Adorno un organe dont l'existence, les tâches et le fonctionnement reposent sur l'existence d'intérêts vitaux qui se manifestent à l'occasion de contradictions entre l'organisme et son environnement. Ainsi, la « satisfaction de principe de l'identité absolue » dont rêve Hegel n'arrivera pas si la pensée est incapable de reconnaître et de satisfaire les revendications qui procèdent de sa nature oubliée – ce qu'Adorno appelle aussi « nécessités vitales ». Cette reconnaissance est selon Adorno le véritable besoin de l'époque et elle demande à ce que soient élaborés

des outils philosophiques qui permettent de palier aux insuffisances du concept.

NOTES

¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 247-248 / *GS* 6 : 203.

² Adorno, *Dialectique négative*, p. 246. / *GS* 6 : 202.

³ À cette prétention de l'idéalisme, paradoxalement à la fois réductionniste et dualiste, Adorno répond dans « Sujet et objet » que « si le sujet n'est pas quelque chose – et « quelque chose » désigne ici un moment objectif irréductible –, il n'est rien ; même en tant qu'acte pur il a besoin d'une référence à quelque chose qui agit (*Agierendes*). » (Adorno, « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, p. 307 / *GS* 10.2 : 747).

⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 492 / *GS* 6 : 399.

⁵ « *Der Gedanke ohne Bedürfnis, der nichts will, ware nichtig.* » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 118 / *GS* 6 : 100).

⁶ « Les besoins sont un conglomerat de vrai et de faux. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 118 / *GS* 6 : 100).

⁷ Adorno, *Thèses sur le besoin* (traduction en annexe), §1 / *GS*, 8.2 : p. 392.

⁸ Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 491-2. / *GS* 6 : 399-400.

⁹ Herbert Marcuse soulignait déjà dans les années 30 que, du point de vue de la théorie critique, ces deux concepts devaient nécessairement converger dans leur réalisation. « Le bonheur universel présuppose la connaissance de cet intérêt véritable : que le processus de vie sociale soit réglé de façon telle que la liberté des individus soit rendue compatible avec le maintien de l'ensemble sur la base des conditions objectives historiques et naturelles. » H. Marcuse, « Contribution à la critique de l'hédonisme », *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 206.

¹⁰ Simon Jarvis exprime très bien cette idée : « Pain is not an object of knowledge. Sensations are not givens, data processed by consciousness, but the « core » of consciousness's knowledge. The body has been thrown into the « object » box of an ontology carved up between subject and object : there is no reason why it should go there than in the « subject » box. Philosophical and phenomenological conceptions of thinking [Jarvis se réfère ici en particulier à Kant et Hegel] have not merely bracketed out the phenomenal – everything whose reality it is possible for me to doubt. They have also, in a by no means consequent but fateful further step, treated all affectivity as part of this phenomenal realm. The body is therefore understood as part of what needs to be bracketed if thinking is to be thinking. Against this, Adorno is developing a conception of thinking in which somatic contamination is not merely not an impurity, but a condition of thinking's possibility. » (Simon Jarvis, « What Is Speculative Thinking ? » in *Revue internationale de philosophie*, vol. 58, n° 227, 2004, p. 79.)

¹¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 443 / *GS* 6 : 359.

¹² *Ibid.* Voir aussi « Le concept d'*Aufklärung* » dans *La dialectique de la raison*, p. 47 / *GS* 3 : 48 : « Pour la civilisation, vivre à l'état naturel pur, animal et végétatif, représentait le danger absolu. Les uns après les autres, les comportements mimétiques, mythiques et métaphysiques furent considérés comme des survivances d'époques révolues, auxquelles on ne pouvait retourner sans risquer de voir le moi retourner à l'état de nature dont il avait eu tant de peine à s'éloigner, et qui pour cela lui inspirait une indicible horreur. »

¹³ Olivier Agard, « La souffrance des bêtes chez Adorno et Horkheimer » in Marc Cluet (dir.), *L'Amour des animaux dans le monde germanique 1760-2000*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 297. Sur le même thème, voir également Christina Gerhardt, « The Ethics of Animals in Adorno and Kafka » in *New German Critique*, n° 97, hivers 2006, p. 159-178.

¹⁴ Pour ce concept dont nous parlerons plus loin, Axel Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2006, p. 181 ssq.

¹⁵ Adorno, « Les humains te regardent » in *Minima Moralia*, p. 142 / *GS* 4 : 118. Le texte a été écrit en 1945. L'expérience des militaires et paramilitaires lors d'opérations de torture, de génocide ou de crimes contre l'humanité corrobore largement l'idée que considérer l'adversaire comme un animal

- aide à atténuer la mauvaise conscience liée au fait de le brutaliser. Pour un exemple, voir le documentaire *La bataille d'Alger*, ou un tortionnaire le dit explicitement (Compagnie des phares et balises, France 2, France, 2006). Pour d'autres éléments de la constellation « domination de la nature – régression civilisationnelle » chez Adorno, on consultera avec profit l'article de Olivier Agard, « La souffrance des bêtes chez Adorno et Horkheimer », *op. cit.*
- ¹⁶ Adorno et Horkheimer, « Le concept d'*Aufklärung* » in *La dialectique de la raison*, p. 57 / GS 3 : 60.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 48 sq. et 58-91 / GS 3 : 49 sq. et 61-99.
- ¹⁸ « Même si les sirènes savent tout ce que recèle le passé, elles exigent l'avenir comme prix de cette connaissance et la promesse d'un heureux retour est la duperie par laquelle le passé prend au piège celui qui soupire après lui. [...] La crainte de perdre le moi et d'abolir en même temps la frontière entre le soi et une autre vie [c'est-à-dire la crainte d'abolir la séparation entre la raison et la nature dont elle provient], la crainte de la mort et de la destruction est intimement associée à une promesse de bonheur qui était, à tout moment, une menace pour la civilisation. La voie de la civilisation était celle de l'obéissance et du travail, sur laquelle l'accomplissement ne luit jamais que sous forme d'apparence, de beauté impuissante. » (*Ibid.*, p. 49. / GS 3 : 50-51).
- ¹⁹ « Celui qui veut survivre ne doit pas prêter l'oreille à la tentation de l'irrévocable, et ne peut survivre que s'il ne parvient pas à l'entendre. La société a toujours veillé pour qu'il en soit ainsi. » (*Ibid.* / GS 3 : 51.)
- ²⁰ « Les liens au moyen desquels [Ulysse] s'est enchaîné à la pratique [c'est-à-dire au travail discipliné de ses compagnons] tiennent en même temps les sirènes à l'écart de la pratique : leur chant est neutralisé et devient simple objet de la contemplation, devient art. [...] C'est ainsi que la jouissance de l'art et le travail manuel se scindent à la fin de l'ère préhistorique. » (*Ibid.*, p. 50 / GS 3 : 51.)
- ²¹ *Ibid.*, p. 48 / GS 3 : 49. Voir aussi la *Dialectique négative* où Adorno explique que l'homme est comme emprisonné par l'appareil de survie qu'est sa raison dominatrice. « Des espèces animales comme le dinosaure Triceratops ou le rhinocéros traînent avec elles la cuirasse qui les protège comme une prison qui leur est poussée sur le dos et dont – c'est du moins ce qui apparaît d'un point de vue anthropomorphique – ils cherchent en vain à se défaire. L'emprisonnement dans leur appareil de survie pourrait bien expliquer la sauvagerie particulière des rhinocéros comme celle inavouée, et pour cette raison d'autant plus terrible, de l'*homo sapiens*. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 220-21 / GS 6 : 182). L'idée que la raison est « emprisonnée » n'est pas à interpréter au sens fort chez Adorno mais comme une figure d'hyperbole. Voir sur cela *infra*, section 3.
- ²² Adorno, *Dialectique négative*, p. 349-50. / GS 6 : 285. Voir aussi Deborah Cook, « Nature Becoming Conscious of Itself. Adorno on Self-Reflexion » in *Philosophy Today*, vol. 50, no 3, automne 2006, p. 297.
- ²³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 155 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : 151 ; cité dans Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 51. / GS 3 : 52.
- ²⁴ Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 51. / GS 3 : 52-53.
- ²⁵ Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », trad. Maurice de Gandillac, in *Essais 2 : 1935-1940*, Paris, Denoël, 1971, p. 199 / « Über den Begriff der Geschichte » in *Schriften I (2)* : p. 696.
- ²⁶ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 277 / GS 3 : 292.
- ²⁷ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 240 / GS 3, 255.
- ²⁸ Une telle entreprise critique ne peut être menée à bien qu'avec des concepts discontinus dont le paradigme est le concept d'histoire-nature. (Adorno, « L'idée d'histoire de la nature » in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, rue D'Ulm, 2008, p. 31-55 / « Die Idee der Naturgeschichte », GS 1 : 345-365. Nous revenons sur le concept d'histoire-nature dans le chapitre VIII).
- ²⁹ Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIXe siècle*, trad. J. Lacoste, Paris, éd. Cerf, 1989, p. 489 / Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk in Gesammelte Schriften*, V,1 : p. 589 [N8,1].
- ³⁰ Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 55-6 / GS 3 : 58. Dans cet ordre d'idées, Adorno et Horkheimer parlent aussi d'une *Errinernden Denken*, une « pensée mnésique » : « La patience infinie, le délicat et constant instinct qui pousse la créature à s'exprimer et à chercher la lumière – semblant apaiser et satisfaire en elle-même la violence de l'évolution créatrice – ne prescrit pas, comme les philosophies rationnelles de l'histoire, une certaine pratique qui serait salutaire, pas même

celle de la non-résistance. La première lueur de raison qui s'annonce dans un tel instinct et se reflète dans la remémoration intérieure à la pensée humaine (*im erinnernden Denken des Menschen*) rencontrera également aux jours les plus heureux sa contradiction insurmontable : la fatalité à laquelle la raison seule ne peut rien changer. » (Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, p. 241 / *GS* 3, 256.) Ce qui transige et perdure de l'animal à l'homme acculturé, du besoin corporel de crier à la pensée rationnelle, est le fait que l'animal qui crie et l'animal qui raisonne le font tous deux parce qu'ils espèrent une amélioration de leurs conditions de vie. La pensée n'est pas, pour Adorno, l'activité transcendante de mise en forme du divers sensible, mais un comportement de démythologisation, c'est-à-dire de négation de toute souffrance non nécessaire. Habermas le reformule ainsi : « Ce sont encore les besoins et les intérêts qui ont été exclus du discours public qui doivent être élevés à la conscience pour perdre leur aveugle force de contrainte. » (Jürgen Habermas, « « Ich selber bin ja ein Stück Natur » – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft », in Axel Honneth (hrsg.), *Dialektik der Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, p. 29).

- ³¹ Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la théorie critique », *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p. 103. Les signets entre crochets sont un ajout de ma part.
- ³² Herbert Macuse, « Contribution à la critique de l'hédonisme » in *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, p. 202. Pour un autre exemple, voir Max Horkheimer, « Sur le problème de la vérité » trad. Luc Ferry in *Théorie critique*, Paris Payot, 1978, p. 176.
- ³³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 118 / *GS* 6 : 100.
- ³⁴ Pour le concept adornien d'emprise, *Bann*, voir *Dialectique négative*, p. 417 ssq / *GS* 6 : 337-8.
- ³⁵ Honneth n'est pas seul en lice. C'est un élément central de la critique que fait Habermas à Adorno et Horkheimer dans son *Discours philosophique de la modernité* (trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard), où il leur reproche d'avoir développé une critique totale (*totalisierte Kritik*) de la raison qui rend inexplicable que leur propre discours rationnel puisse lui-même avoir une valeur critique. « La *Dialectique de la raison* ne laisse entrevoir aucun échappatoire au mythe de la raison instrumentale devenue violence objective. » (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 137 / *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 138). Bien avant Honneth et Habermas, Susan Buck-Morss avait conclu son étude sur Adorno avec un reproche apparenté (*The Origins of Negative Dialectics*, London, Free Press, 1977, p. 185-190) : « his principle of antisystem itself became a system » (p. 189).
- ³⁶ Axel Honneth, « La dynamique du mépris » in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 184. Par « transcendance intramondaine », Honneth désigne l'existence d'un besoin d'émancipation au cœur de la pathologie sociale.
- ³⁷ D'emblée, une lecture de la préface des *Minima Moralia* dément cette critique. « L'analyse de la société peut retirer de l'expérience individuelle incomparablement plus que n'en a convenu Hegel, alors qu'inversement il y a lieu de soupçonner que les grandes catégories de l'histoire peuvent nous tromper, après tout ce qui s'est entre-temps commis en leur nom. Au cours des quelque cent cinquante ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de la pensée hégélienne, c'est à l'individu qu'est revenue une bonne part du potentiel protestataire. En comparaison du paternalisme laconique avec lequel le traite Hegel, l'individu a gagné en plénitude, il est devenu plus différencié et plus fort, dans la mesure même où il se trouvait parallèlement affaibli et vidé de sa substance par la socialisation dans la société. Dans une période qui est maintenant celle de son déclin, l'individu contribue de nouveau, par son expérience de lui-même et de ce qui lui arrive, à une connaissance qu'il ne faisait que masquer tant qu'il était la catégorie dominante et s'interprétait dans le sens d'une positivité inentamée. Au regard de l'unanimité totalitaire qui, à la criée, est prête à faire passer l'idée que le sens de l'individu est dans l'élimination immédiate de sa différence, il est même permis de penser que quelque chose des possibilités libératrices de la société a reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel. Il n'y a pas de mauvaise conscience pour la Théorie critique à s'y attarder. » (Adorno, *Minima Moralia*, p. 13-14 / *GS* 4 : 16.) Certes, une réponse complète à cette critique doit en dire davantage. Nous ne pouvons pas présumer qu'Adorno ait assumé de manière cohérente ce qui n'est ici présenté que comme une hypothèse, à savoir que l'individu est objectivement devenu le lieu des

- « possibilités libératrices de la société ».
- ³⁸ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 51 / *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 5 : 16.
- ³⁹ Deborah Cook, « Nature, Red in Tooth and Claw », *Continental Philosophy Review*, no 40, 2007, p. 49. La citation d'Adorno se réfère à « Cultural Criticism and Society » in *Prisms*, Cambridge, MIT Press, 1967, p. 29.
- ⁴⁰ *Dialectique négative*, p. 440 / *GS* 6, 356.
- ⁴¹ Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison », in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 115.
- ⁴² Nous revenons sur cette question dans le quatrième chapitre. La dimension pédagogique des textes d'Adorno est irréductible et se rattache à sa préoccupation plus générale pour l'éducation à l'autonomie. Voir sur ce sujet Iain Macdonald, « Cold, Cold, Warm : Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno », in *Philosophy and Social Criticism* (à paraître) : « To learn to distinguish actively between authority and truth, or for-itself from in-itself, or what is known and what is experienced, requires today that this activity be taught, in the sense of making the pseudo-autonomous individual aware of this capacity, which is in fact proper to all. » Pour une appréciation plus sceptique de la notion d'autonomie chez Adorno, lire Lambert Zuidervaart, « Ethical Turns : Adorno Defended Against His Devotees », *Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 13, n° 1, 2009, p. 28-29 : « By pitting the individual artwork or theorist or moral agent against society as a whole, Adorno overlooks the collective practices and institutions without which no authentic artwork or critical theory of moral stance is possible. ». Si Zuidervaart – proche de Honneth – met effectivement le doigt sur ce qui est peut-être une limite de la philosophie adornienne (car il n'y a pas chez Adorno de théorie politique positive qui reconnaisse la légitimité d'une certaine collectivité, ne serait-ce que celle de l'État), sa critique demeure unilatérale. Exiger comme précondition à la critique qu'on reconnaisse la légitimité de certaines formes actuelles de collectivité court le risque de sacrifier un moment critique fondamental qu'Adorno rattache à la résistance de l'individu face à la « norme de l'adaptation » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 421 / *GS* 6 : 341). Chez Hegel, la possibilité d'évaluer la rationalité des dynamiques sociales se pose aussi par-delà leur institutionnalisation : une société n'est rationnelle que si elle met en place les institutions qui concourent à la concrétisation de la « volonté libre » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 4). Au-delà du bon fonctionnement des rouages institutionnels, le critère de la critique politique demeure l'écart entre la prétention tacite des institutions sociales à satisfaire les aspirations réelles des êtres humains et le fait que ces aspirations ne soient pas réellement satisfaites. C'est à reconnaître cet écart que devrait être orientée l'éducation à l'autonomie selon Adorno. Il demeure néanmoins vrai, comme le soutient Zuidervaart, que la critique politique d'Adorno souffre souvent de prendre les choses de très haut sans mettre en lumière les médiations sociales concrètes qu'elle vise.
- ⁴³ Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison », in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 113.
- ⁴⁴ Axel Honneth, « La critique comme mise au jour. La *Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 131-149.
- ⁴⁵ Axel Honneth, *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 186.
- ⁴⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 41. / *GS* 6, 38.
- ⁴⁷ Simon Jarvis, « What is Speculative thinking ? », *Revue internationale de philosophie*, vol. 58, n° 227, 2004, p. 78.
- ⁴⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 21 / *GS* 6 : 22.
- ⁴⁹ Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, London, Free Press, 1977, p. 89 : « Constellations were polemical : they were meant to break the spell of second nature and to liquidate reified consciousness. In this sense, Marx had provided a model in *Capital*, calling commodities by name and thereby dissolving their mystical character. »
- ⁵⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 247 / *GS* 6 : 203..
- ⁵¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 29 / *GS* 6, 29. « *Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit. Sie folgt dem Ausdrucksdrang des Subjekts. Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.* »
- ⁵² Soulignant que le relativisme ne peut jamais être affirmé que depuis une position extérieure à la chose

même, Adorno associe le phénomène du relativisme tel qu'il se présente dans la société bourgeoise à la loi fondamentale de l'échange qui prescrit une attitude formelle vis-à-vis les choses considérées comme pures valeurs d'échange. Le relativisme est une posture qui pour ainsi dire va de soi dans la société marchande, de sorte qu'en se disant relativiste, l'individu ne nomme pas sa liberté subjective mais au contraire sa conformité à l'ordre capitaliste. Il condamne sa subjectivité là où il croit la libérer, accentuant ainsi l'emprise de la seconde nature sur sa subjectivité, c'est-à-dire son indifférenciation d'avec la nature sociale aveugle. (Adorno, *Dialectique négative*, p. 51 / *GS 6* : 46-7.)

⁵³ *Dialectique négative*, p. 247 / *GS 6* : 203.

⁵⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 492. / *GS 6* : 400.

⁵⁵ Ce qui est formel chez Hegel et qui justifie qu'on puisse parler chez lui d'un sujet sans contenu propre, en dépit de toute son insistance sur le fait que le sujet doit se remplir de contenu sous peine de n'être rien, est sa conception du besoin. L'individu en tant que sujet n'est, en soi, qu'un acte pur : c'est précisément parce qu'il n'est rien d'autre qu'il doit assimiler le contenu par le biais du travail, celui des mains comme celui du concept. « En tant qu'une telle tâche [i.e. l'histoire universelle] prenant en charge l'effectivité apparaît comme action (*Handlung*) et, par là, comme une œuvre d'[individus] singuliers, ceux-ci sont, eu égard au contenu substantiel de leur travail, des instruments (*Werkzeuge*), et leur subjectivité, qui est ce qu'ils ont en propre, est la forme vide de l'activité (*die leere Form der Tätigkeit*). » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 551 / *Werke in 20 Bänden*, 10 / 352.). Certes cette « activité » n'est pas quelconque mais est celle d'un « sujet », c'est-à-dire de la singularité qui pose immédiatement le concept comme totalité, comme identité de l'identité et de la différence. Le fondement, chez Hegel, est sujet parce qu'il est libre activité de différenciation, capacité générale à poser l'universel et le particulier comme moments corrélatifs : « Le singulier a la signification d'être sujet, fondement (*Grundlage*) qui [contient] en lui-même le genre et l'espèce et [est] lui-même substantiel. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 164, remarque / *Werke in 20 Bänden*, op. cit., 8 / 313.) Nous revenons là-dessus dans le chapitre suivant, section sur la *Bildung*.

⁵⁶ Simon Jarvis, « What Is Speculative Thinking ? », op. cit., p. 81.

⁵⁷ C'est ce qui est arrivé à Walkerton (Ontario) en mai 2000.

⁵⁸ Je prends le dernier exemple de Raymon Geuss, « Suffering and Knowledge in Adorno », in *Constellations : an International Journal of Democratic and Critical Theory*, vol. 12, no 1, 2005, p. 4. Nous avons dit que seule l'analyse immanente d'une souffrance permet de mettre en lumière son contenu éventuellement universel. Prenons un exemple de souffrance superficielle, apparemment sans fondement universel : un homme souffre que son collègue de travail ait une voiture plus luxueuse ou plus puissante que la sienne. Cette « souffrance » peut être sans conséquence, l'homme vivant finalement assez bien avec cette petite jalousie, mais elle peut aussi véritablement se retourner contre la vie de l'homme, l'homme développant un sentiment réel d'être socialement inférieur, voire même professionnellement inadéquat, ce qui peut l'entraîner à s'endetter d'une manière qui est contraire à son intérêt pour s'acheter une voiture équivalente, etc. (Malheureusement, le fait qu'une distribution inégale des revenus et qu'une prégnance sociale des attitudes individualistes ait de telles conséquences sur la capacité des individus à être heureux est dûment documenté : par exemple, Richard Layard, *Le prix du bonheur*, Paris, Armand-Colin, 2007.) En réalité, il est facile de voir que ce genre de souffrance – une forme de jalousie – est commune, voire universelle dans une société de consommation où la valeur sociale d'un individu tend à se mesurer aux valeurs marchandes qu'il est capable d'acquérir. De même est-elle sans doute médiatisée du point de vue des idées par l'idéologie libérale qui pose l'individu comme complet en lui-même (par exemple, l'individu propriétaire de soi chez Locke). Lorsque chaque individu est posé comme achevé en lui-même avant même toute socialisation, les relations sociales ne peuvent être conçues qu'à travers un idéal d'autonomie se traduisant par une recherche de puissance personnelle *face aux autres*, plutôt qu'en solidarité avec les autres. Médiatisée par la fausseté de la société dans laquelle elle apparaît, la souffrance de cet homme peut donc être aussi bien réelle que « fausse ». Son élimination requiert, par exemple, que l'homme modifie sa manière de concevoir l'importance d'une voiture luxueuse pour son estime de soi ; ce qui à son tour présuppose qu'il comprenne ce que le contenu de sa souffrance a à la fois de (quasi-)

nécessaire (vu la compulsion sociale à consommer) et de faux (cette compulsion sociale à la consommation dans laquelle il est pris est en contradiction avec les idéaux même d'autonomie, de liberté et de bonheur qu'elle prétend contribuer à assouvir).

⁵⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 166 / Hegel, *Werke in 20 Bänden*, III : 164-165.

⁶⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 62 / *GS 6* : 55.

⁶¹ Raymond Geuss, « Suffering and Knowledge in Adorno », *op. cit.*, p. 7. Pour une confrontation entre Hegel et Adorno sur la question de la conscience malheureuse, voir Simon Jarvis, « The Unhappy consciousness and Conscious Unhappiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of a Hegelian Critique of Adorno », in *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Reappraisal*, éd. Gary Browning, London, Kluwer Academic, 1997, p. 57-72. Pour une analyse contemporaine de la souffrance sociale en termes d'une souffrance produite par une confusion conceptuelle plutôt que par une irrationalité objective, voir Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Frank Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 55-84, en particulier p. 83 : « Sans la représentation libératrice de ce qu'ils ne souffrent d'être indéterminés que parce qu'ils ont adopté, sans s'en apercevoir, au sein de leur praxis de vie, des conceptions unilatérales de la liberté, les sujets ne peuvent absolument pas accéder à ce concept intersubjectif de justice qui est donné dans l'idée d'une éthicité moderne. » Pour Honneth, la praxis libératrice à laquelle la philosophie donne lieu chez ses lecteurs ne transforme pas un monde faux mais une compréhension du monde fausse, c'est-à-dire « uniquement [...] l'opinion unilatérale de la conscience en tant que telle » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 329 / *Werke in 20 Bänden* III : 359). L'esprit objectif est en soi rationnel. Si l'individu souffre, il n'a (comme la conscience malheureuse) que lui-même et ses représentations unilatérales à blâmer. Suivant Wittgenstein, Honneth conçoit la souffrance comme « pré-philosophique » et la philosophie comme une « thérapeutique » (*Ibid.*, p. 80). Il va sans dire que cette conception de la souffrance sociale est à l'opposé de celle d'Adorno.

⁶² *Dialectique négative*, p. 246 sq. / *GS 6* : 202 sq.

⁶³ Voir par exemple la critique de la philosophie pratique de Kant dans le premier « modèle » de la *Dialectique négative*.

⁶⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 491-2. / *GS 6* : 399-400.

⁶⁵ Le cas de Hegel est complexe. En vertu de la primauté de l'esprit, il est impropre de parler dans son cas de « données sensibles ». Toutefois, il reste vrai chez lui que (1) le corps – la nature – demeure un autre pour l'esprit et (2) comme négativité absolue, l'esprit est en soi sans contenu. Comme l'a souligné Gilles Marmasse, l'articulation nature-esprit chez Hegel est à placer sous le signe de l'*Aufhebung*, cette « prise en charge de l'antérieur à titre de moment subordonné : l'esprit subjectif immédiat conserve l'organisme vivant dont il provient d'un point de vue systématique, mais ce dernier est alors déchu de son rang d'entité autonome et réduit à la fonction de simple matériau. » (Gilles Marmasse, « Le corps entre nature et esprit », in *Hegel*, Maxence Caron (dir.), Paris, Cerf, Cahiers d'histoire de la philosophie, 2007, p. 326). Le besoin à l'origine de la pensée identifiante n'est pas naturel chez Hegel mais appartient à un esprit autonome face à la nature parce que « revenu de la nature ». « Pour nous l'esprit présuppose la nature, dont il est la vérité et, par conséquent, *ce qui est en elle absolument premier*. Dans cette vérité, la nature a disparu ... [L'esprit est] négativité absolue, car dans la nature le concept a sa parfaite objectivité extérieure, mais il a supprimé cette extériorisation de lui-même et il est devenu en elle identique à lui-même. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit* / *Werke in 20 Bänden*, VIII : § 381. Nous soulignons.) L'autonomie de l'esprit hégélien au sein de la nature implique deux choses. D'une part, la raison de son apparition n'est pas à chercher dans la nature, ni sous la forme d'une causalité ni sous celle d'une téléologie, car l'esprit est « absolument premier » dans la nature. Cette position primordiale de l'esprit signifie qu'il est vide de tout contenu naturel (l'esprit est premier y compris vis-à-vis le corps qui perçoit et ressent). D'autre part, lorsqu'il surgit mystérieusement dans la nature en dépit de toute absence de nécessité naturelle, l'esprit fait face à la nature, celle-ci devenant pour lui un matériau. Toutefois, précise la citation, ce matériau, c'est-à-dire l'objet, n'est rien de plus que ce que l'esprit lui-même « présuppose ». Par là, Hegel entend supprimer le rapport d'extériorité entre esprit et nature (qu'il vient de créer en introduisant l'esprit) à la faveur de la pensée mais sans perdre le contenu, c'est-à-dire sans perdre les déterminations de la nature. Or, en posant ce revirement de

posture intellectuelle, en réduisant les déterminations de la nature (de l'objet) à des déterminations posées et présupposées par l'esprit (le sujet désincarné), Hegel élimine certes toute forme de donation de contenu à un sujet mais au prix d'un confinement de ce dernier à ce qu'il appelle la négativité absolue, c'est-à-dire au geste transcendantal, immatériel, formel générateur de contenu. C'est dans le fait que le sujet soit cette négativité absolue que consiste sa vacuité. En soi, la pensée est en ce sens sans contenu chez Hegel comme chez les autres idéalistes. Plus globalement, la position développée par Hegel débouche sur une fausse alternative : soit l'esprit est radicalement inexistant (parce que radicalement non-naturel – et on tombe alors dans le déterminisme), soit au contraire c'est la nature qui est radicalement inexistante (parce que tout ce qui existe n'existe qu'en tant qu'esprit – on tombe alors dans la tautologie de l'identité).

⁶⁶ Simon Jarvis, « What Is Speculative Thinking ? », *op. cit.*, p. 79-80.

⁶⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 19 / *GS 6* : 21.

⁶⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 185 / *GS 6* : 153.

⁶⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 481 / *GS 6* : 391.

⁷⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 29 / *GS 6* : 29.

⁷¹ « Métonymie : procédé de langage au moyen duquel on exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire. [...] Ex. : boire un verre (le contenu), ameuter la ville (les habitants) » (*Le Petit Robert*). Dans le cas présent, la relation nécessaire est entre l'objet pensé (la « fonction médiatrice ») et la nature intérieure à la pensée (la souffrance). Parlant d'une « divinité de l'objet », Jay Bernstein fait une lecture de l'épistémologie adornienne qui attribue à l'objet une jouissance et des droits propres. (Jay Bernstein, Adorno. *Disenchantment and Ethics*, p. 191 sq.) Critique du désenchantement et de la rationalisation du monde, le concept adornien chercherait selon lui à penser la « nature », et la « nature » réfère à ce qui vit, par opposition à ce qui ne vit pas. Bernstein associe ainsi le non-identique à la nature vivante, de sorte qu'il en vient à parler d'une « déité de l'objet » : « the object, as opposed to the subject, is the non-identical excess (the deity « in » the object) beyond what is captured in the ordinary concept of a thing » (*Ibid.*, p. 193). Pour une réponse critique à cette hypothèse d'une sympathie animiste pour l'objet chez Adorno, voir Deborah Cook, « Nature, Red in Tooth and Claw », *Continental Philosophy Review*, 2007, n° 40, p. 56-58.

⁷² Adorno, *Dialectique négative*, p. 246-7 / *GS 6* : 202. Il est maintenant clair que ce bonheur qui « gagne son objectivité dans l'accomplissement sensible » n'exclut pas, au contraire, une dimension non-sensible ; celle de la connaissance, de la médiation et de la vérité. Ce que nous disions au dernier chapitre au sujet du bonheur adornien qui ne peut être ni seulement sensible, ni seulement intellectuel, n'est donc pas invalidé par l'insistance, ici, sur sa dimension sensible.

⁷³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 450 / *GS 6* : 364.

⁷⁴ Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison », *op. cit.*, p. 127. On retrouve des indications semblant corroborer la lecture de Honneth sous la plume d'Adorno. Voir par exemple *Dialectique négative*, p. 232 / *GS 6* : 191 : « 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. » Adorno endosserait ce qu'écrit Honneth à condition que soit entendu par « capacité rationnelle » ce qu'entend Adorno par « pensée spéculative », à savoir une pensée aussi définie par son aspiration au bonheur que par sa quête de vérité, une pensée « libre », au sens où il l'entend.

⁷⁵ Nous revenons sur cette expression au chapitre suivant, deuxième section.

⁷⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 247 / *GS 6* : 203.

⁷⁷ Jochen Hörisch, « Herrscherwort, Gott und Geltende Sätze » in Burkhardt Lindner et W. Martin Lüke (éd.), *Materialien zur ästhetischen Theorie*, Francfort, 1980, p. 406. Cité par Peter Dews, « Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity », in Andrew Benjamin (éd.), *The Problems of Modernity : Adorno and Benjamin*, Routledge, London, 1989, p. 10.

⁷⁸ Iain Macdonald, « Returning to the House of Oblivion. Cela between Adorno and Heidegger », in D. Cunningham et N. Mapp (dir.), *Adorno and Literature*, New York, Continuum, 2006. Voir aussi, du même auteur, « Cold, Cold, Warm. Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno », *op. cit.*

⁷⁹ Adorno, *Dialectique négative*, 246 / *GS 6* : 202.

⁸⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 85 / *Werke in 20 Bänden*, III : 74.

⁸¹ L'impératif catégorique de « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de

semblable n'arrive » (*Dialectique négative*, p. 442 / *GS 6* : 358) s'appuie lui-même sur le critère négatif de la souffrance. Adorno a toujours refusé de suspendre entièrement ce dernier à une fondation discursive, affirmant plutôt que le critère de la morale devait être matériel. C'est particulièrement clair dans le passage que nous venons de citer, mais voir aussi les *Thèses sur le besoin*, §7 et *Dialectique négative*, p. 274 sq / *GS 6* : 226 sq.

⁸² Adorno, *Dialectique négative*, p. 179 / *GS 6* : 148..

⁸³ Hegel, *La différence entre les systèmes de Fichte et Schelling*, p. 130 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 44.

⁸⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 14. / *GS 6* : 17.

⁸⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 14-5 / *GS 6* : 17-18.

⁸⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 279 / *GS 6* : 29.

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), trad. Nils Gascuel, Paris, Actes sud, 1997, p. 14-15 / Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, I : p. 879-880. (Cité par Peter Dews, « Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity », *op. cit.*, p. 11.)

⁸⁸ Hegel, *La différence entre les systèmes de Fichte et Schelling*, p. 130 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 44.

⁸⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 22 / *GS 6* : 24.

Chapitre VIII. Une pensée du contenu

Selon Adorno, le besoin « aujourd'hui » est d'élaborer une approche et des outils philosophiques capables d'assumer de manière émancipatrice le rapport entre la pensée conceptuelle et les différentes instances du non-identique qu'elle oublie. Que le non-identique se présente comme particularité de l'objet manquée par l'identification conceptuelle, comme réflexion du corps sur lui-même sous l'activité rationnelle, ou comme oppression de la nature cachée par les « progrès » de l'histoire universelle, la manière dont la pensée conceptuelle l'approche doit viser une satisfaction qui leur est commune mais ne doit pas succomber à l'erreur qui consiste à absorber l'une dans l'autre. Concept et non-identique, pensée et contenu demeurent distincts, mais leur médiation ne produit rien de bon si elle ne se développe pas à partir de leur affinité d'intérêts. Il est donc de première nécessité d'empêcher que l'acte par lequel l'identité avale la non-identité soit le dernier mot de l'expérience subjective. La remémoration de la nature est ce qui joue ce rôle correcteur pour la pensée. Adorno ne se contente pas de la souhaiter, il la pratique : il rappelle que la pensée est médiatisée par le besoin, le concept par la souffrance, l'histoire par la nature, la médiation par l'immédiateté. À chaque fois, ce qui est réévalué par ce travail de remémoration est l'importance, le sens et la nature du rapport entre la pensée et ses contenus.

Une « pensée du contenu » : voilà une manière de caractériser l'approche philosophique générale d'Adorno. Dans le prologue à la *Dialectique négative* (1966), il écrit en ce sens que sa démarche philosophique implique deux choses : une critique de « ce que la

philosophie dominante nomme « fondation » (*Grundlage*) » et le « primat d'un penser du contenu (*inhaltliches Denken*) »¹. Cette entrée en matière est peut-être l'expression la plus concise de la relation qu'il y a, si l'on accepte de les rapporter directement l'un à l'autre, entre le travail d'Adorno et celui de Hegel.

1. LA DETTE D'ADORNO ENVERS HEGEL

En parlant du primat d'un penser du contenu, Adorno reconnaît sa principale dette envers Hegel. Pour comprendre ce qu'un tel primat est censé devoir à Hegel, il faut rappeler comment Adorno l'a louangé d'avoir introduit plus de concrétude dans la pensée philosophique que quiconque avant et après lui². Adorno voit en effet dans la critique hégélienne du dualisme de la forme et du contenu le plus important événement de la philosophie moderne. Ce que Hegel aurait démontré contre Kant, ce n'est pas seulement la contradiction qu'il y avait à postuler l'existence d'un contenu de pensée auquel la pensée n'avait par ailleurs aucun accès. L'œuvre la plus importante de Hegel fut de démontrer l'impossibilité d'assurer les contenus de pensée sur la base d'une doctrine des formes « pures » de la connaissance. Nous avons vu que Fichte a su voir ce problème normatif dès 1794 et formuler l'exigence d'une systématité rassemblée autour d'un unique principe. Dans *la Phénoménologie de l'esprit*, Hegel tente de démontrer le bien fondé de l'exigence fichtéenne en s'en remettant entièrement à la méthode de la critique immanente. Là résiderait l'unité de la pensée que cherchait Fichte : dans le travail infatigable du concept. Hegel, écrit Adorno, a découvert que « la philosophie, pour atteindre à la solidité que cherche la théorie de la connaissance, doit faire sauter (*sprengen*) celle-ci. »³

Il n'y a ni sens à vouloir classifier un contenu sous une forme qui lui est étrangère, ni, inversement, à vouloir remplir une forme vide d'un contenu indépendant et indifférent à elle. La forme et le contenu sont plutôt essentiellement médiatisés l'un par l'autre. Adorno écrit ainsi dans un essai de 1958 intitulé « Le contenu d'expérience de la philosophie hégélienne » que la philosophie subit chez Hegel un « passage au

contenu »⁴.

La séparation de l'*apriori* et de l'empirique, qui s'est maintenue à travers l'ensemble de la tradition platonicienne et aristotélicienne et que Fichte a été le premier à mettre en question, se voit invalidée. « L'empirique saisi dans sa synthèse, c'est le concept spéculatif. » La philosophie obtient le droit et accepte le devoir de s'appliquer aux moments concrets, issus du processus réel de la vie humaine entièrement socialisée, comme à des moments essentiels et non pas simplement contingents.⁵

Eu égard à ce « passage au contenu », les philosophies du XX^e siècle, argumente encore Adorno dans ce texte, « retombent pour l'essentiel en deçà de Hegel »⁶. Lorsqu'il dresse son panorama philosophique du XX^e siècle, la stratégie d'Adorno consiste presque toujours à opposer aux programmes positivistes et phénoménologiques (fonder la connaissance par la réception immédiate de la chose même) le concept hégélien d'« expérience » pour lequel tout contenu d'expérience n'est immédiatement qu'un appel à la médiation et à la réflexion. Heidegger et sa quête de l'originaire ne représenteraient ici qu'un cas particulier du rejet traditionnel de la médiation comme constitutive de la vérité⁷. Une fois cette opposition entre les « philosophies de l'immédiateté » et la dialectique établie, Adorno explique le sens objectif de l'aspiration à l'immédiateté en termes d'une contradiction socio-historique : « moins les mécanismes médiateurs de l'échange omniprésents tolèrent l'immédiateté humaine, plus fiévreusement une philosophie docile affirme détenir dans l'immédiat le fond (*Grund*) des choses. »⁸ Ce que cherchent (« fiévreusement ») les philosophies de l'immédiateté est de dévoiler le « fond des choses » pour donner aux êtres humains une prise sur la contrainte et la peur qu'exerce sur eux l'immédiateté inconnue. Elles veulent libérer l'être humain de sa sujétion à ce qu'il ne contrôle pas en lui donnant, en quelque sorte, une emprise sur l'emprise. Mais nous savons que, dans le développement de la société moderne, la nature opprimée qui souffre et la nature aveugle qui se déchaîne sont deux faces d'une même médaille. Ainsi, un peu comme ce qui arrive avec l'industrie culturelle, les « philosophies de l'immédiateté » déploient des énergies pour réaliser une libération qui n'en est pas une et passent à côté de la source réelle du malheur des êtres humains. En offrant aux hommes la saisie de l'immédiateté, elles ne font que sublimer le

désir historiquement bloqué d'appartenir au monde dans la promesse mensongère d'un accès direct au bonheur. Quoique de manière non-intentionnelle, elles s'abaissent à être la religion en ce qu'elle a de pire : une consolation illusoire.

Pour sa part, poursuit Adorno,

la philosophie hégélienne a souffert comme aucune autre conscience philosophique avant elle de l'aliénation entre le sujet et l'objet, entre la conscience et la réalité. Mais sa philosophie avait la force de ne pas fuir cette souffrance pour se réfugier dans les chimères d'un monde et d'un sujet de pure immédiateté. Elle maintenait fermement que l'irrationalité d'une raison purement particulière, qui sert simplement l'intérêt particulier, ne pouvait disparaître que par la vérité réalisée du tout.⁹

Si Adorno juge que le passage au contenu hégélien est encore « aujourd'hui » ce qu'il y a de plus avancé en philosophie, ce n'est pas seulement parce qu'il permet d'expliquer comment la forme de la connaissance est médiatisée par son contenu. C'est aussi parce que Hegel a défendu cette médiation contre le romantisme en n'allant pas jusqu'à affirmer que c'est finalement le contenu qui est autarcique par rapport à la forme. Le contenu aussi est médiatisé par la pensée du contenu. Le particulier et l'universel sont imbriqués de telle façon que l'irrationalité particulière « ne peut disparaître que par la vérité réalisée du tout ».

Pour illustrer le rapport qu'envisage Hegel entre la pensée et le contenu, on peut l'appliquer au problème adornien du besoin matériel et de la pensée. Dire que la pensée est essentiellement une négation du besoin matériel, c'est dire au moins deux choses : (i) que la pensée se définit à partir de sa relation au besoin, lequel est déjà une négation, c'est-à-dire une contradiction et (ii) que sa logique propre tend à vouloir supprimer dialectiquement le besoin – au risque, ajouterait Adorno, de l'oublier plutôt que de le satisfaire adéquatement. Dire, maintenant, que le contenu de l'immédiateté (c'est-à-dire du besoin en tant que tel) est un ensemble de médiations objectives, c'est dire que le besoin matériel n'est ce qu'il est que comme produit d'une structure économique, de perceptions culturelles, de normes sociales, d'une histoire institutionnelle, etc. Comme l'écrit Adorno, « la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet ».

La question qui se pose une fois qu'a été reconnue la nécessité philosophique de penser la médiation réciproque de la forme et du contenu est : qu'est-ce qui fait office de « contenu » pour la pensée ? La réponse retentissante de Hegel est, comme on le sait : absolument tout ce sur quoi s'arrête la pensée. Adorno souligne et célèbre cette réponse.

Hegel a senti la part de régression et de violence que comportait la soumission kantienne [au formalisme scientifique moderne] et il s'est insurgé contre la phrase célèbre par laquelle la raison, chez Kant, trouvait grâce auprès de l'obscurantisme. « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. [...] » La réponse de Hegel est la suivante : « L'essence fermée de l'univers n'a en elle aucune force qui pourrait résister au courage du connaître, elle doit nécessairement s'ouvrir devant lui et mettre sous ses yeux ainsi qu'offrir à sa jouissance sa richesse et ses profondeurs. » Le pathos baconien des débuts de l'époque bourgeoise devient dans de telles formulations celui de l'humanité émancipée : tout est encore possible. Face à la résignation de l'époque présente, cette volonté fonde la vraie actualité de Hegel.¹⁰

Ce que célèbre Adorno dans cette réponse n'est pas la conception particulière qu'a Hegel du « tout » qui forme le contenu d'expérience de la philosophie. Ce qu'il célèbre est plutôt l'affirmation très forte de Hegel selon laquelle les exigences humaines ne sauraient être démesurées par rapport au monde qui est là pour les satisfaire. La clé de la satisfaction des aspirations humaines et des exigences subjectives de connaissance est d'explicitier la situation objective dans laquelle elles sont enracinées. « La transcendance [...] n'est nourrie que d'expériences de l'immanence. »¹¹ Il y a donc de l'espoir : les conditions de la vie ne sont pas inconciliables avec ses aspirations. Voilà le sens du « pathos » hégélien que s'approprie Adorno.

2. LA BILDUNG

2.1. *Pensée du contenu et histoire du monde*

Ce n'est que sur la conception particulière du « tout » qui fait face à la pensée que Adorno refuse de suivre Hegel. Quelle conception précise Hegel en a-t-il ? Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel développe l'idée que la conscience de soi qui veut saisir l'absolu doit explorer tout l'arsenal de ses déterminations objectives, c'est-à-dire l'ensemble des institutions humaines dans lesquelles elle est impliquée : le travail, le

droit, le langage, la guerre, la famille, la culture, la religion, l'art, etc. Il insiste aussi sur le fait qu'on ne peut rien dire de ces contenus avant que la pensée ne les approche. Le droit, la guerre, etc. ne sont rien de concret « en soi » car leurs déterminations n'apparaissent qu'à la faveur d'une négation, c'est-à-dire d'un dévoilement par la conscience de soi. Penser le contenu implique, pour la conscience de soi, dévoiler le processus objectif par lequel ce contenu est déterminé comme *ce qu'il est* et pas autre chose. Autrement dit, c'est en parcourant l'ensemble du « travail de l'histoire » dont elle n'est elle-même qu'un produit que la conscience de soi découvre ses propres déterminations. Le contenu de la pensée, dans la *Phénoménologie*, n'est chez Hegel rien de moins, et rien de plus, que l'« histoire du monde », ou encore la science de l'expérience, toujours historique, de la conscience. Plus techniquement, le contenu est l'ensemble des médiations objectives impliquées dans toute immédiateté donnée à un sujet. Quant à la pensée du sujet lui-même, écrit Hegel, elle « est essentiellement la négation de quelque chose d'immédiatement présent »¹² ; elle est l'activité par excellence de dévoilement du contenu. Elle est donc, en soi, absolument sans contenu.

S'il est vrai, comme le prétend Hegel, que le contenu de la médiation est « l'histoire du monde », alors le fait de penser le contenu devrait transformer qualitativement l'histoire elle-même. Qu'est-t-il donc censé arriver à « l'histoire du monde » du simple fait qu'on la pense ? Comme on le sait, Hegel n'esquive pas cette question et affirme que l'activité de la conscience de soi qui nie une à une ses déterminations objectives est un processus progressif qui ne transforme pas seulement la pensée, mais aussi le contenu. Il nomme ce processus *Bildung* : culture, acculturation, éducation, formation.¹³ C'est en fait la *Bildung* qui donne à la *Phénoménologie de l'esprit* sa structure et son unité. Relisons la préface de l'ouvrage :

Tout individu singulier parcourt [...] les différents degrés de culture de l'esprit universel, mais comme autant de figures déjà déposées par l'esprit, comme les étapes d'un chemin déjà frayé et aplani. [...] Cette existence passée est déjà propriété acquise de l'esprit universel qui constitue la substance de l'individu, ou sa nature inorganique [...] Considérée du côté de l'individu, la *Bildung* consiste à cet égard rétrospectif à acquérir ce donné (*Vorhandene*), à consommer en lui-même sa nature inorganique et à en prendre possession pour soi. Mais ceci, du côté de l'esprit universel en tant que substance, revient tout aussi bien à dire que l'esprit universel ou la substance se donne sa conscience de soi, ou son devenir et sa réflexion

en soi.¹⁴

La *Bildung* dans la *Phénoménologie* est une sorte de processus croisé dans lequel une conscience de soi singulière développe son contenu, l'histoire du monde, à partir d'un « donné » quelconque, pendant que ce contenu, comme « substance » ou comme histoire du monde réelle, développe de son côté la conscience de soi qui lui est appropriée. Dans la *Bildung*, non seulement l'individu accède à l'autonomie en acquérant la conscience rationnelle concrète de celui qu'il est ; l'histoire accède aussi à la rationalité, dans la mesure où son sens est devenu transparent pour la conscience de soi qui peut donc maintenant s'y orienter (et l'orienter) adéquatement. En d'autres termes, le sujet ne gagne son objectivité que lorsque l'objet gagne sa subjectivité. La négativité (la conscience de soi individuelle) n'est pleinement déterminée que lorsque les déterminations (l'histoire qui forme la « substance » qu'est la conscience) sont entièrement niées, pensées.

Toute l'histoire de la *Bildung* se caractérise par un dualisme entre la pensée et le contenu et par l'exigence corrélatrice que la pensée médiatise le contenu jusqu'à ce que ce dualisme soit surmonté. C'est une autre façon de formuler la vision hégélienne de la situation historique du besoin de la philosophie. Ce qui détermine l'inquiétude du *Zeitbedürfnis* est la domination d'une configuration obstruée de l'expérience. La *Bildung* coïncide avec la grande époque historique où sévit une configuration objective de l'expérience des êtres humains qui rend la réconciliation de la pensée et du contenu concrètement impossible.

Cette époque, écrit Hegel dans le chapitre six de l'ouvrage, s'étend de la chute de la civilisation grecque, où la vie éthique du peuple (le contenu) était immédiatement présente à la conscience morale de ses citoyens (la pensée), jusqu'à la Révolution Française qui, en dégénéralant en Terreur au nom de la volonté générale, a permis à la pensée de saisir sa propre essence comme « négativité absolue ». La *Bildung* est donc un grand mouvement historique de la conscience de soi qui part d'une structure concrète mais irréfléchie pour arriver à une structure pleinement réfléchie mais en même temps absolument abstraite.

2.2. *Nature et Bildung*

Pourquoi Hegel présente-t-il l'ensemble de la démarche de la *Phénoménologie* à travers la catégorie centrale d'une des figures particulières de l'esprit qu'il conceptualise, à savoir la *Bildung* ? Pourquoi écrit-il que l'ouvrage dans l'ensemble se donne pour tâche « de conduire l'individu du point de vue d'inculture (*ungebildeten Standpunkte*) où il se tenait jusqu'au savoir (*Wissen*) »¹⁵ ? La réponse à cette question demande un examen de la valeur pratique que Hegel attribuait à sa philosophie. D'une part, Hegel a le souci d'articuler sa démarche philosophique à ce qu'il conçoit être l'histoire universelle comprise comme *Bildung*. La *Phénoménologie de l'esprit* répond à ce qui aux yeux de Hegel est le besoin de son époque, à savoir celui de surmonter les oppositions abstraites en général, et en particulier l'opposition entre la pensée libre et ses contenus. En effet, en se retirant dans le négatif absolu de la pensée à l'époque de la Terreur, la conscience de soi n'a pas fait sien le contenu mais l'a au contraire posé comme un autre absolu¹⁶. D'autre part, la *Phénoménologie* est une pédagogie du savoir absolu (*Bildung* veut aussi dire formation, au sens de l'éducation). Elle se donne pour tâche de faire faire à la conscience de soi finie l'expérience par laquelle elle peut accéder à la posture requise par l'idée de Science.

L'analyse plus précise que fait Hegel de la *Bildung* dans le sixième chapitre de la *Phénoménologie*¹⁷ montre que la dynamique de la culture consiste en un étrangeté (*Entzweiung*) de l'esprit au sein duquel la conscience de soi pure, la pensée, cherche à assimiler la conscience de soi effective, le contenu. Comme nous l'avons vu déjà, ce qui sous-tend cette dynamique d'appropriation du contenu est le besoin de l'esprit (accéder au concept) dont le besoin de la conscience individuelle (assimiler le contenu) n'est qu'un moment. Hegel décrit alors de manière saisissante l'aspiration générale des êtres humains à s'éduquer et à se cultiver comme étant une quête de reconnaissance menée par l'acquisition d'une conformité à ce qu'est objectivement l'esprit à une époque donnée. « La conscience de soi n'est quelque chose, n'a de réalité que dès lors qu'elle s'étrange elle-même ; c'est par là qu'elle se pose comme universelle, et c'est cette sienne

universalité qui constitue sa valeur et son effectivité. »¹⁸ Il est aussi très clair pour Hegel que la conscience singulière qui travaille à assimiler le contenu de l'esprit objectif le fait par une négation de la nature.

Ce par quoi donc l'individu a ici valeur et effectivité est la culture (*Bildung*). Sa vraie nature et substance originelle est l'esprit de l'étrangement de l'être naturel (*der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins*). C'est pourquoi cette extériorisation (*Entäußerung*) est tout aussi bien la fin visée par lui que son existence même. [...] Son effectivité [i.e. celle de l'individu] ne consiste qu'en l'abolition (*Aufheben*) du Soi-même naturel ; en sorte que la nature déterminée à l'origine se réduit à une inessentielle différence de grandeur, à une plus ou moins grande énergie de la volonté. Mais la fin et le contenu de celle-ci ressortissent uniquement à la substance universelle elle-même, et ne peuvent être que quelque chose d'universel ; la particularité d'une nature qui devient fin et contenu est quelque chose d'ineffectif ; [...] elle est la contradiction qui consiste à donner l'effectivité au particulier, alors que celle-ci est immédiatement l'universel. [...] [Le] point de vue intime (*das gemeinte Dasein*) [...] n'a pas de demeure stable en ce monde où n'acquiert d'effectivité que ce qui s'aliène soi-même, c'est-à-dire uniquement l'universel.¹⁹

Hegel attribue ici à la nature de l'individu « seulement particulière » une incapacité à s'extérioriser elle-même, c'est-à-dire en dernière instance une incapacité à la culture. Si cette lecture est correcte, alors la culture doit venir « du haut ». Ce qui permet à l'individu de se former, de se cultiver est en effet « l'esprit qui rend la nature étrangère à elle-même » (début de la citation). Adorno s'oppose à Hegel sur ce point précis : pour lui la pensée est, en tant que nature, déjà un contenu différenciant. Pour Hegel, en revanche, le pouvoir de différenciation de la pensée (ce qu'on appelle plus communément l'analyse) lui vient précisément du fait qu'elle n'a pas de contenu, qu'elle est négativité absolue.

L'activité de dissociation est la force propre et le travail de l'entendement, de la plus étonnante et de la plus grande puissance qui soit, ou, pour tout dire, de la puissance absolue. [...] Que l'accidentel en tant que tel, séparé de son milieu ambiant, que ce qui est lié et n'est que dans sa connexion avec une autre réalité effective, acquière une existence propre et une liberté dissociée, cela est l'énorme puissance du négatif ; c'est l'énergie de la pensée, du pur Je. La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir (*festhalten*) ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force.²⁰

Pour Adorno, une pensée qui se forme à même l'esprit objectif comme si celui-ci détenait le contenu en sa vérité sombre sans appel dans le conformisme, disparaît dans le faux universel de la seconde nature et ne trouve que malheur miséreux et potentielle

barbarie. L'argument de Hegel selon lequel le point de vue intime (*das Gemeinte*, « ce que je veux dire ») est incapable d'effectivité tient pour acquis que dans le langage, le particulier cède entièrement la place à l'universel. Ce n'est pas ce que croit Adorno, qui insiste sur la dimension expressive du langage et relie à travers ce désir d'expression la pensée à sa nature, allant jusqu'à faire du cri une forme de pensée. Le cri de souffrance est-il une parole ? Si pour Adorno la réponse est affirmative au sens où nous venons de le rappeler, pour Hegel en revanche la réponse doit clairement être négative : l'essence de tout langage est de résoudre le désir d'expression en communication effective. C'est encore ce qu'il explique dans le chapitre sur la *Bildung* :

Le langage est l'existence du Soi-même pur, en tant que Soi-même. En lui la singularité pour soi de la conscience de soi accède en tant que telle à l'existence de telle manière qu'elle est pour d'autres. Je, le Je en tant que tel Je pur, n'existe pas autrement. [...] Je qui s'exprime est entendu. *C'est une contagion dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il existe, et où il est conscience de soi universelle.*²¹

Parler, pour Hegel, c'est s'aliéner de soi, de telle manière que l'individu perd sa particularité séparée (c'est-à-dire, selon lui, ne perd rien du tout) mais gagne l'universalité de l'esprit objectif (c'est-à-dire tout, y compris l'existence réelle de l'individu). C'est sur cette théorie du langage qu'est conçue l'idée selon laquelle se cultiver, s'éduquer équivaut à « quitter » pour ainsi dire sa nature particulière. On objectera peut-être ici que dans le chapitre de la *Phénoménologie* sur la *Bildung*, Hegel montre le caractère unilatéral de la conscience qui appréhende le monde à travers un ensemble d'oppositions conceptuelles figées, comme celle entre nature et culture. En ce sens, ce que met surtout en lumière l'analyse de Hegel est la nécessité de la réconciliation entre la nature et la culture. Ceci est exact, mais il faut voir que la réconciliation à laquelle travaille Hegel est, en dépit du fait que ceci soit à l'opposé de ses intentions, abstraite. Nature et culture se réconcilient dans « l'esprit », une entité abstraite – parce qu'en soi éternelle – dont procède la dynamique de l'étrangement – qui en dernière instance est également une dynamique du concept. Au sein de l'esprit, la nature n'est réconciliée avec la culture qu'à condition qu'elle soit oubliée en ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire en tant que particularité qui reste inassimilable au mouvement d'étrangement de l'esprit. Ce qui n'est pas l'esprit, pour Hegel, n'est rien. Voilà le revers de la réconciliation qu'il a en tête.

Adorno voit dans cette absence de reconnaissance par Hegel du caractère constitutif de la nature pour la conscience de soi effective une perte du moment critique et une perte de ce à quoi aspire concrètement la pensée, au-delà de l'identité avec ses contenus. À l'opposé du schéma hégélien, le schéma adornien considère la nature remémorée comme ce qui sauve la pensée du formalisme vide l'identification par le concept²². C'est pourquoi le but de l'éducation d'après Adorno n'est pas d'enjoindre l'individu à quitter ses besoins et ses pulsions naturelles mais de l'amener à les réfléchir, à contre-courant du processus social d'aveuglement qui pousse à les oublier.

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 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.²³

2.3. *Bildung et savoir absolu*

Comme nous l'avons vu, Hegel croit que l'époque où la réconciliation entre la pensée et le contenu était objectivement impossible se termine avec sa *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, le dernier chapitre du livre ne déclare rien de moins que la fin du dualisme entre la pensée et le contenu, c'est-à-dire la fin de l'histoire comprise comme processus global de *Bildung*. « Le contenu n'est conçu (*begriffen*) que par le fait que « Je », dans son être-autre, est chez lui-même. »²⁴ C'est exactement ce qui se passe avec le savoir absolu. Le contenu réfléchi en lui-même que Hegel nomme *das Beisichselbstsein* est le « concept » que l'histoire du monde saisit finalement lorsque la conscience de soi parvient, grâce à tout le travail de réécriture accompli par Hegel dans sa *Phénoménologie*, au savoir absolu. C'est dire l'importance d'avoir conçu l'histoire comme *Bildung*.

Que s'est-il passé du début à la fin de la science de la *Phénoménologie* comprise comme *Bildung* ? La réponse que développe la préface est que, alors que la conscience de soi *finie*, l'individu concret, y découvre progressivement ses déterminations historiques

essentielles, l'histoire du monde produit, de son côté, une conscience de soi *infinie*, c'est-à-dire un sujet parfaitement adéquat à toutes les variations historiques. Ce sujet, l'« esprit », est en effet l'unité, le fondement et le sens de ces variations. La conscience de soi éduquée qui résulte de la « science de l'expérience de la conscience » n'est donc plus finie, comme c'était le cas au début du processus, mais est devenue explicitement et en même temps une pensée infinie, un savoir absolu. Une étincelle a giclé, un saut qualitatif dans l'infini s'est produit. Les remarques de clôture du cours de Hegel sur l'histoire de la philosophie, formulées en septembre 1806, nous aident à comprendre le sens historique qu'il assigne à cet achèvement :

Une nouvelle époque a pris son essor. Il semble que l'esprit du monde a maintenant réussi à se débarrasser de toute essence objectale (*gegenständlich*) étrangère et à se saisir enfin comme esprit absolu. Il engendre de lui-même ce qui devient objectal pour lui et, demeurant calme à son encontre, le garde en son pouvoir (*Gewalt*). [...] La conscience de soi finie a cessé d'être finie : et par là, d'autre part, la conscience de soi absolue a obtenu la réalité effective dont elle était auparavant privée.²⁵

Cet achèvement historique de la conscience de soi finie et l'essor correspondant d'une conscience de soi absolue signifient donc ceci : l'histoire du monde jusqu'à la *Phénoménologie* est celle où la pensée a médiatisé tout le contenu qui devait être médiatisé pour que soit donnée à chacun la possibilité concrète d'être libre. « Aujourd'hui », la pensée a pleinement conquis et articulé la véritable universalité de la pensée comme du contenu. En effet, d'une part, la pensée sait maintenant qu'elle est le contenu : elle comprend sa « situation », son contexte historique, objectif. Mais la pensée sait aussi que le contenu, c'est elle : elle sait que l'histoire, comme elle, n'est rien d'autre qu'un complexe de médiations dont l'expérience actuelle est un résultat simple et identique à lui-même. Le sujet autonome et rationnel comprend sa constitution objective, historique, pendant que l'objet, l'histoire, est entièrement compris comme un sujet libre, autonome, rationnel. L'« énorme travail de l'histoire du monde »²⁶ était finalement « la révélation de la profondeur, et celle-ci est le concept absolu »²⁷. La *Phénoménologie de l'esprit*, cette « histoire conçue », en était le pas final.

Il faut ajouter à cela que, pour Hegel, la « fin » de l'histoire²⁸ n'est pas seulement un

événement scientifique, à savoir le moment où nous connaissons enfin le contenu vrai dans sa forme adéquate. L'achèvement de la *Bildung* a certes cette signification théorique. Mais il a aussi une signification pratique pour le genre humain. Rappelons ce passage du chapitre sur le savoir absolu :

Ce qui est l'essence elle-même, savoir le concept, est devenu élément de l'existence, ou forme de l'objectalité pour la conscience. L'esprit apparaissant (*erscheinend*) à la conscience dans cet élément ou, ce qui est ici la même chose, y étant produit (*hervorgebracht*) par elle, est la science.²⁹

Dans le savoir absolu, il n'y a plus de contenu *donné* à la conscience qui ne soit en même temps *produit* par la conscience. « C'est ici la même chose », dit Hegel. Il insiste sur ce point : « Le concept fait le lien et permet que le contenu soit un faire (*Tun*) propre du Soi »³⁰. Il y a clairement là, plus qu'une thèse épistémologique, une thèse pratique. L'accès au savoir absolu est liberté ; plus précisément, il est pouvoir sur l'extériorité. En tant qu'événement de la naissance du concept, la *Phénoménologie de l'esprit* offre à l'humanité une libération réelle et complète de son asservissement à un processus étranger et abstrait. L'histoire n'a plus à être expérimentée comme une contrainte extérieure et indifférente, comme une fatalité, une nature ; elle est devenue liberté concrète, ce que Hegel appelle « science ». Chaque conscience qui se hisse au savoir absolu a la capacité de produire l'esprit, d'être un libre agent de l'histoire, autonome et conscient de soi.

Ainsi, pour Hegel, la non-liberté des humains est une caractéristique essentielle de la *Bildung*. Elle résulte d'une configuration particulière, historique de l'expérience où la réconciliation de la pensée et du contenu est objectivement impossible. Cette « impossibilité objective » de réconciliation est en fait une exigence subjective objectivement obstruée³¹. La « nouvelle époque qui a pris son essor », c'est celle où la configuration de l'expérience n'est plus obstruée objectivement. Cela ne veut pas dire que la souffrance, l'erreur, la domination, le mal n'ont plus ou n'auront plus lieu, dans les faits. Cela veut dire que leur occurrence ne doit rien à une fatalité extérieure aux individus (puisque la substance est structurée comme les individus : elle est sujet) et que le pouvoir est objectivement donné à chacun de ne pas causer ni subir le mal. Notons

que c'est exactement en ces termes qu'Axel Honneth parle du rapport entre les pathologies sociales et l'universalité rationnelle : elles s'expliquent, dit-il, par « une appropriation insuffisante d'une raison déjà possible objectivement. »³²

3. LA CRITIQUE DE L'IDÉALISME HÉGÉLIEN

Comme nous avons commencé à le voir, le concept particulier que se fait Hegel de la *Bildung* est aux yeux d'Adorno problématique. De manière générale, il tombe selon lui dans le conformisme.³³ Certes, il célèbre l'affirmation très forte de Hegel selon laquelle il est possible de satisfaire objectivement les besoins. On pourrait ajouter qu'il adhère à l'idée que le progrès en histoire se mesure au critère de la qualité de la médiation réciproque entre la pensée et le contenu. Mais Hegel va beaucoup plus loin. Il soutient que la réconciliation est arrivée. De plus, il applique le critère du progrès à l'histoire prise comme totalité. Ce sont les autres aspects sur lesquels porte la critique qu'en fait Adorno.

3.1. *L'utopie ne s'est pas réalisée*

En ce qui concerne le premier aspect, Adorno souligne simplement le fait que la réconciliation ne s'est pas réalisée ailleurs que dans les livres de l'idéologie. La non-liberté et la souffrance persistent. Le refus de considérer que la réconciliation est arrivée s'élève spécifiquement contre l'idéalisme chez Adorno. « Les idéalistes sont des idéologues parce qu'au milieu de l'irréconcilié, ils glorifient la réconciliation comme réalisée ou l'attribuent à la totalité du non-réconcilié. »³⁴

Si la souffrance persiste même après l'année 1807, c'est parce qu'une nature aveugle continue à dominer les êtres humains dans tous leurs comportements. Ceci signifie que la vie concrète des êtres humains refoule, oublie une partie essentielle de leurs besoins. Cet oubli est entre autres provoqué par les fortes pressions idéologiques qui s'exercent sur l'individu pour qu'il s'adapte à une vie sociale et économique qui ne correspond pas

à une réconciliation viable de l'ensemble de ses intérêts vitaux, des nécessités vitales jusqu'au besoin d'être heureux. « Jusqu'à aujourd'hui, tout bonheur promet ce qui n'a pas encore été et la croyance en son immédiateté fait obstacle à ce qu'il advienne. »³⁵

En se lamentant du fait qu'une nature aveugle continue à dominer les hommes, Adorno ne soutient pas simplement le classique projet moderne de la domination de la nature – la terrible nature qui a menacé d'extinction l'espèce humaine tout au long de son évolution. La menace, croit-il, ne vient plus de cette première nature mais d'une « seconde nature » : elle vient du monde décrit par György Lukács comme le « monde de la convention ». C'est dans sa *Théorie du roman* que Lukács a développé le concept hégélien de « seconde nature ». L'intérêt de ce concept pour Adorno est de permettre de décrire la manière dont la problématique de la reconnaissance et de la réconciliation s'enracine dans la vie sociale concrète et non dans une métaphysique de l'histoire³⁶. Pour Lukács, la seconde nature conserve les caractéristiques répressives de la première, à savoir qu'elle est un complexe objectif de nécessités régissant la vie humaine auquel les individus sont familiers mais qui en même temps leur demeure inconnu. Elle s'en différencie toutefois du fait que, contrairement à la première nature, la seconde est un produit de l'action humaine.

On voit tout de suite le problème que pose ce concept à la théorie dialectique. Hegel croyait que pour satisfaire la vie humaine aveuglément soumise à des déterminations qu'elle ne choisit pas, il fallait amener cette vie à considérer ces déterminations de l'objet comme des produits légitimes et adéquats de son activité. C'est pourquoi chez Hegel l'idée de travail est constitutive de l'activité conceptuelle. Lorsque le serviteur, dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la domination et la servitude, voit « tout ce qui était fixe [en lui] trembler » et qu'il fait l'expérience d'une « fluidification absolue de toute pérexisistence (*alles Bestehens*) »³⁷, il prend pour la première fois conscience du pouvoir absolu qu'il est en tant que conscience de soi. Sa capacité universelle de négation lui permet en effet de produire concrètement, en les niant, ses propres déterminations objectives à travers le travail. En dernière instance, ceci veut dire pour Hegel qu'il est possible de faire de la nature extérieure au sujet une objectivité qui

lui est familière, un domaine dans lequel il demeure « chez lui dans l'autre », qui ne menace plus son existence ni ses intérêts vitaux. Hegel écrit en ce sens : « la conscience travaillante parvient [...] à la contemplation de l'être autonome, en tant qu'il est elle-même. »³⁸

Le concept de seconde nature développé par Lukács décrit toutefois cette familiarité du monde produite par le travail humain comme aliénante, voire même comme oppressante. La société a certes acquis une vie autonome à travers son développement historique, mais cette autonomie ne reconnaît plus celle des sujets qui l'ont produite. Dans la seconde nature, l'histoire s'est figée en nature.

Cette nature n'est pas muette, sensible et dénuée de sens, comme la première ; elle est la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger, inapte désormais à éveiller l'intériorité ; elle est un ossuaire d'intériorités mortes ; c'est pourquoi, si l'entreprise était possible, elle ne pourrait revivre que par un acte métaphysique qui ranimerait l'élément spirituel qui la créa dans son existence primitive ou la maintient sous sa forme idéale, mais jamais par l'opération d'une intériorité. Elle est trop apparentée aux aspirations de l'âme pour que celle-ci puisse la traiter comme simple matière première de ses propres états, et néanmoins trop étrangère à ces aspirations pour en constituer une expression adéquate. Le caractère étranger de cette nature relativement à la première, l'appréhension moderne sentimentale de la nature, ne sont que la projection de l'expérience qui enseigne à l'homme que le monde ambiant qu'il s'est créé lui-même n'est pas pour lui un foyer, mais une prison.³⁹

Ce qui se joue dans le concept de seconde nature et que mobilise Adorno contre l'idéalisme absolu de Hegel est l'expérience persistante d'un abîme entre la pensée et le contenu : cet abîme est celui de la non-liberté, de la souffrance et du malheur des êtres humains. En soutenant que l'idéal de la *Bildung* ne s'est pas réalisé, Adorno ne rejette donc pas l'idée de la médiation mutuelle de la pensée et du contenu. Celle-ci n'est pas, en soi, idéaliste. Adorno est convaincu qu'une véritable libération de l'individu ne peut survenir que dans un tout également « libéré » et que la condition à cette libération est une pleine médiation mutuelle de la pensée et du contenu. C'est pourquoi, d'ailleurs, il prend ses distances par rapport à toute forme de pensée qui lorgne vers un absolu ayant radicalement rompu avec le passé. En cela, il reste conséquent avec l'idée selon laquelle la libération des humains requiert une remémoration de leur nature. C'est aussi en ce

sens qu'il critique tout autant la volonté heideggérienne de réinventer le vocabulaire philosophique⁴⁰ que la croyance du marxisme vulgaire en un grand soir où l'injustice basculera dans son contraire. « Une véritable pratique – l'ensemble des actes qui satisferaient à l'idée de liberté – nécessite une entière conscience théorique. »⁴¹

Néanmoins, qu'on pense aux contradictions de l'industrie culturelle, à la domination institutionnalisée, ou encore à la prégnance de l'idéologie, la configuration objective de l'expérience reste encore aujourd'hui bloquée : le sujet ne peut pas, par une simple tournure d'esprit, obtenir satisfaction pour ses besoins. Disant cela, Adorno se démarque tout autant de l'idéalisme hégélien qu'il remet à l'ordre du jour la nécessité de la critique immanente. Les hommes aspirant à la réconciliation n'ont aujourd'hui de meilleur choix que de continuer à évaluer, en les opposant l'une à l'autre, la rationalité de leur pensée et celle des contenus objectifs, sociaux, historiques, qui les déterminent.

En fait, la réconciliation qui pour Hegel s'est réalisée reste pour Adorno une utopie. Elle reste l'horizon légitime des aspirations humaines dans la société capitaliste. Le concept d'utopie avait été étudié par Max Horkheimer dans un essai sur la philosophie moderne de l'histoire rédigé en 1930. Horkheimer y voyait déjà le symptôme d'une mauvaise conscience du tout capitaliste. Il écrivait en ce sens qu'au XVI^e et au XVII^e siècle, « l'individu qui souffre dans le nouvel ordre social ne peut trouver refuge que dans le rêve, dans la pure intériorité. »⁴² Ceci est interprété par Adorno en termes d'une pensée du contenu : d'une part, la liberté individuelle n'est pas encore concrètement, socialement actualisée ; d'autre part ce qui est le concret, savoir la totalité sociale actuelle, n'est de son côté pas encore libre⁴³. L'utopie dans tout cela représente l'espoir d'une liberté concrète, d'une pensée qui ne serait ni pure détermination, ni pure négativité – ni nature déchaînée, ni nature dominée – mais véritablement négation déterminée, nature remémorée.

3.2. *Nature et histoire, concepts discontinus*

Si je peux pour une fois m'exprimer sans ambages et crûment : il y a plus d'espoir métaphysique dans le domaine du fini que dans la forme abstraite d'une éternité qui s'efforce – en vain – de se dégager de tout caractère éphémère.⁴⁴ (Theodor W. Adorno)

Ce n'est pas seulement par son empressement à célébrer la réconciliation que le concept de *Bildung* est idéaliste. Il l'est également, plus profondément, parce qu'il se développe sur la base d'un faux concept d'histoire. Quand Hegel affirme qu'à travers les médiations de la *Bildung* se dévoile progressivement l'unité subjective de l'histoire du monde, c'est-à-dire la conscience de soi infinie ou l'esprit, il définit positivement cette histoire comme auto-mouvement d'une totalité. Chaque moment de l'histoire (la communauté éthique grecque, la personnalité juridique romaine, les Lumières, le stoïcisme, l'empirisme, le criticisme, etc.), trouve son « sens » en référence au mouvement total de dévoilement du concept. D'une manière qui court-circuite l'analyse concrète des rapports matériels qui le constituent, le particulier n'agit plus qu'à titre de « symbole », c'est-à-dire comme instance reflétant le mouvement de l'universel. La réduction du contenu à la « fonction symbolique », où il n'agit plus qu'à titre de reflet de la forme, est pour Adorno caractéristique de l'idéalisme.

Dans une conférence programmatique prononcée en 1931, Adorno disait en effet que « si la philosophie doit apprendre à renoncer à la question de la totalité, cela signifie qu'elle doit apprendre avant tout à se passer de la fonction symbolique dans laquelle jusqu'à présent, du moins dans l'idéalisme, le particulier semblait représenter le général »⁴⁵. La définition qui est ici donnée du symbole – une fonction sémiotique dans laquelle le particulier est ce qui représente le général – avait d'abord été aiguillée par Walter Benjamin. Dans une publication dont l'influence a été majeure sur Adorno, *L'origine du drame baroque allemand*, Benjamin définissait le symbole, mode d'expression favori du classicisme, comme étant « l'unité de l'objet sensible et de l'objet métaphysique »⁴⁶. À une ou deux variations près, cette définition pourrait être celle que donne Adorno du bonheur : la réconciliation des besoins sensibles et des besoins métaphysiques. Or, ces variations sont cruciales sur des enjeux de fond. L'absolu visé

par le symbole est pour Benjamin (pour le jeune Benjamin, du moins) une unité – un « nom »⁴⁷ – alors qu’il est pour Adorno une réconciliation, la réconciliation de deux différences. Adorno prend en effet ses distances par rapport à l’utopie biblique du nom qui coïnciderait exactement avec l’essence de la chose. Pour lui, cette unité en est une de tensions, composée d’une multiplicité de concepts irréductibles.

C’est par la négation du nom que le langage philosophique s’approche du nom. Ce qu’il critique dans les mots, leur prétention à une vérité immédiate, est presque toujours l’idéologie d’une identité positive, existante, du mot et de la chose. [...] Pour être connu, ce qui est intérieur et que la connaissance épouse dans l’expression a toujours besoin de quelque chose qui lui soit extérieur.⁴⁸

Si Adorno associe le symbole à une fausse vérité, à savoir celle de l’idéalisme et de son idéal déchu de totalité, le symbole représente pour Benjamin le moment sémiotique où la vérité s’exprime dans l’unité d’un instant. C’est le moment où les mots parviennent à construire ce qu’il appelle « l’idée », la « constellation éternelle » dans laquelle les phénomènes sont « sauvés »⁴⁹.

Ce n’est donc pas l’intérêt de Benjamin pour la mystique du nom qui a incité Adorno à s’intéresser de près à son travail. Ce sont plutôt les intuitions et les outils philosophiques spécifiquement matérialistes qu’il y avait développés. Au symbole, en effet, Benjamin opposait l’allégorie, une forme sémiotique associée au baroque qui avait pour fonction, disait-il, d’exposer l’« histoire des souffrances du monde ».

Le rapport entre le symbole et l’allégorie peut être défini et formulé avec précision sous la catégorie décisive du temps [...] Alors que dans le symbole, par la sublimation de la chute, le visage transfiguré de la nature se révèle fugitivement dans la lumière du salut, en revanche, dans l’allégorie, c’est la *facies hippocratica* [c’est-à-dire le « visage moribond » – P.L.] de l’histoire qui s’offre au regard du spectateur comme paysage primitif pétrifié. L’histoire dans ce qu’elle a toujours eu d’intempestif, de douloureux, d’imparfait, s’inscrit dans un visage – non : dans une tête de mort. Et aussi vrai qu’il n’y a en celle-ci nulle liberté symbolique de l’expression, nulle harmonie classique de la forme, nulle humanité, l’énigme qui s’exprime dans cette figure, la plus soumise à l’empire de la nature, ce n’est pas simplement la nature de l’existence humaine, mais l’historicité de la biographie individuelle. C’est là le noyau de la vision allégorique, de l’exposition baroque de l’histoire comme histoire des souffrances du monde.⁵⁰

Ce qui caractérise le symbole est qu'il matérialise par un signe l'unité immédiate, instantanée des phénomènes et de leur vérité. C'est l'unité de ce que Benjamin appelle ici la « nature » et de sa destination la plus élevée, son « salut » ; chez Hegel, on parlerait d'unité du contenu, l'histoire du monde, et de son unité pensée, l'esprit. En contrepartie au symbolisme, écrit Benjamin, l'allégorie baroque expose la discontinuité entre ces deux pôles en exprimant la vérité dans une forme qui évite de lui attribuer le statut problématique d'un instant. C'est là selon lui une condition au fait de tenir un discours qui ait le moindre « sens du concret »⁵¹. L'allégorie parvient à l'expression de la vérité en matérialisant dans le signe le passage éphémère du temps (*Vergänglichkeit*), l'existence du périssement (*Vergängnis*) à même l'expression⁵².

L'exemple par excellence de l'allégorie que donne Benjamin est celui de la ruine. Comme la *facies hippocratica*⁵³ dans le passage que nous venons de citer, les ruines font apparaître la culture à l'instant de sa chute, comme rêve brisé, dans ce qu'elle a d'inassouvi. À son extrémité, l'idéal culturel de réconciliation est assujéti au temps qui passe, exposé à la mort. Dans la ruine, la culture devient nature, histoire figée, exposant ainsi son ambiguïté et sa fragilité. Le signe allégorique exprime donc cette vérité « concrète » que la « nature pétrifiée » dont parlait Lukács – la seconde nature – contient une histoire tragique. Ce faisant, il met l'accent sur deux aspects de la chose négligés par le symbole. D'une part, il expose « la biographie individuelle », c'est-à-dire la vérité brisée dans laquelle subsiste le particulier (la culture) après que l'universel (la nature) l'eût emporté. D'autre part, il expose « l'histoire des souffrances du monde », c'est-à-dire ce qui, à même l'unité du signe actuel, représente une perte irréparable.

C'est la description de cet ethos allégorique exposant la non-réconciliation à même le donné, et cela autant à l'échelle de l'individu qu'à celle du passé de l'espèce, qui a frappé Adorno dans l'étude de Benjamin. Il y a vu une source d'inspiration de première main pour sa version d'une pensée du contenu, qu'il voulait développer sans jamais surdéterminer la concrétude. En fait, pour Adorno, le concept d'allégorie complète le concept de seconde nature. Alors qu'en celui-ci se cristallise l'idée, à la fois vraie et fausse, d'une histoire qui s'est figée en nature, le concept d'allégorie saisit que la nature

passé, qu'elle est une histoire, et qu'elle est en cela également vraie et fausse. Le concept d'histoire-nature doit ainsi pouvoir concevoir « l'être historique lui-même, dans sa détermination historique la plus prononcée, là où il est le plus historique, comme un être relevant de la nature »⁵⁴ et concevoir « la nature, là elle semble demeurer dans la plus profonde immobilité, comme un être historique. »⁵⁵

Ce concept d'« histoire-nature » est pour Adorno le modèle d'un concept vrai parce qu'il ne présuppose pas de réconciliation entre les deux extrêmes qui le constituent et parvient néanmoins à les articuler en une logique qui est à la fois féconde pour décrire la réalité et pour la critiquer. Le concept décrit la réalité parce que les objets de la pensée se présentent comme figés, tels une nature : les besoins vitaux, la loi qui administre l'économie, la société qui demande à ses membres de s'adapter ; tout cela se présente aux contemporains sous le faux éclairage du « naturel ». Cependant, malgré cette fausseté, tout cela reste objectivement en vigueur, demeure une contrainte réelle, et le concept de « nature-histoire » parvient à reconnaître cela. Il comprend « l'histoire concrète comme nature ».

Il en cultive en même temps la critique et ce, d'une manière qui ne lui est pas accidentelle. Il souscrit à une logique allégorique, ce qui veut dire qu'il doit montrer ce que l'histoire saisie comme nature a de transitoire et d'éphémère pour en saisir la vérité. Il doit montrer, autrement dit, que décrire les phénomènes sociaux comme « seconde nature » n'autorise pas à les considérer comme ultimes et éternellement figés dans cette « nature ». Lukács n'était capable de concevoir de dépassement de l'histoire pétrifiée que par le fait d'un « acte métaphysique »⁵⁶. Le pendant politique d'un tel acte serait le fantasme d'une révolution qui reprend tout à neuf. Or, c'est précisément là une manière de reconduire la tare de la seconde nature, à savoir l'oubli de l'histoire. Une véritable transformation de celle-ci aurait au contraire l'apparence d'un rappel des dynamiques historiques à même ce qui est figé. Elle garderait ainsi un lien serré avec ce qui est : c'est seulement à partir des contradictions inhérentes au donné que peuvent être induites les transformations adéquates⁵⁷. En d'autres termes, le concept de nature-histoire parvient à éviter l'écueil du désespoir lukácsien parce qu'il complète le jugement descriptif selon

lequel l'histoire se présente comme nature par le jugement critique selon lequel la nature – cette nature qui est une histoire figée – est en vérité histoire.

Toutefois, ce geste isolé – l'historisation de la nature – n'est pas en lui-même la révélation d'un nouvel absolu, l'histoire. Il répond certes au besoin de secouer les structures objectives qui causent les souffrances actuelles, et en cela il est « vrai ». Mais le dépassement de ces structures est aussi le dépassement de la mémoire des souffrances passées qui se donnent dans le signe allégorique, et en cela il est faux. C'est l'une des raisons pour lesquelles le concept d'histoire ne doit pas éliminer purement et simplement le moment de la nature, celui de la contrainte irréversible. La pensée ne doit pas se rendre complice d'une entreprise qui contribuerait à effacer les injustices passées. La configuration allégorique du concept de nature-histoire impose au philosophe de mesurer la fausseté de la seconde nature à l'aune des souffrances actuelles mais aussi des souffrances passées qu'elle contient. La souffrance elle-même relève en partie de la catégorie de la nature. Ceci rappelle, d'une manière négative et fugace, ce que serait l'absolu : une nature qui n'est pas faite de souffrances passées, un donné qui est réconcilié avec le penser qui le médiatise.

3.3. L'histoire ne peut pas être posée comme totalité

Exprimé dans un langage symbolique, comme chez Hegel, le particulier trouve sa vérité par son inscription au sein de la totalité. Son être est un reflet de l'universel qui l'excède mais qu'il n'excède en rien. S'il y a quelque chose comme du « progrès » en histoire pour Hegel, c'est donc toujours du point de vue de cet esprit totalisant et non du point de vue concret du matériau historique particulier qui évolue. Ceci fait directement écho à la manière dont la dialectique hégélienne satisfait finalement le principe philosophique de l'identité plutôt que la souffrance concrète, historique des individus. Dans un passage qui aurait pu se retrouver sous la plume d'Adorno, Walter Benjamin notait que cette manière de penser ruinait le contenu émancipateur du progrès.

Il fallait que le concept de progrès s'opposa à la théorie critique de l'histoire dès l'instant où il ne servait plus de critère appliqué à certains

changements historiques et qu'il avait pour fonction d'apprécier la tension entre un début légendaire et une fin légendaire de l'histoire. En d'autres termes, dès que le progrès devint la marque du cours de l'histoire *dans sa totalité*, le concept de progrès est associé à une hypostase non-critique, et non plus à une interrogation critique.⁵⁸

La raison pour laquelle Hegel oriente la médiation dialectique des contenus vers la construction d'une totalité systématique est, comme nous l'avons expliqué dans un chapitre antérieur, qu'il est commis à l'idée fichtéenne de « science ». D'après celle-ci, la force normative des concepts doit pouvoir s'expliquer par le fait qu'ils sont, tous ensemble, systématiquement liés à une proposition inconditionnée. Cette *Grundsatz*, le Je=Je, représente la clé de voûte du système. Tel que le comprennent Schelling et Hegel, elle doit signifier une identité du sujet et de l'objet absolus au sein d'une conscience de soi spirituelle. Le but même du projet scientifique fichtéen, l'auto-exposition du savoir vrai dans sa totalité, requiert que soit posée l'unité conçue d'une totalité subjective et d'une totalité objective. Adorno relève cela.

Depuis Schelling, un philosophe du contenu (*inhaltliches Philosophieren*) était fondé sur la thèse de l'identité. C'est seulement lorsque la totalité de l'étant et finalement l'étant lui-même, moment de l'esprit, réductible à la subjectivité, c'est seulement lorsque la chose et le concept sont identiques au stade le plus élevé de l'esprit que, selon l'axiome fichtéen, on peut avancer que l'*a priori* est en même temps l'*a posteriori*.⁵⁹

S'explique ainsi pourquoi l'histoire qui se termine avec la *Bildung* est conçue par Hegel comme un long « travail » à travers lequel un esprit, au début seulement universel, se particularise dans l'espace et dans le temps jusqu'à ce que le monde effectif ainsi développé et l'idée universelle qui en était le ferment se renvoient l'image d'une équivalence (une « *Ausgleichung* »⁶⁰). La nécessité absolue qui préside au cours de l'histoire prise comme totalité, Hegel l'exprime dans l'idée que l'universel doit se particulariser. Il nomme le résultat de cette nécessité « réalité » (*Wirklichkeit*). Étrangement, le rapport entre le particulier et l'universel qui se développe dans cette doctrine apparaît calqué sur la relation entre le propriétaire des moyens de production et ses employés. Il est, d'après Hegel, une « nécessité absolue » parce que la vérité de l'universel reste sublimement nulle tant qu'elle ne passe pas par un processus

d'effectuation matérielle et parce que l'effectivité, de son côté, ne fait jamais autre chose que de « travailler » à réaliser les orientations de l'universel. Dans les mots d'Adorno : « pour [Hegel], le singulier déterminé était déterminable par l'esprit parce que sa détermination immanente ne devait (*sollte*) être rien d'autre qu'esprit. »⁶¹

Or, dès qu'il saisit l'histoire à partir d'une telle nécessité absolue qui lui donne un « sens » univoque, positif et simple, Hegel met le travail de la pensée du contenu au service de l'opacité de la seconde nature décrite par Lukács plutôt que d'en faire un outil apte à la briser. « La tâche de la philosophie n'est pas de donner [le] sens comme positif, de présenter et de justifier la réalité (*Wirklichkeit*) comme « pleine de sens » (*sinnvoll*). »⁶² Hegel tend justement, malgré lui, à le faire. En effet, s'il est inévitable pour l'absolu de se révéler dans l'histoire, si c'est là sa *nature*, et si par ailleurs la nature de l'histoire est de révéler l'absolu, alors la médiation mutuelle de la pensée et du contenu n'a plus seulement le statut d'une exigence de la pensée dialectique mais est élevée au rang d'une structure métaphysique. La conséquence est que la médiation (l'histoire) est, comme telle, naturalisée. La doctrine selon laquelle l'universel doit se particulariser fixe l'histoire à l'intérieur de limites universelles : l'histoire devient totalité historique. Elle le fait d'ailleurs en naturalisant la conscience elle-même, c'est-à-dire en présupposant l'invariance de sa logique médiatrice par-delà toute expérience particulière. Il est clair en effet que l'activité de la conscience est pour Hegel quelque chose d'intemporel qui n'est pas soumis aux mêmes lois que la vie organique.

Ce qui est pris dans les bornes de l'existence naturelle ne peut pas de soi-même aller au-delà de son existence immédiate, mais c'est autre chose qui le pousse au-delà de cette limite : ce déportement, c'est sa mort. Tandis que la conscience est pour soi-même son propre concept, ce qui fait qu'elle est immédiatement dépassement du borné, et donc, étant donné que ce borné lui appartient, dépassement de soi-même. »⁶³

C'est à cette prétention à l'autarcie du concept face à l'inertie en soi de la vie organique que s'oppose la critique adornienne de l'identité.

La prétention immanente au concept est son invariance créatrice d'ordre face à la variation de ce qui est compris sous lui. C'est cette variation que la forme du concept nie, fausse même en cela. Dans la dialectique, le penser s'oppose aux archaïsmes de sa conceptualité. Le concept en soi hypostasie avant tout contenu sa propre forme face aux contenus. Mais ce

faisant, aussi, le principe d'identité : qu'il existe un fait en soi, quelque chose de solide et de subsistant, ce qui n'est postulé que par une certaine pratique du penser.⁶⁴

L'« idéalisme » ne désigne pas pour Adorno un courant philosophique appartenant à une certaine période de l'histoire des idées mais une certaine attitude de la pensée face au contenu. On pourrait dire dans les termes les plus généraux que cette « pratique de la pensée » projette abusivement l'identité et l'unité qu'exige la pensée sur ses contenus en dépit du fait que ceux-ci ne se présentent pas comme unifiés mais comme contradictoires, fragiles, divisés. Envisagé de cette manière, le concept d'idéalisme coïncide avec celui d'idéologie. L'idéalisme est l'interruption de l'examen du contenu par le geste exogène qui pose une totalité abstraite surdéterminant le contenu.⁶⁵ Par conséquent, il est en quelque sorte « incohérent » aux yeux d'Adorno que Hegel, le pourfendeur de la pensée abstraite, ait été idéaliste⁶⁶.

Adorno explique la spécificité de l'erreur idéaliste de Hegel de la manière suivante. Pour lui, la totalité qui venait surdéterminer le contenu n'était que le résultat du processus de médiation du contenu par la pensée. La médiation par le pôle spirituel, c'est-à-dire l'activité conceptuelle, devait par principe produire seule les déterminations de l'objet et du sujet. La raison à cela était que la structure de la vérité n'était nulle autre que la structure de la conscience. Cette thèse formelle contient tout l'idéalisme de Hegel. La réponse directe que lui fait Adorno est la suivante : « pas plus que les pôles sujet-objet, la médiation ne se laisse hypostasier ; elle ne vaut que dans leur constellation. La médiation est médiatisée par ce qui est médiatisé. »⁶⁷ Selon Adorno, le rapport entre la pensée et son contenu dans le processus de la médiation compte davantage que le résultat de cette médiation en tant que tel. Les concepts ne peuvent pas être négociés de telle sorte que la conscience du sujet contrôle toute la table de négociation. L'objet (nous parlons ici toujours de fonctions médiatrices, pas d'objets « naturels ») oppose dans la médiation une résistance qui est sa particularité et aucune philosophie ne doit garantir qu'elle pourra dissoudre cette résistance et poser la réconciliation. C'est cette garantie d'un sens à toute chose alléguée avant que n'en ait été effectuée une explication concrète qui fait l'objet de la plus importante critique d'Adorno à l'endroit de Hegel. Il soumet d'ailleurs ses propres concepts « discontinus » à cette exigence : « Les questions

relevant [du concept d'] histoire de la nature ne se posent pas en termes de structures à caractère générique, mais seulement en termes d'interprétation de l'histoire concrète. »⁶⁸

4. CONCLUSION : MATÉRIALISME ET MÉTAPHYSIQUE

Aujourd'hui qu'il est devenu « impossible de saisir la totalité du réel par la force de la pensée »⁶⁹, la pensée du contenu doit se tourner vers le matérialisme. La raison que donne Adorno à cela est paradoxale si l'on considère l'attitude habituelle du matérialisme vis-à-vis l'existence des choses immatérielles. Pour Adorno, l'argument en faveur d'un passage au matérialisme n'est pas que la réalité n'est rien d'autre que matière concrète, brute, dépouillée de toute spéculation ; c'est au contraire que seul le matérialisme donne aujourd'hui à la quête humaine d'absolu quelque espoir de réussite. C'est donc à partir du projet de la métaphysique que se justifie le passage de la pensée du contenu au matérialisme⁷⁰. Cette conjonction d'intérêts entre la métaphysique et le matérialisme n'est pas interprétée comme originaire ou atemporelle : elle procède historiquement de la « crise de l'idéalisme ». Il n'est plus possible de construire, à l'instar de Hegel, l'absolu comme totalité parce que l'idée de totalité naturalise l'histoire telle qu'elle advient et passe ainsi l'éponge sur ses contradictions irrésolues : les souffrances dont l'oubli ne peut engendrer qu'une fausse réconciliation, c'est-à-dire de faux bonheurs, de fausses vérités, de fausses libertés. C'est parce que l'idéalisme a fait l'erreur fatale d'insister sur leur inévitabilité que la philosophie a aujourd'hui d'abord pour tâche de distinguer en toute chose et à tous les niveaux l'intérêt subjectif envers la réconciliation, c'est-à-dire l'activité du concept, et la réalité objective non réconciliée. Elle doit décrire, ou du moins montrer, le caractère défaillant de la structure objective de l'expérience dans laquelle la satisfaction des besoins spirituels des êtres humains ne sait se satisfaire qu'aux dépens de leurs besoins matériels.

C'est seulement l'impulsion corporelle apaisée que se réconcilierait l'esprit et qu'il deviendrait ce que si longtemps il n'a fait que promettre, alors que sous l'emprise des conditions matérielles il refuse la satisfaction des besoins matériels.⁷¹

Dès qu'on allègue, dans un langage symbolique, la garantie d'une continuité entre le concret et l'universel, entre « l'impulsion corporelle » et les aspirations de l'esprit, on produit un concept faux au regard d'une réalité historique et sociale qui n'a pas réconcilié ces deux extrêmes. Cette attitude de la pensée qui poursuit aveuglément son idéal d'identité justifie en dernière instance la domination, c'est-à-dire l'oubli de la nature et du non-identique. Ceci équivaut à cautionner philosophiquement la domination entre les êtres humains et la domination de chacun sur lui-même. Cette pensée encourage donc le malheur concret et fait échouer l'idéal d'une félicité absolue. L'alternative à cela est une pensée matérialiste qui a un souci rigoureux de rendre compte des contradictions réelles qui subsistent dans ses contenus mais qui ne sacrifie pas l'idée de l'identité, l'idée qu'il ne devrait pas y avoir de contradiction.

D'après Adorno, un penser du contenu matérialiste peut rendre compte des contradictions subsistantes entre le particulier et l'universel s'il développe des concepts « discontinus ». Le concept de besoin, pour rester avec cet exemple, est un concept discontinu. Il ne repose ni entièrement en lui-même, ni entièrement en un autre dont il ne serait que le représentant. Il est à la fois descriptif et critique : la nature qu'il réfléchit impose des contraintes réelles mais néanmoins parfois fausses. Il en va de même pour tout concept philosophique : la tâche, propose Adorno, est de les construire pour qu'ils soient discontinus.

Ceci s'applique en premier lieu aux concepts de nature et d'histoire. L'histoire, écrit Adorno, « se donne de part en part comme un discontinu (*ein durchaus Diskontinuierliches*). »⁷² La « nature » est également « discontinue » : dans sa forme idéologique, celle de la seconde nature, elle est étrangère à elle-même tandis que dans sa forme vraie, elle est en fait histoire, c'est-à-dire « périssement » (*Vergängnis*). Mais la logique de la discontinuité déborde des seuls concepts d'histoire et de nature. En général, Adorno ne rate jamais une occasion de souligner la discontinuité de ses concepts. Ainsi peut-on lire chez lui, en vrac : « l'objet que désigne le mot *société* n'est pas en soi rationnel et continu (*rational kontinuierlich*) »⁷³ ; « si la théorie et la praxis ne sont ni absolument confondues, ni absolument séparées, leur rapport est celui de la

discontinuité (*Diskontinuität*) »⁷⁴ ; « on pourrait presque dire que c'est le concept même de vie humaine en tant qu'unité de l'histoire d'un individu qui est devenu caduc : la vie de l'individu [...] a perdu toute harmonie, toute continuité de la mémoire consciente et involontaire »⁷⁵. On peut même lire dans l'avant-propos à la *Dialectique négative* que tout l'ouvrage traite de la « discontinuité » entre la méthodologie et les travaux appliqués d'Adorno. « D'après la théorie de la dialectique négative, il n'y a pas de continuité entre ceux-ci [les travaux appliqués] et celle-là [la méthodologie]. Mais c'est bien une telle discontinuité qui s'y trouve traitée et ce qu'on peut y trouver d'indications pour le penser. »⁷⁶

Du fait que la métaphysique soit impossible dans sa version idéaliste, on ne doit donc pas conclure qu'elle ne peut pas réussir. La pensée philosophique matérialiste peut rester « solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute »⁷⁷. Il existe en effet un correctif à la logique symbolique qui réconcilie positivement l'esprit et l'histoire concrète : c'est la logique du signe allégorique. Elle permet d'exprimer l'absolu autrement que comme unité simple et positive ; elle évite également d'en faire l'objet d'une pieuse « attente » ou d'une romantique « approche » ; elle sait reconnaître l'existence des souffrances qui démentent à elles seules la validité des structures objectives de l'expérience ; elle rappelle, enfin, le contenu de l'utopie. C'est pour ces raisons que la philosophie matérialiste d'Adorno s'inspire du modèle allégorique : « aucune mémoire (*Eingedenken*) de la transcendance n'est plus possible, si ce n'est par l'intermédiaire du périssement (*Vergängnis*) : l'éternité n'apparaît pas en tant que telle, mais brisée au travers des choses les plus éphémères (*durchs Vergänglichste*). »⁷⁸ Ainsi s'explique peut-être un peu mieux comment Adorno, loin de se confiner à la mélancolie stérile d'une belle âme ou d'une conscience malheureuse, tient la praxis théorique et la praxis sociale pour essentielles au besoin métaphysique. « La spéculation métaphysique s'unit à la spéculation philosophico-historique : elle n'attend plus que d'un futur débarrassé des nécessités vitales la possibilité d'une conscience juste, y compris sur les choses dernières. »⁷⁹

NOTES

- ¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 7. / *GS* 6 : 9.
- ² Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 69 / *GS* 5 : 306-307. Marx est peut-être une exception, bien que Adorno critique en différents lieux le caractère abstrait de sa conception du rapport entre théorie et praxis. (Par exemple dans *Modèles critiques*, p. 341-2 / *GS* 10.2 : 781-2 : « Le calembour marxien sur la « critique critique », ce mot d'esprit pléonastique, sans esprit et éculé, qui dit que la théorie est anéantie parce qu'elle est théorie, ne fait que cacher l'incapacité à la transformer directement en pratique. »)
- ³ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 69 / *GS* 5 : 306.
- ⁴ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 69 / *GS* 5 : 306.
- ⁵ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 77 / *GS* 5 : 306. La citation de Hegel entre guillemets se trouve dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Hegel, *Werke in 20 Bänden* XIX : 171).
- ⁶ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 77 / *GS* 5 : 306.
- ⁷ Les arguments de Hegel contre cette conception générale de la vérité et la conception corrélatrice du langage comme obstacle à la vérité sont exposés dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*.
- ⁸ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 65 / *GS* 5 : 296. Comme l'a souligné Susan Buck-Morss, Adorno était un virtuose de la « composition dialectique ». Ce genre de retournement complet des perspectives en une seule phrase est un exemple éclatant de ce qu'elle avait en tête.
- ⁹ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 85 / *GS* 5 : 313.
- ¹⁰ Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 70 / *GS* 5 : 307. La citation de Kant se trouve dans préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, B XXX. La citation de Hegel se trouve dans « Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Okt. 1818 », *Werke in 20 Bänden* X : 403.
- ¹¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 481 / *GS* 6 : 390.
- ¹² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, § 12.
- ¹³ Il n'y a pas de traduction vraiment satisfaisante de ce concept polysémique. Nous nous permettons de conserver le terme allemand, au demeurant devenu relativement familier aux lecteurs francophones.
- ¹⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 45-6 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 32-33. Je cite avec les additions de l'édition corrigée de 1831.
- ¹⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 45 / *Werke in 20 Bänden*, III : 31.
- ¹⁶ Il y a ici une autre affinité importante entre l'éthos philosophique de Hegel et celui d'Adorno : à l'époque de la *Bildung*, la conscience de soi individuelle avait au moins connaissance du contenu comme étant l'essence. Mais après la Terreur, le risque est qu'elle oublie que l'absolue liberté qu'elle s'est conquise n'est que le revers d'une complète vacuité quant au contenu. C'est cette vacuité qui explique le bain de sang. Ce diagnostic d'époque de Hegel est assez proche du diagnostic d'époque que fait Adorno suite à Auschwitz. Toutefois, pour ce dernier, ce qu'a fatalement oublié la pensée est la particularité et la nature, et Hegel est pour lui un des principaux théoriciens de la légitimité de cet oubli, comme nous l'expliquons par la suite.
- ¹⁷ Chapitre VI B d'après le sommaire de Georg Lasson. « Der sich entfremdete Geist. Die Bildung » : *Phénoménologie de l'esprit*, p. 329-398. / *Werke in 20 Bänden*, III : 224-441.
- ¹⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 333 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 363.
- ¹⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 333-334 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 364.
- ²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 48 / *Werke in 20 Bänden*, III : 36. Hegel qualifie de « pensée raisonneuse » (*Räsonieren*) l'attitude qui se confine dans le pouvoir absolu du négatif par dédain du contenu (*Ibid.*, p. 66 / *Werke in 20 Bänden*, III : 56).
- ²¹ « [...] Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist. » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 344 / *Werke in 20 Bänden*, III : 376. Nous soulignons la dernière phrase.) Adorno analyse ce passage dans « Skoteinos » in *Trois études sur Hegel*, p. 114. / *GS* 5 : 349.
- ²² Mais cette position adornienne n'est pas irrationaliste ou romantique, comme nous le savons : la « remémoration de la nature » se matérialise dans la production de nouveaux concepts qui pourront corriger ceux, unilatéraux, de la pensée strictement identifiante.

- ²³ « L'éducation pour débarbariser. Entretien de T. W. Adorno avec H. Becker », trad. Marie-Andrée Ricard, in *Cités*, PUF, 2000 (4), p. 162. Nous soulignons. À noter que contrairement à ce que laisse entendre cette citation prise isolément, Adorno n'assimile pas à de la barbarie toute forme de violence physique quelle qu'elle soit mais seulement « la rechute dans une violence physique primitive sans que cela n'entretienne une relation manifeste avec des buts raisonnables de la société. » (*Ibid.*, p. 157).
- ²⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : 583.
- ²⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VII : p. 2115-6. / *Werke in 20 Bänden* XX : 460.
- ²⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 46 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 34.
- ²⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 524 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 591.
- ²⁸ C'est la fin de l'histoire comprise comme *Bildung*. Le temps ne s'arrête pas après 1807 (Hegel n'a jamais prétendu qu'il était le Messie).
- ²⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 583.
- ³⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 582.
- ³¹ Toutefois, l'« exigence objectivement obstruée » est assimilée par Hegel à une « nécessité pas encore accomplie ». C'est une équation qui est précisément introduite chez Hegel avec la doctrine selon laquelle l'universel doit se particulariser. La mise au jour des structures objectives de l'expérience dans une société donnée, c'est-à-dire la sociologie, est alors indissociable de la philosophie de l'histoire. Adorno tente de retenir de la dialectique hégélienne ce qui découle du principe de la critique immanente mais d'éliminer ce qui découle de sa philosophie de l'histoire. Il se concentre pour cela sur l'idée que l'expérience doit se laisser entièrement guider par des contraintes propres au matériau social et que c'est uniquement au contact de ce matériau qu'on peut interpréter le rapport qui prévaut entre l'exigence subjective et les possibilités objectives de l'expérience. Adorno élabore le concept de « matériau » dans ses critiques musicales dès les années 20.
- ³² Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison », in *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2008, p. 106.
- ³³ Adorno demeure un défenseur de la *Bildung* contre ce qu'il appelle la *Halbbildung*, « l'omniprésence de l'esprit étrangé à lui-même » (Adorno, « Theorie der Halbbildung », *GS* 8 : 93). Ce que conserve Adorno du concept de *Bildung* est son impulsion dialectique et critique à briser les fausses oppositions conceptuelles et les fausses réconciliations au sein du processus de socialisation. Mais Hegel, écrit Adorno dans le même texte, avait déjà un concept faux, unilatéral de *Bildung* : « Sous sa forme la plus élevée, l'idée philosophique de culture voulait former l'existence naturelle. Elle pensait à la fois à maîtriser l'animal humain par le biais de son adaptation aux autres et à sauver le naturel qui résiste à la pression de l'ordonnement boiteux des humains (*den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung*). La philosophie de Schiller, kantien et critique de Kant, était l'expression la plus prégnante de la tension entre ces deux moments, alors que dans la doctrine de la culture (*Bildungslehre*) de Hegel, sous le nom d'extériorisation (*Entäußerung*), tout comme chez le Goethe de la maturité, le désir (*das Desiderat*) d'adaptation triomphe au cœur de l'humanisme lui-même. Quand cette tension disparaît, c'est l'adaptation qui devient toute puissante, et son critère est ce qui a à chaque fois déjà cours (*das je Vorfindliche*) » (*Ibid.*, *GS* 8 : 95).
- ³⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 471 / *GS* 6 : 382.
- ³⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 427 / *GS* 6 : 346.
- ³⁶ Le concept a été décrit et demeure discuté par plusieurs philosophes dont Gadamer, Honneth, McDowell.
- ³⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 156 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 153.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 157 / *Werke in 20 Bänden*, III : 154.
- ³⁹ György Lukács, *La théorie du roman*, Paris, Gallimard (Tel), 1989, p. 58.
- ⁴⁰ Adorno, « Thèses sur le langage du philosophe » in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 59-60 / *GS* 1, 368.
- ⁴¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 277 / *GS* 6 : 228.
- ⁴² Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. Denis Authier, Paris, Payot, 1980, p. 108.
- ⁴³ Préciser le sens de cette non-liberté de la société est ce qui fait véritablement problème chez Adorno. Trois voies au moins sont ouvertes, dont les frontières ne sont pas étanches. La première

- rapprocherait Adorno de l'essentialisme de Hegel en disant que la société est non-libre parce qu'elle ne fonctionne pas encore d'après des règles universelles inhérentes à son propre concept mais d'après celles, particulières, de l'échange. Selon la seconde voie, la société est non-libre dans la mesure où elle ne reconnaît pas, de peur de s'auto-détruire, la souffrance que génère sa logique. Il y a peut-être de la place pour une troisième interprétation, plus socio-critique et moins exposée au messianisme, selon laquelle la société est non-libre parce qu'elle est incapable d'une réelle transparence face à elle-même et, à travers différents mensonges, s'empêche toujours de se connaître elle-même.
- ⁴⁴ Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 182.
- ⁴⁵ Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 19 / *GS*, 1 : 336.
- ⁴⁶ Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sybille Muller, Paris, Flammarion champs, 1985, p. 172 / Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1.1 : 356. Dans l'édition des œuvres complètes, ce passage parle plus précisément de « *theologischen Symbol* » alors que le texte traduit chez Flammarion parle de « symbole *philosophique* ».
- ⁴⁷ Benjamin parle aussi de cette unité en termes d'une « totalité » (*Ibid.*, p. 45 / *Gesammelte Schriften*, 1.1 : 227.)
- ⁴⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 71 / *GS* 6 : 62-3.
- ⁴⁹ « Les idées sont des constellations éternelles, et alors que les éléments sont saisis comme des points à l'intérieur de ces constellations, les phénomènes sont en même temps dispersés et sauvés (*gerettet*). » (Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 31 / Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1.1 : 215.)
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 178-179 / Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1.1 : 342-3.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 189 / *Gesammelte Schriften*, 1.1 : 352..
- ⁵² Avec Jacques Olivier Bégot, nous traduisons *Vergängnis* par « périssement ». Pour la justification de ce choix : Adorno, *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 44, note b.
- ⁵³ Comme le dit un traducteur d'Adorno, cette là « une de ces locutions latines que chacun serait censé connaître. » *Le faciès hippocratique*, écrit-il, est « la physionomie d'une personne qui souffre ce qu'il y a de pire. » (Theodor W. Adorno, « The Idea of Natural History », trad. Bob Hulot-Kentor, *Telos* 60, été 1984, p. 120) C'est en fait le visage du moribond.
- ⁵⁴ Adorno, « L'idée d'histoire de la nature » in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 41 / *GS* 1 : 354-5.
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ György Lukács, *La théorie du roman*, *op. cit.*, p. 58.
- ⁵⁷ Voir sur cela Samir Gandesha, « The Aesthetic Dignity of Words : Adorno's Philosophy of Language » in *New German Critique*, n° 97, 2006, p. 137-158 et Jacques Olivier Bégot, « L'histoire décryptée » in Adorno, *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 77 sq.
- ⁵⁸ Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, trad. J. Lacoste, Paris, éd. Cerf, 1989, p. 496-7 / Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk in Gesammelte Schriften*, V,1 : p. 598-9 [N13, 1]. Benjamin souligne.
- ⁵⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 99 / *GS* 6 : 85.
- ⁶⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 518 / *Werke in 20 Bänden*, III : 583.
- ⁶¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 17 / *GS* 6 : 19.
- ⁶² Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 17 / *GS* 1 : 334.
- ⁶³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 85 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 74.
- ⁶⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 190. / *GS* 6 : 156. Voir aussi *Ibid.*, p. 129 / *GS* 6 : 109 ou Adorno met en garde contre la tentation d'« exorciser Parménide avec Héraclite ».
- ⁶⁵ Dans une discussion tenue au début des années trente avec les membres de l'Institut de recherche sociale, Adorno saisit l'idéalisme dans les termes suivants : « Le critère pour une pensée idéaliste réside dans le fait que l'idéalisme tient l'« explicabilité » (*Erklärbarkeit*) des phénomènes pour une structure ontologique des phénomènes eux-mêmes, alors que pour le point de vue non-idéaliste, cette explicabilité doit être formulée exclusivement comme tâche. » (« Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen Vorlesung Max Horkheimers »

-
- (séance du 19 janvier 1932) in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, vol. XII : p. 391.)
- ⁶⁶ Lorsqu'il ne les analyse pas froidement pour les déconstruire, Adorno exprime parfois un véritable étonnement face aux traits les plus idéalistes de la dialectique hégélienne. Par exemple : *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 114 / *GS* 5 : 349.
- ⁶⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 126 / *GS* 6 : 106.
- ⁶⁸ Adorno, « L'idée d'histoire de la nature », in *Actualité de la philosophie et autres essais*, p. 45 / *GS* 1 : 358.
- ⁶⁹ Adorno, « L'actualité de la philosophie », *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 7 / *GS* 1 : 325.
- ⁷⁰ « Le cours de l'histoire conduit nécessairement au matérialisme ce qui traditionnellement était son opposé non-médiatisé, la métaphysique. » (*Dialectique négative*, p. 442 / *GS* 6 : 358)
- ⁷¹ *Dialectique négative*, p. 252 / *GS* 6 : 207.
- ⁷² Adorno, « L'idée d'histoire de la nature », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 49 / *GS* 1 : 361.
- ⁷³ Adorno, « Société », p. 364. / *GS* 8 : 9.
- ⁷⁴ Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique » in *Modèles critiques*, p. 340 / *GS* 10.2 : 780.
- ⁷⁵ Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 226 / *GS* 3 : 243.
- ⁷⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 7 / *GS* 6 : 9.
- ⁷⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 492 / *GS* 6 : 400.
- ⁷⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 436 / *GS* 6 : 353. Voir aussi Adorno, *History and Freedom*, transl. Rodney Livingstone, Polity Press, 2006, p. 125.
- ⁷⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 480 / *GS* 6 : 390.

Chapitre IX. Le problème de la forme de l'expression

Selon Adorno, ce qui caractérise le penser identifiant, l'oubli de la nature, signe également son impuissance métaphysique. Le concept est comme le maître et la belle âme de la *Phénoménologie de l'esprit*. Tout puissant, il devient impuissant. Plus le concept et la conscience se referment sur leur logique et leur désir d'identité absolue, moins ils parviennent à le réaliser effectivement. Pour garder une trace de cet échec, pour conjurer l'oubli que génère l'activité de la pensée lorsqu'elle prend une posture idéaliste, Adorno préconise une philosophie à la fois matérialiste et naturaliste.

Matérialiste, elle l'est parce que, dans le processus de médiation, elle cherche à rendre compte de l'écart qui bée entre les aspirations subjectives à l'identité et les contradictions structurantes de l'objet. Le matérialisme d'Adorno n'est pas une position ontologique mais une position épistémologique critique : il se veut le correctif de l'idéalisme pour ainsi dire « spontané » de la connaissance. « Penser signifie identifier »¹, mais identifier est unilatéral. Le mot « matérialisme » désigne pour Adorno le comportement de la pensée qui n'oublie pas ce que l'objet a d'irréductible au concept ni la manière dont le particulier déborde de l'universel. En d'autres termes, dans un monde où règnerait la satisfaction de tous les besoins matériels comme spirituels, le

matérialisme n'aurait plus de raison d'être. L'utopie est le « point de fuite » du matérialisme.²

Naturaliste, la philosophie d'Adorno l'est également en manière de correction à la pensée de l'identité. Pensons au cas de l'animal : la nature qu'oublie la pensée identifiante est l'élément dominé qui se retourne en justification de la domination sur soi-même et sur d'autres êtres humains. Si Adorno rappelle que l'activité rationnelle de l'être humain est dérivée des besoins de la vie, c'est pour expliquer pourquoi elle peut et doit développer une solidarité avec le non-identique qu'elle génère mais oublie. La thèse ici est que la raison n'est pas à elle-même sa propre fin mais sert aussi les intérêts de quelque chose qui ne se réduit pas à elle. Cette « chose » est la vie qui pense. Il y a ainsi une affinité entre le corps, siège des besoins et de la quête du bonheur, et l'objet de la médiation dialectique. « Si le sujet connaît un jour le moment de son identité avec la nature, il cessera de se borner à identifier la nature à lui. »³

Quant au rapport entre le matérialisme et le naturalisme d'Adorno, on peut le formuler de la manière suivante. Alors que le matérialisme est l'attitude philosophique qui chez Adorno maintient vivante l'exigence d'une médiation de l'objet par-delà l'illusion de la réconciliation idéaliste, le naturalisme est un ensemble de thèses spéculatives qui ont pour fonction de rappeler que cette médiation n'est qu'un moyen au service des besoins matériels d'un organisme vivant. Sans le cadre naturaliste, la pratique philosophique matérialiste se perdrait dans l'illusion d'une image historique du bonheur, alors que sans une pratique philosophique rigoureusement matérialiste, anti-idéaliste, les besoins vitaux qui soutiennent et déterminent la tâche de la pensée ne parviendraient jamais à une satisfaction véritable.

Une fois ces deux balises bien en vue, Adorno fait face à un problème formel. Comment écrire pour déjouer la tendance quasi naturelle de la pensée à l'identification unilatérale ? Comment agencer le réel en une « figure lisible », selon l'expression de sa conférence inaugurale de 1931, sans pourtant le présenter comme réconcilié ? Quelle peut être la forme de cette lisibilité ? Quelle doit donc être la forme de l'expression

philosophique ? Le problème est en effet que dès qu'on pose une identité, dès qu'on affirme que ceci est ainsi, le ceci en question semble s'apaiser dans une forme définitive et la vérité prend les couleurs d'une éternité advenue. Au début des années 30, Adorno avait déjà pris conscience de ce problème et l'avait formulé de manière concise. « Dans le fait en général que je pose une identité, l'existant est déjà justifié. L'esprit sur lequel on s'appuie ne peut pas être autre chose qu'un esprit existant, car je ne sais rien d'un autre esprit. »⁴

Dans sa version idéaliste, la pensée du contenu s'était orientée sur la reconstruction en pensée de la totalité du système dans lequel s'unifie le réel. La réponse au problème formel de rendre lisible le réel était de l'élaborer comme totalité. Or ce faisant, l'idéalisme le justifiait. Hegel « transfigurait la totalité de la souffrance historique en la positivité de l'absolu se réalisant. »⁵ L'idéalisme privilégie la totalité parce que celle-ci permet de rendre le contenu commensurable à l'exigence subjective d'identité. C'est précisément la raison pour laquelle Adorno juge qu'on doit la rejeter. Il croit que, pour démasquer la fausse satisfaction métaphysique, il faut non seulement nier la prétention à la vérité des contenus particuliers, comme l'a enseigné Hegel, mais aussi montrer comment éclate⁶ la forme dans laquelle Hegel a tenté de présenter la somme des résultats de la critique des contenus : la totalité.

C'est en réfléchissant au langage qu'Adorno tente de développer une solution à ce problème. Du point de vue formel, le philosophe doit porter des ruptures à l'expression parce que ses objets sont brisés. Certes, c'est à partir de cette nécessité que s'explique le besoin de construire des concepts discontinus. Néanmoins, dans la mesure où le contenu des concepts leur est extérieur parce qu'il est constitué d'autres concepts, l'exigence de construire des concepts discontinus n'épuise pas le problème formel. Il faut aussi considérer le besoin de pratiquer une manière d'*agencer les concepts* qui échappe à la forme de la totalité. Comment la pensée du contenu peut-elle concrètement exposer sa démarche sans en même temps réduire le contenu de ses objets à l'identité que leur attribue l'inévitable position de concepts ? En fait, les concepts ne seront véritablement critiques que si on parvient à les rassembler autrement que comme totalité. Adorno

nomme la pratique expressive qui répond à cette tâche de différentes manières. « Constellation » et « configuration » semblent s'appliquer davantage à un environnement conceptuel restreint, tandis que les expressions « modèle » et « essai » désignent la forme des textes philosophiques comme tels. On peut dire que l'essai et la constellation sont à la version matérialiste de la pensée du contenu ce que le système et la totalité sont à sa version idéaliste.

Dans « L'essai comme forme »⁷, Adorno a tenté d'explicitier les caractéristiques formelles de l'expression philosophique. Nous nous proposons dans ce chapitre d'expliquer, notamment à partir de ce dernier texte, pourquoi Adorno conçoit résolument la pratique philosophique comme ne relevant pas de la science, mais de l'essai. Qu'il soit clairement dit que nous ne prétendons pas épuiser cette question ni offrir une interprétation d'ensemble du texte. Notre objectif se limite à montrer en quoi la forme de l'essai s'impose, selon Adorno, à toute pensée devenue consciente de l'enjeu de sa satisfaction matérielle.

1. L'ESSAI COMME FORME D'EXPRESSION PHILOSOPHIQUE

Qu'est-ce qui caractérise l'essai ? Son but, nous le savons déjà, est de décrire ce à quoi ressemble la vie dans une réalité antagoniste sans justifier cette dernière. L'objet de l'essai est donc la « seconde nature », la réalité sociale pétrifiée que la pensée se donne pour tâche d'ouvrir. « Ouvrir » le contenu veut dire en démontrer les dynamiques et les contradictions internes, rappeler son inachèvement, circonscrire le devenir historique dont il provient et les souffrances qu'il recouvre, exprimer la nécessité qu'il soit dépassé. Quelques citations permettent de mieux cerner les caractéristiques formelles qu'attribue Adorno à l'essai.

L'essai est plus dialectique que la dialectique là où celle-ci s'expose elle-même. Il prend la logique hégélienne au mot : il ne faut ni brandir la vérité de la totalité contre les jugements singuliers, ni limiter la vérité au jugement singulier, mais prendre à la lettre la prétention de la singularité

(*Singularität*) à être vraie, jusqu'à ce que sa non-vérité devienne une évidence.

Une présentation continue serait en contradiction avec le caractère antagoniste de la chose, aussi longtemps qu'elle ne détermine pas la continuité en même temps comme une discontinuité. Ce qui s'annonce de façon inconsciente et non théorique dans l'essai comme forme, c'est le besoin d'annuler les prétentions dépassées au dénombrement intégral et à la continuité jusque dans la démarche concrète de l'esprit.

Sa totalité [de l'essai], l'unité d'une forme entièrement construite en elle-même, c'est celle de ce qui n'est pas total, une totalité qui même en tant que forme n'affirme pas la thèse de l'identité de la pensée et de la chose, que son contenu rejette.⁸

Il ressort de ces passages que ce qui réfute la légitimité de la forme d'expression propre à l'idéalisme est le « caractère antagoniste » de la chose exprimée qui « rejette » la continuité dans laquelle la pensée cherche naturellement à la situer. C'est alors pour deux raisons que la forme d'expression de la philosophie doit passer du système à l'essai : d'une part parce que l'essai est la forme qui traduit et décrit le plus fidèlement ce caractère contradictoire de la seconde nature et d'autre part parce que c'est la mieux à même d'en stimuler la critique et le dépassement. La forme de l'essai parviendrait, croit Adorno, à contenter l'esprit de la manière la moins fautive qu'il soit aujourd'hui possible : sans nier purement et simplement son besoin de reconstruire une certaine unité de l'expérience, elle exerce une retenue sur son penchant à faire l'erreur de justifier la totalité comme vraie.

L'essai, écrit Adorno, résiste par ailleurs à la fois à l'idéalisme et au positivisme : ce n'est ni la totalité qui est vraie contre le particulier, ni l'inverse. Ce qui est vrai est leur médiation dialectique, « là où celle-ci s'expose elle-même », c'est-à-dire là où le pouvoir subjectif de la médiation n'oublie pas le non-conceptuel, l'insatisfaction du besoin avec laquelle il est en rapport discontinu. C'est précisément le rôle de la forme de l'essai que de permettre ce rappel par un usage réfléchi du langage. Le but de l'essai est en fait plus modeste que celui de la totalité : il ne s'agit que de démontrer la fausseté du faux. Sa forme travaille de façon à valoriser cette démonstration comme telle plutôt que le résultat conceptuel positif qui en ressort.

Bref, dans ses grandes lignes, le thème adornien de l'essai est une reprise du projet, hérité des analyses de Walter Benjamin, de valoriser une expression allégorique de l'absolu au détriment de son expression symbolique. La construction conceptuelle qui encercle l'objet dans l'essai n'est pas, ainsi que le veut la logique symbolique, l'absolu de l'objet, un pôle stable et éternellement vrai derrière la réalité changeante. Dans l'essai, l'absolu de l'objet est plutôt réverbéré à travers la démonstration de son caractère brisé, non réconcilié. L'accent mis sur la médiation dans l'expression fait écho à la mise en évidence baroque de l'« histoire des souffrances » à même le visage de la nature déchu. Il sert en fait à mettre à l'avant-scène de la pensée une histoire-nature qui n'est pas parvenue à réaliser sa finalité utopique.

2. LE BONHEUR, ENJEU MÉTAPHYSIQUE DE L'ESSAI

« la position de la pensée envers le bonheur serait la négation de tout faux bonheur. »⁹ (Theodor Wiesengrund Adorno)

Dans la mesure où Adorno présente la forme de l'essai comme forme par excellence de l'expression philosophique ; dans la mesure également où le but de la philosophie demeure, pour lui comme pour Hegel, de dire l'absolu, voire de le faire advenir ; dans cette double mesure donc, on doit rapporter la pertinence de la forme de l'essai à trois grands enjeux qui sont, comme nous l'avons expliqué en introduction, les trois formes de satisfaction que cherche ce que Kant appelait le besoin métaphysique. Il s'agit du bonheur, de la vérité et de la liberté. Nous devons nous limiter, dans ce chapitre, à montrer en quoi l'essai se justifie du point de vue de l'enjeu métaphysique du bonheur ; nous ne ferons qu'esquisser l'explication qui serait requise quant aux deux autres enjeux.

2.1 Enfance et élément clownesque

La première finalité absolue qu'exprime allégoriquement la forme de l'essai est celle du bonheur. Adorno commence et termine son texte sur l'essai en soulevant cette question.

Il écrit d'entrée de jeu que l'essai n'est pas orienté vers la production de résultats (comme la science et l'art) mais vers

le loisir propre à l'enfance, qui n'a aucun scrupule à s'enflammer pour ce que d'autres ont fait avant elle. Il réfléchit sur ce qu'il aime et ce qu'il hait au lieu de présenter l'esprit comme une création *ex nihilo*, sur le modèle de la morale du travail illimité. Le bonheur et le jeu lui sont essentiels. Il ne remonte pas à Adam et Ève, mais part de ce dont il veut parler ; il dit ce que cela lui inspire, s'interrompt quand il se sent à la fin et non pas quand il ne reste plus rien ; c'est pourquoi il se range dans la catégorie des amusettes (*Allotria*).¹⁰

Il est certes provocateur, de la part d'un philosophe qui jouit d'une telle autorité, d'écrire que la philosophie, la grande philosophie, « se range dans la catégorie des amusettes ». Pour prévenir ici Adorno contre l'accusation de légèreté, il faudrait rappeler cette phrase de la *Dialectique négative* : « la philosophie est ce qu'il y a de plus sérieux mais elle n'est pas non plus si sérieuse que cela. »¹¹ En fait, l'enfance et les amusettes, de même que la clownerie et l'animalité, font partie de la constellation du concept de bonheur pour Adorno. On lit cela, par exemple, dans ce passage de la *Théorie esthétique*.

Dans l'élément clownesque, l'art se souvient avec un sentiment de consolation de la préhistoire dans le monde primitif animal. Les singes (*Menschenaffen*) du zoo exécutent en commun ce qui ressemble à des actes clownesques. La connivence des enfants et des clowns est une connivence avec l'art, connivence que les adultes répriment, et tout autant une connivence avec les animaux. Le genre humain n'a pas réussi à se débarrasser si totalement de sa ressemblance avec les animaux qu'il ne puisse soudainement la reconnaître et en être submergé de bonheur.¹²

Adorno a déjà dit que « tout bonheur vient de notre enfance »¹³. Dans certains passages souvent cités, il a emprunté à Walter Benjamin une association entre l'enfance et l'expérience non mutilée d'un monde coloré.¹⁴ Le passage de la *Théorie esthétique* que nous venons de citer laisse également entendre que le bonheur, comme la faculté mimétique (la faculté subjective d'imiter l'objet), a trait à un lointain passé qui aurait été perdu et dont on devrait souhaiter le retour. Le bonheur serait, comme l'écrit Benjamin, « élégiaque » : ce serait « l'éternelle répétition, l'éternelle restauration du bonheur originel, premier. »¹⁵ On pourrait à partir de ces éléments être amené à soupçonner Adorno de rester fermement prisonnier d'un schéma eschatologique et biblique de

l'histoire. Il retomberait alors chez Hegel et dans tout ce qu'il dénonce comme étant la perpétuation d'une société sclérosée¹⁶.

Dans un texte sur la crise de l'expérience chez Benjamin et Adorno, Martin Jay a donné quelques raisons de rejeter une telle interprétation. Une première est le fait qu'Adorno n'a jamais appliqué l'idée que l'enfance est une période de bonheur à l'histoire comme telle. Loin d'idolâtrer les temps archaïques, il les tient pour non moins violents et axés sur la domination que les temps actuels. C'est sur cette base qu'il reprochait à Lukács un certain romantisme :

Les temps chargés de sens dont le jeune Lukács souhaitait le retour sont tout autant le produit de la réification, d'une institution inhumaine, que celui des temps bourgeois auxquels seuls il l'attribue. Les exposés contemporains présentant les villes du Moyen-Âge donnent d'habitude l'impression qu'une exécution avait lieu exprès pour amuser le peuple. Si jadis l'harmonie du sujet et de l'objet avait pu régner, elle était comme celle que nous connaissons, obtenue par la pression et fragile. La transfiguration de situations passées sert plus tard un échec superflu qui s'éprouve comme sans issue ; ce n'est que comme irrémédiablement perdues que ces situations obtiennent leur éclat. Leur culte de phases pré-subjectives apparaît dans l'horreur à l'époque de la désagrégation de l'individu et de la régression des collectivités.¹⁷

Plus généralement, ce qu'indique cette résistance à l'idolâtrie du passé chez Adorno est que le moment mimétique de l'expérience – le moment où les hommes retrouvent leur ressemblance avec les animaux, retrouvent leurs souvenirs d'enfance, expérimentent un fragment de bonheur, etc. – que ce moment mimétique n'est pas l'utopie. Pris isolément, il ne représente rien de plus qu'une identification avec ce qu'il y a d'ossifié et d'inanimé dans la nature¹⁸. Pour être davantage que primitivité, le moment mimétique doit se conjointre avec le moment de la rationalité ; or cette conjonction, pour Adorno, n'imité pas la nature, suivant un schéma cyclique, mais la différencie au contraire, suivant un schéma progressiste¹⁹. Cette progression est celle, jamais achevée, du processus de médiation dialectique.

The unsublatable dialectic of art and philosophy, like those between mimesis and construction or concept and object, suggests that even the most metaphysical of experience for Adorno could not be reduced to perfect reconciliation or the restoration of equiprimordiality.²⁰

Ce que valorise et recherche Adorno dans l'expérience dialectique n'est pas le retour du même mais la rencontre de la nouveauté. L'amour qu'Adorno vouait aux animaux et aux enfants tient moins à leur innocence – dont Jay a raison de souligner qu'elle est l'antithèse de l'expérience – qu'à leur curiosité, leur ouverture et leur sens du jeu. Les enfants ne sont pas pour Adorno ceux qui sont protégés de l'expérience, mais ceux qui désirent s'exposer à l'expérience. C'est pourquoi on peut lire, dans le même passage où Adorno disait que tout bonheur ressortit à l'enfance, l'explication suivante : « La promesse la plus profonde que fait l'interprétation [ou la philosophie – P.L.] à l'esprit est peut-être l'assurance que ce qui existe n'est pas la réalité ultime. »²¹ De la même manière, la signification philosophique du temps se pense par-dessus tout, pour Adorno, comme possibilité de la nouveauté, comme chance de développer une relation de non-domination avec ce qui n'est pas nous. C'est cela que le jeu des enfants évoque pour Adorno, pas la magie romantique d'un monde enchanté et vierge, à l'abri de toute souillure rationnelle et technique.

L'inhérence nécessaire de la dialectique au bonheur se précise si on se penche sur l'amour enfantin de « Teddie » envers les clowns. Dans la *Dialectique négative*, Adorno explique que la pensée qui veut exprimer l'objet non réconcilié partage quelque chose avec la clownerie : elle « sait combien peu elle atteint ce qui est pensé et doit toujours pourtant parler comme si elle le possédait complètement. »²² Cet aspect comique de la philosophie fait écho à la promesse de bonheur qui anime sa pratique. Dans le monde vrai, on penserait comme jouent les enfants : pour le simple bonheur qu'il y a à penser. L'élément clownesque est ce qui, dans la forme que prend la pensée, rappelle qu'on n'en est pas là, que la pensée obéit encore à la contrainte de l'identité et oublie sa nature.

Pensons à une situation clownesque très simple : la scène où Julien Poulin, dans le film *Elvis Gratton*, veut déplier et installer sa chaise de plage. Il se retrouve coincé dans la chaise et chaque geste qu'il tente pour s'en sortir le met dans une posture plus embarrassante encore que la précédente. Le clown met en scène deux regards sur un événement, le regard borné et frustré de celui qui prend l'événement au sérieux (Bob

Gratton) et celui, tout aussi borné mais amusé, de celui qui le prend à la légère (le spectateur). Pourtant, il n'y en a pas un qui ait un avantage philosophique définitif sur l'autre. Le regard sérieux est celui qui veut répondre au besoin (ouvrir la chaise) alors que cette tâche le contraint au malheur. C'est le point de vue du concept. Quant au regard amusé, s'il parvient à saisir dans la situation l'occasion de goûter au bonheur, c'est seulement parce qu'il abandonne le besoin à lui-même. C'est l'ironie du point de vue qui a en vue l'impuissance du concept à répondre effectivement au besoin.

Cette incontournable rupture entre le besoin et le bonheur doit être exprimée dans la langue. L'idée exprimée par le philosophe doit ainsi être syncopée, jamais ronde ni à l'arrêt. Adorno a lui-même laissé une multitude d'exemples d'expression « clownesque » : « avec [l'emprise] les hommes craignent de tout perdre parce qu'ils ne connaissent aucun autre bonheur, pas même un bonheur de la pensée, sinon celui de pouvoir tenir à quelque chose, non-liberté perpétuelle »²³ ; « La nouvelle phase de la conscience musicale des masses est définie par l'hostilité au plaisir dans le plaisir. »²⁴

La nécessité d'un correctif clownesque dans l'expression conceptuelle ne fait pas des philosophes ni plus ni moins que des clowns. Les philosophes s'expriment par le biais de concepts, pas les clowns. Cependant, l'élément clownesque articule les concepts de manière à ce qu'ils expriment le caractère brisé de l'objet. Il représente à ce titre un correctif à la passion méthodique de l'identité. La méthode est une organisation de la pensée qui consiste à dériver des contenus d'autres contenus réputés plus fondamentaux. Le clownesque quant à lui introduit, à même la certitude et le sérieux avec lesquels procède cette dérivation de la vérité brique par brique, la conscience de sa fausseté. C'est au regard de la promesse de bonheur qui anime la pensée que la conscience méthodique est fautive : elle l'oublie, oublie les exigences de l'être sensible et animal qui pense. Le clownesque est un élément de mauvaise conscience qui vient de l'extérieur aux concepts, c'est-à-dire qui leur vient de la manière dont ils sont configurés avec d'autres concepts ; son rôle est de rappeler l'unité métaphysique du bonheur et de la vérité à partir de laquelle l'objet peut être pensé philosophiquement.

L'objet de l'essai, c'est la nouveauté en tant que telle, qu'on ne saurait traduire en l'assimilant à du passé, à des formes existantes. En

réfléchissant l'objet en quelque sorte sans violence, [l'essai] se plaint en silence de ce que la vérité a trahi le bonheur, se trahissant du même coup.²⁵

2.2 Rhétorique et expression

C'est aussi parce qu'il prétend renégocier le rapport entre la philosophie et la rhétorique que l'essai a pour enjeu métaphysique le bonheur. Adorno explique l'entrelacement du moment rhétorique et de la quête du bonheur de la manière suivante :

La pensée visait [avec la rhétorique] un langage immédiat : la satisfaction succédanée (*Ersatzbefriedigung*) de l'auditoire. [...] Les satisfactions que la rhétorique veut donner à l'auditoire sont sublimées, dans l'essai, en l'idée du bonheur d'une liberté à l'égard de l'objet qui rend plus justice à celui-ci que s'il était impitoyablement intégré à l'ordre des idées.²⁶

Depuis la critique qu'en a fait Platon, la tradition philosophique accuse la rhétorique de privilégier la satisfaction de l'auditoire au mépris de la vérité. Le corollaire de cette critique unilatérale est que la vérité de la chose doit non seulement être pensée à l'extérieur du langage mais également à l'extérieur du temps. Ces deux « purifications » vont de pair. Platon a fondé cette approche : la vérité serait une idée incorruptible à laquelle renvoie le phénomène, la nécessité de ce renvoi ne devant rien à la manière dont la chose est exprimée. L'expression relève de la tournure : elle est au mieux indifférente, au pire nuisible à la vérité.

Pour une approche dialectique comme celle d'Adorno, toute prétention à exclure le langage de la vérité manque ce qu'il y a d'essentiel dans l'objet, savoir l'état en lui de la médiation conceptuelle. La philosophie est condamnée à travailler dans le médium de la langue. « Les choses adhèrent au langage, forment avec lui une unité d'ordre historique »²⁷. C'est pourquoi

l'élimination de la langue dans le penser ne constitue pas sa démythologisation. C'est avec aveuglement que la philosophie sacrifie avec le langage une manière de se comporter vis-à-vis la chose autre que purement signifiante (*signifikativ*) : ce n'est que comme langage que le semblable est capable de connaître le semblable.²⁸

Ce qui ressort de cette citation est que le langage est un médium de reconnaissance entre

semblables. Son élimination réduit la pensée à une seule manière de se comporter vis-à-vis l'objectivité : celle qui veut la rendre « signifiante » (*signifikativ*) ou « sensée » (*sinnvoll*). Le haro sur la langue revient donc à contraindre la philosophie à faire ce que, d'après Adorno, elle n'a précisément pas à faire : justifier l'étant sur la base de l'hypothèse d'un arrière-monde stable et vrai.²⁹

On ne peut pas non plus simplement mépriser le désir que l'objectivité soit ordonnée et signifiante. Simplement, parce que l'objectivité aujourd'hui est une seconde nature qui se refuse à la réconciliation, on doit philosophiquement refuser le saut au-delà de l'expérience de l'objet qu'implique son identification totale. Selon Adorno, ce qui fait contrepoids à la fonction identifiante du langage est sa fonction expressive, laquelle a précisément été traditionnellement exploitée par la rhétorique. On pourrait dire, pour schématiser l'opposition, que l'expression a pour fonction d'encercler l'objet, c'est-à-dire le référent matériel du langage, tandis que l'identification a pour fonction au contraire de l'assimiler aux critères et aux besoins qui définissent l'intelligence humaine. La pratique conceptuelle orientée vers l'identification des objets et la production de concepts stables répond au besoin de clarté et de communication des êtres humains. L'élément expressif de la langue, de son côté, est le correctif aux excès de l'élément communicationnel de la langue qui, pour en faire un concept, extrait littéralement l'objet du contexte de sa singularité et de ses contradictions. « Rhétorique » est en fait le nom que retient Adorno pour désigner le moment de l'expression philosophique qui sauve la non-identité de l'objet, ce qui de lui excède le concept. C'est en ce sens qu'Adorno prétend que « dans la dialectique, le moment rhétorique prend [...] le parti du contenu. »³⁰ Comme avec l'élément clownesque, l'expression rhétorique représente l'exigence de médiatiser la médiation, de rapporter l'esprit au corps d'où il tire toute son énergie. Il s'agit de rapporter à l'immédiateté qui ne lui est pas entièrement commensurable la forme langagière que prend le contenu pour la pensée.

La conscience réifiée fait se figer les objets jusqu'à l'en soi, afin qu'ils deviennent pour-un-autre, disponibles pour la science et la pratique. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'écarter sommairement cette exigence de clarté si l'on veut que la philosophie ne déchoie dans la confusion et détruise sa propre possibilité. Ce qu'il faudrait sauvegarder, c'est la nécessité que l'expression désigne exactement la chose exprimée, lors même que celle-ci de son propre côté, contredit à l'idée que l'on se fait habituellement

d'une exposition claire. [...] Ce n'est pas toutefois une exigence purement formelle, mais un moment du contenu même auquel aspire la philosophie. Cette exigence est paradoxale parce que la langue et les processus de réification sont solidement imbriqués. La seule forme de la copule, du est, poursuit déjà cette intention d'épingler, intention dont la correction incomberait à la philosophie ; toute langue philosophique est en ce sens une langue contre la langue, elle est marquée du sceau de sa propre impossibilité.³¹

Prenons un exemple d'expression rhétorique. Dans le passage suivant, Adorno fait usage d'une comparaison si poussée qu'on pourrait la dénoncer comme fausse analogie :

Bergson esquisse ses deux modes de connaissance en les opposant de façon non moins dualiste que le faisaient les doctrines de Descartes et de Kant qu'il attaque. Le mode mécaniste de la connaissance reste, comme savoir pragmatique, aussi peu touché par le mode intuitif que ne l'est le système bourgeois par le naturel décontracté de ceux qui lui doivent leur privilège.³²

On peut – on doit – légitimement poser la question : quel rapport y a-t-il entre les deux modes de connaissance de Bergson et l'arrogance désinvolte d'un fils de bourgeois (ou, pour nous peut-être, un yuppie) ? La réponse est que bien sûr, il n'y a aucun rapport direct. Toutefois, l'association d'idées que, de manière rhétorique, Adorno prend la liberté de faire, n'introduit pas non plus une image arbitraire, si par là on entend quelque chose d'étranger à la logique inhérente de la chose. La « chose » ici est la position philosophique de Bergson, qui croyait résoudre l'étrangeté du sujet au monde que génère la connaissance « mécaniste » en lui juxtaposant un autre mode de connaissance, intuitif, dans lequel le sujet aurait accès à l'intérieur des choses. Or, ce geste, de prendre le vrai et de le « poser à côté » du faux, plutôt que de dissoudre le faux jusqu'à ce qu'il fasse l'aveu de sa fausseté, est précisément celui qui génère les oppositions qui aliènent le sujet de son monde. L'opposition dans la philosophie de Bergson entre connaissance intuitive et connaissance mécanique est aussi impénétrable que celle, dans la connaissance mécaniste, entre le monde et l'esprit. L'image du fils de bourgeois a été choisie par Adorno pour évoquer l'explication objective de l'échec de Bergson. En effet, Bergson n'a pas commis une faute « personnelle », contingente, mais a répliqué dans sa pratique philosophique une logique objective qui caractérise le « système bourgeois ». Celui-ci est précisément la société qui, tentant de résoudre les antagonisme sans s'attaquer au principe de leur production, produit de fausses réconciliations. Ainsi, ce

que peut procurer l'idée d'un mode de connaissance intuitif est, de l'avis d'Adorno, tout au plus de l'ordre d'un soulagement temporaire et d'un sentiment d'évasion, alors qu'en réalité, cette idée reste aussi impuissante et fausse que le « naturel décontracté » de celui qui a le sentiment d'échapper aux contradictions sociales alors que ce sentiment même – au demeurant illusoire – est un produit de la société antagoniste. Tous deux bien intentionnés, l'air « relax » du fils de bourgeois et la consolation contenue dans la connaissance intuitive de Bergson répliquent malgré eux la source du problème plutôt que de l'éliminer.³³

Le passage que nous venons d'analyser emploie donc certes une association d'idées « rhétorique » et potentiellement illicite mais celle-ci permet en fait de mieux dire le contenu que ce dont aurait dû se contenter une démarche rigoureusement déductive ou inductive. Il est en effet interdit à celle-ci de tracer de tels « chemins de traverse »³⁴ qui sont pourtant nécessaires si l'on veut interpréter une réalité discontinue. En fait, la rhétorique donne à l'objet le contexte objectif qui le détermine comme objet. C'est par là qu'elle désamorce l'illusion que la médiation conceptuelle génère d'elle-même ce contexte et que l'identité du concept posé suffit à circonscrire entièrement l'objectivité de l'objet. « La chose même n'est en aucune façon produit du penser ; bien plutôt, [elle est] le non-identique à travers l'identité. »³⁵ On pourrait dire, en empruntant prudemment le langage d'Emmanuel Levinas, que la rhétorique permet au langage « d'accuser » l'objectivité de l'objet, mais sans pourtant poser sa vérité comme non-conceptuelle.

Pour le sujet qui pense, le moment rhétorique de l'expression permet de matérialiser et de particulariser les jugements identifiants en les rapportant à leur objet et leur contexte. Par là, l'acte pur qui d'après les idéalistes définit la pensée devient pratique. La rhétorique est ce qui peut rendre compte, bien que de manière négative, de l'unité de la théorie et la praxis³⁶. Adorno la défend ainsi contre le reproche qui l'interprète comme un excès de subjectivité et d'arbitraire dans la pensée. Au contraire, dit-il, la rhétorique est paradoxalement ce qui sauve la pensée de l'enfermement dans la subjectivité et l'arbitraire. Dans une analyse éclairante, Jay Bernstein résume cela dans les termes

suivants : « dialectics is the attempt to reveal how concept-concept relations express or are tethered to concept-world relations. »³⁷ Bernstein illustre le problème en donnant l'exemple du concept de la couleur d'une tomate.

This tomato's greenness does not strictly entail unripeness if ripeness means ready to eat and here ; in Tennessee, we do eat green tomatoes. (...) The desire for transparency and determinacy may lead to the idea that to see something as red strictly involves only seeing it as a color that is not orange or yellow or green, and so forth, while only metaphorically or symbolically is what is red ripe or healthy or flushed or hot. But those connections are not obviously metaphorical at all : in context they can express a causal fact or the connection between such a causal fact and a human practice. What are considered as the metaphorical or symbolic or rhetorical dimensions of language, what gives on to the idea that the expressive axis of language expresses the subject and not the object, are often, in fact, the most object-dependant features of a concept, its concrete material meaning (the way its meaning is bound to the object in a practical context), and hence what bears most on a judgment's objectivity.³⁸

S'il est vrai que la rhétorique enracine matériellement le sujet dans une pratique orientée vers l'objet, il faut spécifier que « l'objet » dont on parle ici n'est pas une totalité à construire *ex nihilo*, à partir du pur universel indéterminé. C'est plutôt l'objet de l'essai, la seconde nature. C'est un objet déjà spécifié objectivement par une histoire implicite³⁹. L'intérêt de la thèse d'après laquelle le langage est un médium de reconnaissance entre semblables est lié au fait que l'objet dont tente de rendre compte le langage est une seconde nature, c'est-à-dire une totalité figée dans laquelle le sujet est incapable de se reconnaître. Seul un usage du langage qui corrige son moment communicatif par un moment expressif permet de briser cette fixité. S'il ne veut pas imposer aveuglément ses critères et risquer ainsi de perdre ce que l'objet a de spécifique, le désir de clarté – c'est-à-dire le besoin d'absolu des idéalistes – doit aller jusqu'à se reconnaître un enracinement dans la matérialité de son objet. La thèse d'Adorno est que c'est cette mimésis nécessaire à la reconnaissance que convoque la dimension expressive du langage. Il s'agit d'une solidarité entre les besoins de l'esprit (dire l'objet dans sa vérité, être autonome) et les aspirations matérielles qui animent l'activité de l'esprit (l'absence de souffrance et le bonheur sensible). Ce qui s'exprime dans la langue philosophique est finalement l'affinité entre les deux semblables que sont le corps et l'objet.

Pour clarifier ce rôle de l'expression pour la mimésis, il faudrait expliciter l'affinité

secrète qui lie selon Adorno le bonheur et le non-identique. Il est en effet frappant de retrouver les deux concepts presque sous une même définition.

Le bonheur qui seul dans l'expérience métaphysique est plus qu'un désir impuissant accorde (*gewährt*) l'intérieur des objets comme ce qui en même temps leur est soustrait.⁴⁰

L'intérieur du non-identique est son rapport à ce qu'il n'est pas lui-même.⁴¹

Le bonheur est l'accomplissement du processus de médiation. Il consiste dans le fait que la promesse que fait l'expérience est véritablement comblée : l'objet visé est effectivement expérimenté. En tant qu'enjeu métaphysique, la quête du bonheur coïncide avec l'exigence de vérité entière. Mais « l'intérieur de l'objet » que cherchait Bergson, caché à l'expérience, n'appartient pas à l'objet en propre, bien que seul cet objet puisse le donner. Il est fétichiste de croire le contraire. L'objet en soi n'est du point de vue de sa vérité rien d'autre qu'une coquille vide. Son contenu d'expérience se résume à ce que son histoire implicite en a fait. En d'autres termes, sa vérité absolue est pensable, mais elle est dispersée dans ce qui n'est pas lui. C'est pourquoi il est le non-identique : non-identique, il l'est d'abord par rapport à toutes les tentatives de le dire dans l'identité d'un nom, d'un mot, d'un instant. La satisfaction de la promesse de bonheur n'est donc possible que si le sujet accepte de se disperser avec le non-identique dans l'enchevêtrement de déterminations conceptuelles qui est le mieux à même de le circonscrire. La « non-identité n'est pas une « Idée » ; mais quelque chose de recouvert (*ein Zugehängtes*). Le sujet de l'expérience travaille à disparaître en elle. La vérité serait la perte (*Untergang*) du sujet. »⁴²

Le véhicule de la satisfaction du besoin matériel du sujet est ainsi celui de la connaissance du non-identique : c'est le concept. Tel est donc l'enjeu pour la pensée face au contenu : non pas idolâtrer un autre lointain, non pas l'assimiler à elle, mais connaître l'objet d'une manière qui réalise le bonheur de ce dont elle n'est, comme pensée, qu'un organe. Cette tâche implique que la pensée se rappelle le sens en lequel sa satisfaction dépend de sa capacité à s'identifier à la matérialité de l'objet, c'est-à-dire à ce qui de l'objet n'est pas généré par elle. C'est ce rappel qu'actualise la dimension expressive du langage.

3. CONCLUSION

Une partie de ce qu'on vient d'expliquer se rapproche de la doctrine hégélienne selon laquelle on ne connaît ce qui est intérieur que dans l'expression de son extériorisation (*die ausgesprochene Entäußerung*). Toutefois, là où Hegel prétend qu'on jouit du fait que le processus global garantit une vérité stable à l'étant, Adorno prétend que la jouissance est matérielle et ne peut apparaître que liée à l'expérience de la résistance de l'objet. Le bonheur ne peut être expérimenté que par une conscience malheureuse.

La réconciliation n'annexerait pas ce qui est étranger avec un impérialisme philosophique mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui accorde, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre. »⁴³

C'est seulement face à la concrétude la plus extrême des déterminations de l'objet que se manifesterait le bonheur, selon Adorno, et non pas dans la satisfaction de détenir une méthode qui nous livre l'objet, pour ainsi dire, corps et biens. Tant qu'il est reconnu que le bonheur est une quête animale, Adorno touche à quelque chose de crucial que Hegel a ignoré, quand il ne l'a pas méprisé⁴⁴. C'est à la condition d'accepter la matérialité de la vérité qu'il vise que le sujet pourra ressentir la matérialité du bonheur qui lui manque. C'est là la promesse de l'élément mimétique de l'expérience. Elle est reconnue par l'essai dont la forme intègre un élément clownesque et un élément rhétorique qui « désensorcellent »⁴⁵ la forme conceptuelle de l'expression philosophique et qui, par là, mettent en question son unilatéralité, cause de la perpétuation du malheur.

L'essai ne connaît pas d'autre nom du bonheur, qui pour Nietzsche était sacré, que son nom négatif. Même les manifestations les plus hautes de l'esprit qui l'expriment sont toujours coupables en même temps d'y faire obstacle, tant qu'elles ne sont qu'esprit.⁴⁶

NOTES

¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 14 / GS 6 : 17.

² Adorno, *Dialectique négative*, p. 252 / GS 6 : 207.

³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 326 / GS 6 : 266.

⁴ « Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zur Vorlesung Max Horkheimers » in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. A.

- Schmidt et G.Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, tome 12, p. 395.
- ⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 387-8 / GS 6 : 313-314.
- ⁶ Adorno emploie les mots *sprengen*, *liquidieren* et *explodieren* dans ce contexte. L'idée, chaque fois la même, s'inspire de la dialectique hégélienne et désigne simplement le fait d'amener un objet contradictoire à son dépassement par le moyen de l'aveu de sa fausseté.
- ⁷ « Der Essay als Form » a été rédigé dans les années 50 et publié en 1958 dans les *Noten zur Litteratur I*. Adorno l'a considéré comme un de ses écrits programmatiques les plus importants avec l'introduction à son étude sur Husserl, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, une introduction fut également rédigée dans les années 50. Voir le commentaire éditorial in Adorno, GS 5 : 385.
- ⁸ Adorno, « L'essai comme forme », respectivement p. 76, 71 et 74 / GS 11 : p. 28, 24 et 26.
- ⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 428 / GS 6 : 347.
- ¹⁰ Adorno, « L'essai comme forme », p. 51 / GS 11 : 10.
- ¹¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 25 / GS 6 : 26.
- ¹² Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Kincksieck, 1995 / GS 7 : 181-2. On peut aussi citer ce passage tiré des *Minima Moralia* : « Du fait que les animaux existent sans tâche à accomplir que puissent reconnaître les hommes, ils illustrent et expriment leur propre nom, ce qui, par définition, ne peut être échangé. C'est pourquoi les enfants les aiment et ont tant de plaisir à les contempler. Je suis un rhinocéros, signifie la figure du rhinocéros. Les contes et les opérettes connaissent de telles images et la question ridicule de la femme : d'où pouvons-nous savoir qu'Orion s'appelle vraiment Orion ? monte jusqu'aux étoiles. » (Adorno, *Minima Moralia* / GS 4 : § 146.)
- ¹³ Adorno, *History and Freedom*, p. 138.
- ¹⁴ Par exemple, *Dialectique négative*, p. 75 et p. 488 / GS 6 : 66 et 396-7; *Versuch über Wagner* in GS 13 : 69. Selon ce dernier passage, les couleurs sont pour les enfants à la fois magiques et familières. Il faut interpréter cela à partir du contexte, qui est celui de la description de l'expérience esthétique. Adorno était conscient que celle-ci présentait le bonheur sous la forme d'un objet irréel, une apparence. Dans le contexte d'une discussion de l'expérience dialectique ou de l'expérience métaphysique, Adorno n'associait pas la magie au bonheur. En fait la magie est associée pour Adorno à la valorisation romantique du propre et du prochain à laquelle s'oppose la théorie du bonheur comme proximité du lointain.
- ¹⁵ Walter Benjamin, cité par Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 339.
- ¹⁶ Un bon exemple de cette trajectoire est la lecture que fait Susan Buck-Morss dans son *Origins of Negative Dialectics*, New York, Free Press, 1977. Elle assimile l'utopie adornienne à une restauration du nom adamique (*Ibid.*, p. 89) puis aboutit à la dénonciation d'une supposée fermeture de la démarche d'Adorno sur elle-même (*Ibid.*, p. 190). L'esprit de sa critique est proche de celui du mouvement étudiant avec lequel entra en conflit Adorno à la fin des années 60. Les étudiants interprétaient l'absence de solidarité d'Adorno avec leurs aspirations « révolutionnaires » comme étant due à une sorte de « mandarinisme de théoricien » qui menait finalement Adorno à protéger l'enceinte sacrée de l'université bourgeoise et à stimuler malgré lui l'inaction politique.
- ¹⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 233 / GS 6 : 192. Cité par Martin Jay, *Songs of Experience*, op. cit. p. 358-9.
- ¹⁸ Martin Jay, *Songs of Experience*, op. cit., p. 357.
- ¹⁹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 61-62 / GS 6 : 55.
- ²⁰ Martin Jay, op. cit., p. 357.
- ²¹ Adorno, *History and Freedom*, p. 138.
- ²² Adorno, *Dialectique négative*, p. 25 / GS 6 : 26.
- ²³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 47 / GS 6 : 43.
- ²⁴ Adorno, *Le caractère fétiche dans la musique*, trad. C. David, Paris, Allia, 2007, p.18 / GS 14 : 19.
- ²⁵ Adorno, « L'essai comme forme », p. 80 / GS 11 : 30-31.
- ²⁶ Adorno, « L'essai comme forme », p. 79. / GS 11 : 30.
- ²⁷ Adorno, « Thèses sur le langage du philosophe » in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 58 / GS 1 : 367.
- ²⁸ Adorno, *Dialectique négative*, p. 75 / GS 6 : 65.
- ²⁹ « Ce n'est pas la tâche de la philosophie de montrer qu'un sens de ce genre est positivement donné, que

- la réalité est « porteuse de sens » et de légitimer ce sens et cette réalité. » Adorno, « L'actualité de la philosophie » in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 17 / GS 1 : 334.
- ³⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 75. / GS 6 : 66.
- ³¹ Adorno, « Skoteinos », *Trois études sur Hegel*, p. 99 / GS 5 : 335. Romand Coles a montré en quoi cette théorie adornienne du langage est en mesure de répondre de manière critique à l'injonction que lui oppose Habermas à la communication en vue du consensus. « Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas » in *Cambridge Companion to Habermas*, p. 19-45 (en particulier la section III). Samir Gandesha situe également la position d'Adorno par rapport aux critiques que lui a opposées Habermas à partir du problème du langage : « The Aesthetic Dignity of Words : Adorno's Philosophy of Language », *New German Critique*, n° 97, été 2006, p. 137-158.
- ³² Adorno, *Dialectique négative*, p. 18 / GS 6 : 20.
- ³³ Pour la critique adornienne de Bergson, voir aussi *Dialectique négative*, p. 404-5. et Roger Foster, *Adorno. The Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 113-139.
- ³⁴ Adorno, « L'essai comme forme », p. 81 / GS 11 : 31.
- ³⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 230 / GS 6 : 189
- ³⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 74 / GS 6 : 64.
- ³⁷ Jay Bernstein, « Negative Dialectic as Fate », in Tom Huhn (ed.), *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, 2003, p. 42. Bernstein ajoute : « But those two sets of relations are the connection of the concept-intuition relation in each concept. » Il se trompe là-dessus, pour des raisons que donne Adorno : « pour être connu, ce qui est intérieur et que la connaissance épouse dans l'expression a toujours besoin de quelque chose qui lui soit extérieur. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 71 / GS 6 : 63.) Il est fétichiste de croire qu'un concept pris isolément puisse avoir une relation nécessaire avec une intuition. Ce qui rend la relation nécessaire relève de la dimension universelle du concept que confère le contexte, soit linguistique soit expérientiel qui déborde du concept. Nous croyons qu'Adorno comme Hegel sont en accord sur cette question. Lorsque Adorno reproche à Hegel la forme de la totalité, il ne le fait pas parce que chaque concept devrait être considéré comme doté d'un sens propre, mais parce que la forme de la totalité ne va pas assez loin dans l'ouverture du concept à ce qui n'est pas lui. (Adorno, « Skoteinos », *Trois études sur Hegel*, p. 99 / GS 5 :). Il en va de même en ce qui concerne l'injustice. Dans un autre article, Bernstein montre que le problème politique de la justice se réduit à celui de la reconnaissance et que l'enjeu de celle-ci pour la société est d'établir des institutions qui garantissent une protection équitable contre la vulnérabilité (toujours en dernière instance corporelle, insiste-t-il) de chacun face aux autres. Toutefois, comme il le note cette fois sans équivoque, la légitimité des formes concrètes de la justice ne peut pas répondre directement de la souffrance des particuliers ; pas parce que cette dernière n'existe pas, ni parce qu'elle n'indique pas de manière fiable l'existence et la nature des injustices sociales, mais parce qu'elle est elle-même le résultat d'une défaillance des institutions et des concepts qui promettent de la faire disparaître. « Injustice is not the pre-theoretical experience of the suffering of self-conscious agents, although such suffering can evince that injustice has occurred, but injury done to the particular through its being misidentified, unrecognized. » (Jay M. Bernstein, « Suffering Injustice : Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13/3, 2005, p. 318.)
- ³⁸ Jay Bernstein, « Negative Dialectic as Fate », in Tom Huhn (ed.), *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, 2003, p. 43.
- ³⁹ « Ce qui médiatise les faits, ce n'est pas tant le mécanisme subjectif qui les préforme et les saisit, que l'objectivité hétéronome au sujet, derrière ce dont il fait l'expérience. Elle se refuse au cercle premier de l'expérience subjective, elle le précède. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 209 / GS 6 : 172.)
- ⁴⁰ Adorno, *Dialectique négative*, p. 452 / GS 6 : 367.
- ⁴¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 201 / GS 6 : 165.
- ⁴² Adorno, *Dialectique négative*, p. 230 / GS 6 : 189. C'est à l'« idée » de Benjamin que pense ici Adorno, c'est-à-dire à l'unité d'expression caractéristique du symbole. Voir ci-dessus, chapitre 8, section 3.2.
- ⁴³ Adorno, *Dialectique négative*, 233 / GS 6 : 192. (*Der versöhnte Zustand annectierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, das es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.*)
- ⁴⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 427 / GS 6 : 344-6.

⁴⁵ Voir la section de l'introduction à la *Dialectique négative* « Entzauberung des Begriffs ».

⁴⁶ Adorno, « L'essai comme forme », p. 84/ *GS* 11 : 33.

Conclusion. Une pratique de la pensée.

« Changer cette orientation de la dialectique, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière de la dialectique. »¹
(Theodor Wiesengrund Adorno)

Nous nous sommes proposé dans cette thèse d'élucider les positions relatives de Hegel et d'Adorno sur la nature de la connaissance et sur le sens de la pratique philosophique en examinant l'évolution de l'idée qui, de Hegel à Adorno, associe la pensée rationnelle à un besoin. Nous avons d'entrée de jeu situé cette démarche dans le cadre philosophique plus général des questions portant sur la structure de l'expérience, la localisation du critère de vérité, la nature du concept en général, le statut de l'objet de connaissance, la teneur du besoin de la pensée, le rôle de la critique et le sens général de la pratique philosophique. Nous nous proposons dans cette conclusion de reprendre chacune de ces questions et de circonscrire de manière concise comment, dans chaque cas, se distinguent les réponses respectives de Hegel et d'Adorno.

1. LA STRUCTURE DE L'EXPÉRIENCE, LA LOCALISATION DU CRITÈRE DE VÉRITÉ ET LA NATURE DU CONCEPT.

La dialectique d'Adorno est notoirement attachée au moment du non-identique dans l'expérience. Toutefois il ne faut pas confondre le non-identique avec le donné, ce que Kant appelle le contenu des intuitions ou les phénomènes. Dans la mesure où il est un moment de l'expérience dialectique, le non-identique est plutôt ce que l'identification, si

on peut se permettre ce néologisme, « mésidentifie »². Il est l'inverse d'une chose à la fois positive et inaccessible : quelque chose de négatif dont le concept peut prendre conscience, à savoir l'écart entre ce que dit le concept, en quoi il est vrai, et ce qu'il passe sous silence, en quoi il est faux.

Une dialectique « tournée vers le non-identique » ne tourne donc pas le dos à Hegel mais porte attention au fait que toute pratique conceptuelle est problématique, à la fois vraie et fausse. Vraie, elle l'est parce qu'elle donne voix à l'exigence d'expression d'un besoin réel ; fausse, elle l'est de par sa forme – l'identification comme telle – qui laisse entendre qu'elle l'exprime adéquatement et sans reste. Ce qui est alors nécessaire, selon Adorno, est de développer une forme d'identification discontinue, qui reflète cette double face du concept, vrai et faux, laquelle est elle-même la vérité – une vérité négative et brisée. Ce qui demeure hégélien chez Adorno est que sa dialectique vise toujours l'abolition d'un écart logeant à même le concept. Elle vise donc la production de meilleurs concepts – ou, mieux dit, la production d'une constellation de concepts qui se corrigent et se complètent les uns les autres, pas l'évasion hors du concept³. Ce en quoi, toutefois, Adorno corrige et se démarque de Hegel relève d'une attitude réflexive, d'une tournure de la conceptualité, d'un déplacement de la position de la pensée face à l'objectivité. Le concept doit, s'il veut demeurer fidèle à sa promesse d'absolu, simplement admettre ses limites objectives et les réfléchir. « La non-identité est, en secret, le *telos* de l'identification, ce qu'il faut sauver en elle ; l'erreur du penser traditionnel est de considérer l'identité comme son but. »⁴

Le non-identique chez Adorno n'est donc pas le donné initial que le concept a raté, le surplus sensible qui n'entrait pas dans les catégories de l'entendement. Pour Adorno comme pour Hegel, le donné n'est pas ce pour quoi il se donne immédiatement, une chose positive et arrêtée : cela, c'est ce qu'Adorno nomme l'idéologie, et Hegel l'immédiateté. Les deux philosophes s'entendent donc pour situer le non-identique (c'est-à-dire le défaut dans le concept, ou l'erreur en général) à l'intérieur de l'expérience.

Il en va de même de ce que Adorno nomme le non-conceptuel.

Une confiance, problématique comme elle l'a toujours été, en la possibilité pour la philosophie d'arriver à surmonter par le concept le concept, [c'est-à-dire] ce qui élabore et ampute, et d'atteindre par là au non-conceptuel (*ans Begriffslöse*), est indispensable à la philosophie et pour cette raison participe de la naïveté dont elle souffre. [...] L'utopie de la connaissance serait de vouloir mettre au jour (*aufzutun*) le non-conceptuel au moyen de concepts sans l'assimiler à eux (*ohne es ihnen gleichzumachen*).⁵

Foncièrement, le non-conceptuel n'est rien d'autre que l'en soi intériorisé, ce que vise l'expérience dialectique depuis la *Phénoménologie de l'esprit*. Le non-conceptuel est ce qui résiste au concept *dans le concept*. C'est l'absolu, la visée du concept, ce en quoi, s'il l'atteignait, il pourrait s'estimer satisfait. Pour cette raison, il faut dire que le non-conceptuel n'est d'une certaine manière que l'écho, la projection du besoin qui anime la pensée : une utopie. Il appartient en ce sens plutôt au sujet qu'à l'objet de l'expérience. Peut-être peut-on mieux saisir le déplacement qu'opère Adorno par rapport à Hegel en le formulant ainsi : justement dans la mesure où toute satisfaction doit être conceptuelle, *l'insatisfaction est non-conceptuelle*. C'est pourquoi, contrairement au non-identique, le non-conceptuel pèse dans l'expérience – une chose que Hegel n'a jamais pu admettre. Comment en effet le concept – l'identification – pourrait-il être motivé par autre chose que par sa propre dynamique ? Au-delà d'un enrichissement terminologique, la construction adornienne de la catégorie de « non-conceptuel » a pour adversaire la prétention abstraite du concept hégélien à dire tout. Elle vise d'abord à le situer dans un contexte de manière à ce qu'il nuance la portée de sa prétention à l'identification. Ce contexte, c'est celui du besoin matériel qui requiert en premier lieu, et en vue de son assouvissement, la formation même du concept.

Adorno a d'une certaine manière radicalisé la critique hégélienne de Kant et, pour cela, a retrouvé quelque chose d'essentiel chez Kant⁶. Le principe que Hegel a opposé à Kant, selon lequel l'absolu n'est que l'objet d'un besoin chaque fois immanent à la pensée, justifie en dernière instance qu'on plaide – et c'est ce que fait Adorno – pour une reconnaissance, par le concept, du fait qu'il habite nécessairement du non-conceptuel, du fait que le vrai habite du faux. « La puissance de la conscience va jusqu'à saisir sa propre illusion (*Trug*). »⁷ La véritable différence entre Hegel et Adorno sur la question

de la structure de l'expérience n'est donc pas dans l'extériorité entre le concept et le non-conceptuel (car pour les deux, le non-conceptuel est dans le concept) mais dans l'inadéquation – inévitablement coupable et redevable⁸, dit Adorno – du concept au besoin qui le motive, le détermine et le justifie.

Pourtant, pareille inadéquation n'est pas une fatalité. Le concept n'est qu'un outil de survie développé par l'espèce humaine au cours de son évolution naturelle et culturelle. Il peut être infléchi, corrigé voire éventuellement supplanté. Pour l'instant cependant, le problème consiste dans le fait que la société a généralisé l'illusion du concept à l'ensemble de ses sphères. Elle fétichise l'identité abstraite que produit le concept lorsqu'il est pris isolément, éduquant par là ses membres à ne plus discerner ni ce que le concept cache de violence, ni la manière dont il empêche que l'utopie se réalise effectivement. Bref, ce qu'embrasse la société est une hétéronomie cachée sous une fausse autonomie, développant des formes et des institutions par lesquelles elle dit satisfaire les besoins humains tout en inhibant, à chaque fois, la réflexion qui découvrirait que la satisfaction fait fonds sur une insatisfaction persistante.⁹ Ce faisant, la société bloque jusque dans la conscience de chacun la voie qui pourrait réconcilier le concept avec les besoins réels auprès desquels il dit – et doit – mesurer sa vérité. La conséquence de cela est que l'identification échoue constamment à satisfaire la promesse qu'elle ne cesse pourtant de faire, et qu'elle est d'ailleurs seule en droit de faire : procurer aux êtres humains tout à la fois la vérité, la liberté et le bonheur.

2. LE STATUT DE L'OBJET DE CONNAISSANCE ET LA TENEUR DU BESOIN DE LA PENSÉE.

Pour Hegel, le statut de l'objet dans la relation de connaissance est relativement clair : il n'est rien d'autre que concept, c'est-à-dire structuré comme le sujet. En dernière instance, en effet, c'est le concept qui a les propriétés formelles de l'absolu que Kant avait scellé dans la chose en soi. Le concept est une unité reposant absolument en elle-même, capable d'être pour un autre exactement ce qu'elle est pour elle-même. Il est chez

son autre, « *bei sich selbst* »¹⁰.

C'est le concept qui fait en sorte, en les reliant, que le contenu soit *activité* propre *du Soi-même* – ce concept, en effet, comme nous le voyons, est le savoir de l'activité du Soi-même en lui-même comme étant toute essentialité et toute existence, le savoir de *ce sujet* comme étant la *substance*, et de la substance comme étant ce savoir de son activité.¹¹

Chez Adorno, le statut de l'objet doit être cerné autrement que strictement comme concept. Il est vrai qu'Adorno rejette tout réalisme naïf, l'idée selon laquelle la teneur de l'objet pourrait être immédiatement communiquée au sujet, sans aucune médiation ; il semble accepter en cela la thèse centrale de l'idéalisme (que la réalité est, en totalité ou en partie, dépendante de la subjectivité). Toutefois, il attribue aussi à l'objet un « primat » (*Vorrang*) dans la relation de connaissance qu'il associe à un « passage au matérialisme »¹² : « il n'est pas possible d'évacuer en pensée l'objet du sujet, pas même comme idée ; mais on peut évacuer le sujet de l'objet. »¹³ Il peut alors sembler, comme l'a souligné Jarvis, qu'Adorno troque un réalisme naïf pour un « matérialisme abrupt » ou « sans façon » (*blunt materialism*)¹⁴.

Il faut toutefois être prudent : le sens du primat que défend Adorno ne peut pas être de placer l'objet en position *plus fondamentale* que le sujet dans la relation de connaissance. Cette interprétation doit être écartée dans la mesure où la *Dialectique négative* se présente elle-même comme une « critique du concept de fondement (*Grundlagenbegriff*) »¹⁵. La raison à cela est bien claire. L'idée du fondement est l'idée du raisonnement : on dérive quelque chose d'autre chose, et cette seconde chose, plus fondamentale, se gagne pour ainsi dire toute la rationalité qui se cachait dans la première. Articuler une conception de la rationalité qui soit attentive au non-identique, aux limites de l'activité cognitive et donc à son rapport avec une utopie, veut dire marquer l'écart entre la raison et l'idée de fondement.

Une meilleure piste d'interprétation serait donc que l'idée du primat de l'objet a pour fonction d'explicitier le caractère discontinu de la relation de médiation entre le sujet et l'objet. Certes, l'objet et le sujet ne sont pas réductibles l'un à l'autre parce que toute médiation médiatise *quelque chose*, tout comme toute chose n'a de réalité qu'à travers

un processus de médiation. Toutefois, ceci ne doit pas vouloir dire que, dans la connaissance, médiation et immédiateté, sujet et objet sont comme blanc bonnet, bonnet blanc. Le sujet est lui-même toujours en même temps un objet, mais pas au même sens que celui en lequel l'objet est toujours en même temps un sujet. Il y a une asymétrie entre le sujet et l'objet : un objet sans sujet est *faux* tandis qu'un sujet sans objet n'est *rien*¹⁶. Le sujet est objet, pour Adorno, au sens où sa nature intérieure enserme ses opérations cognitives, la conscience n'étant qu'un organe de survie ; l'objet est sujet au sens où son contenu normatif, sa capacité à contraindre le processus de médiation subjective ne peut être déterminée, précisée que par la médiation subjective.

Si Adorno parle néanmoins d'un « *primat de l'objet* », c'est parce que l'objet, la visée de la connaissance, est ce qui résiste au concept dans le concept, c'est-à-dire la projection utopique du besoin dans la pensée. Le primat de l'objet n'est pas le primat de l'objet face à la connaissance, mais le primat de *l'objet qu'est le sujet de connaissance*. Cela veut simplement dire pour Adorno que l'expérience dialectique ne doit pas être dirigée, sans reste, par la passion subjective de l'identité. Ce qui meut celle-ci est, bien que la pensée l'oublie, une passion subjective pour l'*objectivité*, c'est-à-dire le besoin de ce qui pourrait contenter l'objet qu'est le sujet, avec ses aspirations matérielles (bonheur) et spirituelles (vérité), sans sacrifier ni l'une, ni l'autre.

Adorno ne trahit donc pas l'esprit de sa critique du fondement en parlant d'un « primat de l'objet ». Ce qui prime ici n'est pas de l'ordre d'une chose abstraite ni d'un concept supérieur mais d'un besoin qui, loin d'être le fondement de la connaissance, est conçu comme un correctif au fondement hégélien dans le concept ; un anti-fondement donc, quelque chose de négatif pour le concept. C'est pourquoi Adorno précise : « le primat de l'objet est l'*intentio obliqua* de l'*intentio obliqua*, et non pas l'*intentio recta* réchauffée : manière de corriger la réduction subjectiviste, et non pas de nier une participation subjective. »¹⁷ Cette « *intentio obliqua* de l'*intentio obliqua* », la visée indirecte de la visée indirecte, c'est le besoin dans la pensée. C'est cela qui prime, ou plutôt qui doit primer d'un point de vue dialectique¹⁸.

Ce qu'il y a à corriger dans la « réduction subjectiviste » renvoie aussi à cette problématique. La réduction subjectiviste, pour Adorno, c'est la réduction de l'expérience dialectique au besoin de la philosophie tel que le comprend Hegel. Pour ce dernier, en effet, ce besoin signifie finalement qu'on doit, dans l'expérience, s'en remettre entièrement à la conscience qui est structurée de telle manière que son activité consiste à identifier le non-identique. La vérité est atteinte lorsque l'identification réussit tandis que tout écart, toute différence irréductible entre les moments de l'expérience, traduit face à cela une erreur et une tâche pour le concept identifiant. Adorno ajoute simplement à cette idée un correctif : la conscience que l'écart est à chaque fois créé ou reconduit *par la conscience*, par cette compulsion même à identifier. Mais ceci, pas au sens où l'entendait Hegel.

Encore une fois, son geste sur cette question ne consiste pas à tourner le dos à Hegel mais à en radicaliser les propositions. Adorno reproche en fait à Hegel d'hypostasier cette nature de la conscience de manière abstraite, comme une donnée indépassable : Hegel a par là fixé comme nature une détermination historique, advenue. D'une part, l'expérience est en fait socialement « forcée » dans cette compulsion à identifier, comme nous l'avons vu au chapitre six. D'autre part, l'activité réflexive qui caractérise la conscience a en fait plus de ressources que ce que laisse entendre la forme particulière que lui donne la conscience. En effet, la forme logique de la réflexion est déjà, en-deçà de la conscience, celle de la souffrance qui demande à être exprimée – par exemple, c'est celle du sentiment d'honneur face à ce qui s'est commis à Auschwitz¹⁹. C'est seulement parce que la réflexion vient d'en deçà du concept qu'elle peut aussi porter le concept au-delà de lui-même. Cette dimension affective de la vie cognitive se résume, comme l'a bien très formulé Marie-Andrée Ricard, à deux thèses chez Adorno : « [1] la souffrance constitue le moteur ou l'impulsion de l'activité en général, tant théorique que pratique; [2] l'abolition de la souffrance constitue le but interne de toute activité. »²⁰

Ce vers quoi tendent ces formulations, et ce vers quoi tend la dialectique d'Adorno, est de penser une réconciliation du corps et de la pensée qui ne soit pas fausse. Toutefois,

pour comprendre adéquatement cette réconciliation, il faut souligner en même temps que la dimension somatique immanente à l'esprit ne représente pas pour Adorno un nouveau fondement à la rationalité, mais un correctif au primat de l'esprit, faux fondement de la rationalité :

L'antagonisme que la philosophie habilla des mots de sujet et d'objet n'est pas à interpréter comme fait originaire (*Ursachverhalt*). Sinon l'esprit serait rendu l'absolument autre du corps, en contradiction avec ce qui en lui est de façon immanente somatique ; on ne peut néanmoins éliminer l'antagonisme seulement par l'esprit parce que virtuellement cela le spiritualiserait à nouveau. En lui se manifeste aussi bien ce qui aurait le primat par rapport au sujet et lui échappe, que la non-réconciliation de l'époque avec le sujet, pour ainsi dire la figure inversée du primat de l'objectivité.²¹

On peut, pour terminer, reformuler la dernière phrase de cette citation ainsi : l'écart entre la satisfaction abstraite et fautive de la conscience et la satisfaction réelle qu'elle vise est un affect – une souffrance – qui rappelle négativement deux choses : (1) l'existence d'un besoin qui résiste à la pensée actuelle mais auquel la pensée est, en tant que pratique émancipatrice, toujours soudée ; (2) l'incapacité de l'époque à faire primer dans la vie générique des êtres humains l'objectivité, c'est-à-dire la satisfaction réelle de ce besoin.

3. LE RÔLE DE LA CRITIQUE ET LE SENS GÉNÉRAL DE LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

Hegel et Adorno conçoivent tous deux la rationalité comme relevant d'un certain rapport entre un besoin d'ordre historique et un besoin d'ordre cognitif. Dans ses textes préliminaires, Hegel explique que l'enjeu normatif de la rationalité, tant pratique que théorique, est en dernière instance suspendu à une conjonction d'intérêts entre ces deux besoins. En d'autres termes, le travail théorique et cognitif de formuler la vérité n'est absolument rationnel que s'il répond au besoin de l'histoire décrit par un diagnostic d'époque juste et adéquat.

La nécessité intérieure pour le savoir (*Wissen*) d'être science (*Wissenschaft*) est dans la nature de celui-ci, et la seule explication satisfaisante sur ce point est l'exposition (*Darstellung*) de la philosophie elle-même. Mais la nécessité extérieure, pour autant que, abstraction faite

de la contingence de la personne et des dispositions individuelles, on la comprend de manière universelle, est la même chose que la nécessité intérieure et ce, dans la figure où le temps représente l'existence de ses moments. Et la mise en évidence de ce que le temps est venu (...*an der Zeit ist*) que la philosophie s'élève jusqu'à la science serait donc la seule vraie justification des tentatives qui se proposent cette fin (*Zweck*), parce qu'elle exposerait la nécessité de cette fin ; plus encore, elle la réaliserait (*ausführen*) du même coup.²²

L'idée de mettre en évidence le fait que les temps sont « mûrs » pour la science est l'idée qui structure le déploiement de l'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme histoire conceptualisée. C'est donc en même temps tout le concept d'expérience hégélien qui est ici contenu. Il s'agit de montrer comment pourrait s'abolir l'écart entre les besoins de l'époque et le besoin de la pensée. Cette idée est retenue telle quelle par Adorno et détermine tout ce qu'il place sous l'expression « auto-réflexion de la dialectique ». Toutefois, la position de Hegel, comme nous l'avons montré, est ici ambiguë. D'une part, il déclare suspendre la légitimité de la pratique scientifique du concept à une démonstration du fait que cette pratique est appelée par les besoins de son époque. Mais d'autre part, il affirme simultanément que la nature et l'exercice rationnel du concept ne doit rien à l'époque, puisque le savoir obéit à une « nécessité intérieure », autrement dit à un besoin qui lui est propre, et que le développement pur et simple de cette nécessité est « la seule explication satisfaisante » à tout examen portant sur la nature de la rationalité. Hegel hésite entre un concept absolument autonome, capable de développer un savoir éternel et un concept en partie hétéronome, suspendu à une compréhension critique du présent.

On lit déjà dans des textes de 1800-1801 que cette attention à l'actualité de la pratique philosophique a pour objet central une souffrance historique causée par les limites qu'inflige l'époque aux aspirations essentielles des individus. Hegel parle en ce sens du « sentiment de vide intérieur et de la crainte secrète qui tourmente ce qui est borné. »²³ Or, l'existence de ce sentiment n'est pas seulement interprétée comme besoin de dépassement des limites de l'époque qui entravent la libre jouissance de la vie. Elle vise déjà la réconciliation dans l'éternité, même abstraite, du concept – abstraite parce que n'ayant pas encore fait sien l'histoire. En d'autres termes, Hegel lit en son époque un

besoin historique qui mène exactement au telos du concept lui-même : l'unification, l'identification. C'est pour cette raison en dernière instance que, d'après Hegel, la philosophie n'est pas une pratique conceptuelle relevant de l'essai mais de la science. L'objectivité particulière à laquelle a affaire Hegel, son époque, peut être réconciliée dans le concept – ou du moins, c'est-ce qu'il croit. Pour lui, c'est donc en ce qu'elle n'obéit qu'à son besoin intérieur – la compulsion à identifier – que la philosophie assume pleinement sa tâche relative au besoin extérieur – la souffrance historique.

Chez Adorno, la question se pose de la même manière : de quelle manière la logique inhérente à la satisfaction du besoin de la philosophie (l'identification par le concept) permet-elle d'assouvir le besoin propre de l'histoire (la souffrance) ? Si la réponse de Hegel est : *directement*, de manière simple parce que les deux besoins coïncident, celle d'Adorno est au contraire : *indirectement*, de manière oblique parce que les deux besoins sont en rapport de discontinuité. C'est cela qui motive ensuite le statut différent que les deux philosophes attribuent à la pratique philosophique. Pour Hegel, la philosophie est une science parce que la pertinence de sa quête (la vérité) et de son chemin (le concept) est absolue, non seulement pour elle mais aussi pour son autre, pour le besoin historique. Si la *Phénoménologie de l'esprit* n'avait qu'une chose à démontrer, ce serait celle-là.

Pour Adorno, la philosophie est un essai parce que le concept philosophique et sa vérité ne sont, au contraire, pas absolument identiques dans leur autre, dans la souffrance historique. D'une part, en effet, le besoin historique est contradictoire d'une manière qui ne permet pas qu'on le réconcilie seulement en pensée. D'autre part, le concept ne parvient pas, en lui-même, à exprimer la souffrance. La totalité que vise à exprimer le concept est en effet antagoniste. L'histoire, la société, la seconde nature, le besoin sont structurés par une série de contradictions qu'il est possible de rappeler, de soulever, de montrer mais qu'il est, dans les circonstances données, impossible de résoudre. La forme du concept laisse entendre, parce que tout concept identifie du non-identique, qu'elle peut réconcilier en pensée les contradictions. Or ce ne serait là, justement, qu'une réconciliation spiritualisée, dans la mesure où la pensée est pour sa part en rapport antagonique avec le corps, toute satisfaction d'ordre spirituel se payant d'une

insatisfaction d'ordre sensible.

C'est ainsi, comme nous l'avons vu au chapitre six, que les besoins de survivre et d'être heureux sont d'emblée séparés et catégorisés comme étant deux types de besoins distincts appelant deux satisfactions distinctes, l'une s'adressant au corps (la vraie vie, le travail), l'autre à l'esprit (les loisirs, la jouissance). Se nourrir pour être heureux est par exemple aujourd'hui une aspiration en contradiction avec elle-même dans la mesure où la teneur de ce dont la plupart d'entre nous doit se nourrir menace en même temps notre santé et encourage des multinationales dont l'activité économique implique des formes d'exploitation dont nous sommes, directement ou indirectement, les victimes. Il en va de même pour le divertissement, censé assouvir un « besoin de culture » et pour tous les autres besoins : de manière générale, écrit Adorno dans ses *Thèses sur le besoin*, ils sont contraints « à être en harmonie avec les intérêts du profit et de la domination des entrepreneurs. »²⁴.

Bref, le besoin d'exprimer la souffrance historique concrète qui loge dans ce genre de contradiction ne peut pas être satisfait par le repli de la philosophie dans la position idéaliste que préconisait Hegel, puisque que celle-ci en vient à se satisfaire d'une forme d'expression, celle de concepts articulés dans l'unité du système, qui trahit nécessairement le caractère brisé de son objet en laissant entendre que, précisément, il n'est pas brisé. Si la forme de l'essai évite, selon Adorno, de tomber dans ce piège, c'est d'abord parce qu'elle préconise des modalités d'expressions qui font éclater l'identité abstraite du concept et reflètent ainsi le caractère brisé de son objet. Ce faisant, l'expression philosophique s'attache à nier les fausses réconciliations et le faux bonheur en explicitant les raisons objectives pour lesquelles elles sont fausses. L'essai ne vise pas, contrairement à la science, à dire la vérité, mais à dire la fausseté du faux. C'est en cela que la dialectique d'Adorno est négative et critique. Elle veut pratiquer une forme d'articulation logique des concepts entre eux qui met un certain accent éthique sur la responsabilité du concept dans la totalité antagoniste, redéfinissant son besoin d'identifier comme un « besoin de laisser la souffrance être exprimée (*das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen*) »²⁵.

Cette formulation passive capture la complexité de la tâche qu'Adorno attribue à la pratique de la philosophie. Le « besoin de laisser » la souffrance être exprimée est bel et bien un besoin de la pensée, un besoin dont la satisfaction doit être conceptuelle ; mais son impulsion, son moteur n'est pas d'abord dans la pensée, n'est pas conceptuel. Il s'agit du besoin même que Hegel avait formulé et croyait avoir résolu avec le savoir absolu : que ce que fait le concept, identifier, soit réconcilié avec ce pour quoi il le fait, réfléchir la souffrance.

NOTES

¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 23 / *GS 6* : 24.

² On pourrait dire « faussement identifié ». Le concept identifie mal le non-identique tout en méconnaissant cette erreur, s'illusionnant sur lui-même.

³ C'est une telle « évasion » hors du concept que n'a jamais cessée de chercher la philosophie d'Emmanuel Levinas, depuis sa première monographie publiée en 1935, *De l'évasion* (Paris, Le livre de poche, 1998). Alors que Levinas a déclaré très tôt ressentir « le besoin profond de quitter le climat de [la] philosophie [heideggerienne] » (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1998, p. 19), Adorno aurait, s'il l'avait lu, critiqué Levinas dans les mêmes termes qu'il a critiqué Heidegger, c'est-à-dire en rejetant ce qu'il appelle « la majesté de l'appel » : « moins on peut la fixer en des contenus déterminés qui permettraient à l'entendement indiscret d'accrocher, et plus l'ontologie paraît fascinante. L'insaisissable devient l'inattaquable. (*Ungreifbarkeit wird unangreifbarkeit*) » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 79 / *GS 6* : 69.)

⁴ Adorno, *Dialectique négative*, p. 184 / *GS 6* : 152.

⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 19 / *GS 6* : 21.

⁶ Selon Adorno, la doctrine kantienne de la chose en soi avait le mérite de reconnaître, au moins de manière formelle, le non-identique. (Adorno, *Dialectique négative*, p. 225 / *GS 6* : 184.)

⁷ Adorno, *Dialectique négative*, p. 183 / *GS 6* : 152

⁸ « La pensée est portée à la dialectique de par son insuffisance inévitable, de par sa culpabilité (*Schuld*) à l'égard de ce qu'elle pense. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 14 / *GS 6* : 17.)

⁹ Jay Bernstein relève de bons exemples de cela. « *Rights* are forms of misrecognition and injury since they presuppose mutual indifference, formalize that indifference, and abstract from particularity. » (Jay M. Bernstein, « Suffering Injustice : Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory », in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13/3, 2005, p. 317) ; « the *right to vote* as a continuation of disenfranchisement, the *right to welfare* as a way of keeping people impoverished » (*Ibid.*, p. 324) ; « the trauma of the French Revolution also belongs to the Enlightenment story, while the traumatic experience of slavery and its abolition now belongs to the very constitution of the ideas of liberty and equality in the United States » (*Ibid.*, p. 321). Ou encore, il suggère dans ce contexte de considérer le geste paradigmatique de la critique marxienne : « in tracing the miserable history that begins with primitive accumulation, and proceeds through the exposition of how workers bargain away their labour power in their « free » contracting of their labour power for a specified amount of time, Marx is revealing the objective injustice beneath the surface of just exchange. » (*Ibid.*, p. 317)

¹⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 583.

¹¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 517 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 582. Hegel souligne.

¹² Adorno, *Dialectique négative*, p. 234 / *GS 6* : 193. Sur ce sujet, voir Deborah Cook, « Adorno's Critical

-
- Materialism » in *Philosophy and Social Criticism*, 32/6, 2006, p. 722 sq. et Simon Jarvis, *Adorno. A Critical Introduction*, Routledge New York, 1998, p. 181 sq.
- ¹³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 224 / *GS* 6 : 184.
- ¹⁴ Simon Jarvis, *Adorno. A Critical Introduction*, Routledge, New York, 1998, p. 182.
- ¹⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 7 / *GS* 6 : 9.
- ¹⁶ Adorno, *Dialectique négative*, p. 227 / *GS* 6 : 186-187.
- ¹⁷ Adorno, « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, p. 307 / *GS* 10.2 : 747. Dans le même sillon : « ce n'est qu'à une réflexion subjective, et à une réflexion subjective qui porte sur le sujet, qu'est accessible le primat de l'objet. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 226 / *GS* 6 : 186.)
- ¹⁸ La pensée a une visée indirecte, déjà, parce que le penser est « en lui-même un comportement, contient en lui le besoin – et en premier lieu la nécessité vitale. » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 492 / *GS* 6 : 399). En effet, s'il y a du penser au premier chef, c'est parce que « le besoin veut qu'on pense. » (*Ibid.*) La visée indirecte de la visée indirecte, c'est donc la visée indirecte du penser : par-delà l'identification, satisfaire le besoin. Ceci implique de soi-même un passage à la pratique. Le besoin est un « moteur » qui engage la pensée comme « faire » (*Tun*), comme comportement, par delà toute attitude contemplative (*Ibid.*).
- ¹⁹ L'horreur à l'état brut, on n'en fait pas l'expérience : ce dont on fait l'expérience est déjà du besoin que cela cesse. La froideur consiste, de manière ultérieure, en l'oubli de ce besoin, de cette réflexivité pré-consciente de l'affect. Combattre la froideur consiste, pour Adorno, à (1) rappeler ce moment oublié pourtant essentiel à toute volonté morale et (2) étudier les mécanismes psycho-sociaux de la froideur pour pouvoir orienter l'éducation en conséquence, dans l'objectif que ce que symbolise Auschwitz ne se répète plus jamais. (Adorno, « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles Critiques*, p. 248-9 / *GS* 10.2 : 687-689.)
- ²⁰ Marie-Andrée Ricard, « Moralité et affectivité », à paraître dans *Symposium*, automne 2009.
- ²¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 236 / *GS* 6 : 194.
- ²² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30 / *Werke in 20 Bänden*, III : p. 14. C.f. *supra*, chapitre IV, section 1.3.
- ²³ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 111 / *Werke in 20 Bänden*, II : p. 23-4. C.f. *supra*, chapitre I, section 3.3.
- ²⁴ Adorno, *Thèses sur le besoin* (texte en annexe), §5 / « Thesen über Bedürfnis » in *GS* 8.1 : 394.
- ²⁵ Adorno, *Dialectique négative*, p. 29 / *GS* 6 : 28.

Bibliographie

1. TEXTES DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

a. En langue allemande

- Werke in 20 Bänden*, Hegel-Institut Berlin (éd.), Berlin, Suhrkamp Verlag, 1970.
Gesammelte Werke, hrsg. Rheinisch-Westfallischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg, 1968sq.
Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955.
Briefe von und an Hegel (4 vol.), Johannes Hoffmeister (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 1953-1961.

b. Traductions

- Comment le sens commun comprend la philosophie. Suivi de Hegel et la contingence*, trad. J.-M. Lardic, Paris, Actes Sud, 1989.
Concept préliminaire de l'Encyclopédie, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.
Correspondance (3 vol.), trad. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1962.
Écrits politiques, trad. M. Jacob, Paris, Champ libre, 1977.
Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. Maurice de Gandillac,

- Paris, Gallimard, 1970.
- Esthétique* (2 vol.), trad. Charles Bénard, Paris, Livre de Poche, 1997.
- Foi et savoir*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.
- La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965.
- La relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de l'Essence de la critique philosophique*, trad. B. Facquet, Paris, Vrin, 1972.
- Leçons sur l'histoire de la philosophie (7 vol.)*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1967.
- Le premier système : la philosophie de l'esprit 1803-4*, trad. Miriam Bienenstock, Paris, PUF, 1999.
- L'esprit du Christianisme et son destin*, trad. Jacques Martin, Paris, Vrin, 1971.
- Notes et fragments*, trad. Catherine Colliot-Thelene, Paris, Aubier, 1991.
- Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- La positivité de la religion chrétienne*, trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983.
- Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF (Quadrige), 2003.
- Science de la logique (2 vol.)*, trad. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1947.
- Science de la logique. Premier tome, premier livre : l'être (édition de 1812)*, trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1972.
- Science de la logique. Premier tome, deuxième livre : la doctrine de l'essence*, trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1976.
- Science de la logique. Deuxième tome : la logique subjective, ou doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.

2. TEXTES DE THEODOR W. ADORNO

a. En langue allemande

- Gesammelte Schriften* (cité *GS*), Rolf Tiedemann (éd.) assisté de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss et Klaus Schultz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker, 1959-69*, Gerd Kadelbach (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- Philosophische Terminologie (2 vol.)*, Rudolf zur Lippe (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973-1974.
- Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

b. Traductions

- « Adorno's Radicalism : Two Interviews from the Sixties », trad. Russell A. Berman, in *Telos*, vol. 16, n° 56, 1983, p. 94-110.
- Against Epistemology : A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trad. Willis Domingo, Cambridge, MIT Press, 1983.
- Autour de la théorie esthétique. Paralipomena et introduction première*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1976.
- Dialectique négative*, trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 2003.
- History and Freedom. Lectures 1964-1965*, Rolf Tiedemann (éd.), trad. Rodney Livingstone, Cambridge, Polity, 2007.
- Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1995.
- L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. sous la dir. de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008.
- Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, trad. Christophe David, Paris, Allia, 2007.
- « L'essai comme forme » in DOMONT, François (dir.), *Approches de l'essai. Anthologie*, Montréal, Nota Bene, 2003.
- « L'éducation pour débarbariser. Entretien de T. W. Adorno avec H. Becker », trad. M.-A. Ricard, in *Cités. Philosophie, politique, histoire*, PUF, 2004/4, p. 153-165.
- Métaphysique : concepts et problèmes*, trad. Christophe David, Paris, Payot, 2006.
- Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Payot, 2003.
- Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003.
- Moments Musicaux*, trad. M. Kaltenecker, Genève, Contrechamps éditions, 2003.
- « Nietzsche et nous : entretien avec Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer » in GADAMER, Hans-Georg, *Nietzsche l'antipode : le drame de Zarathoustra. Suivi de Nietzsche et nous*, trad. Christophe David, Paris, Allia, 2000.
- Prismes. Critique de la culture et société*, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003.
- Quasi una fantasia. Écrits musicaux II*, trad. Jean-Louis Leleu et al., Paris, Gallimard, 1982.
- « Résignation », trad. Nicole Gabriel et al., in *Tumultes*, n° 17-18, 2002, p. 173-178.
- « Société », trad. Nicole Gabriel et al., in *Tumultes*, no 17-18, 2002, p. 363-373.
- Sur Walter Benjamin*, Rolf Tiedemann (éd.), trad. Christophe David, Paris, Gallimard, Folio, 2001.
- Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974.
- « Thèses sur le besoin », trad. Philippe Langlois in *Mouvements. Des idées et des luttes*, n° 54, Paris, La Découverte, juin-août 2008, p. 15-18.
- Trois études sur Hegel*, trad. séminaire de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 2003.

- ADORNO, T. W. et al., *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, trad. C. Bastyns et al., Paris, Éditions Complexe, 1979.
- ADORNO, T. W. et HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

3. LITTÉRATURE SECONDAIRE

- AGARD, Olivier, « La souffrance des bêtes chez Adorno et Horkheimer », in CLUET, Marc (dir.), *L'amour des animaux dans le monde germanique (1760-2000)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 281-301.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1972.
- BADIOU, Alain, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2004.
- BÉGOT, Jacques Olivier, « L'histoire décryptée. Critique et interprétation dans les premiers écrits philosophiques d'Adorno », in ADORNO, T. W., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. sous la dir. de J.-O. Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008.
- BEISER, Frédérick C., « Hegel's Historicism », in BEISER, Frédérick C. (éd.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 270-300.
- BENJAMIN, Walter
Gesammelte Schriften, Tillman Rexroth (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972-1987.
- Essais II (1935-1940)*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, éd. Denoël, 1983.
- Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion Champs, 1985.
- Paris, capitale du XIX^e siècle*, trad. J. Lacoste, Paris, Cerf, 1989.
- Sens Unique, précédé de Enfance Berlinoise*, trad. J. Lacoste, Paris, 10/18, 2000 (1998).
- BERNSTEIN, Jay M.
Adorno. Disenchantment and Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- « Conscience and Transgression : the Persistence of Misrecognition », in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 29, printemps-été 1994, p. 55-70.
- « Mimetic Rationality and Material Inference : Adorno and Brandom », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 58, n° 227, 2004, p. 7-23.
- « Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel », in HUHN, Thomas (éd.),

Cambridge Companion to Adorno, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-50.

« Suffering Injustice : Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory », in *International Journal of Philosophy Studies*, vol. 13/3, 2005, p. 303-324.

BOURGEOIS, Bernard

« Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », in Bernard Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 111-133.

« La spéculation hégélienne », in BOURGEOIS, Bernard, *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 87-109.

« Présentation » in HEGEL, G. W. F., *Concept préliminaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 1994, p. 7-30.

BOZZETTI, Mauro, « Hegel on Trial : Adorno's Critique of Philosophical Systems », in GIBSON, N. et A. RUBIN (éd.), *Adorno : A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 292-311.

BRANDOM, Robert B.,

« Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles », trad. Jean-François Filion et Daniel Laurier, *Philosophiques*, 27/2, automne 2000, p. 231-261.

« Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism », *European Journal of Philosophy*, 7/2, 1999, p. 164-189.

Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

BUCK-MORSS, Susan

Hegel & Haiti, trad. Noémie Ségol, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006.

The Origins of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, New York, Free Press, 1977.

COLES, Romand, « Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas », in WHITE, Stephen K. (éd.), *Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1995, p. 19-45.

COOK, Deborah

« Adorno's Critical Materialism » in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, n° 6, 2006, p. 719-737.

« From the Actual to the Possible : Non-identity Thinking », in PALAMAREK, Michael K. et al. (éd.), *Adorno and the Need in Thinking. New Critical Essays*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 163-180.

« Nature Becoming Conscious of Itself. Adorno on Self-Reflexion », in *Philosophy Today*, vol. 50 n° 3, automne 2006, p. 296-306.

« Nature, Red in Tooth and Claw », in *Continental Philosophy Review*, 2007, n° 40, p. 49-72.

- CORDUA, Carla, « Hegel sobre las necesidades humanas », *Revista de filosofía* (Universidad de Chile), vol. 57, 2001.
- DALLMAYR, Fred R., *G. W. F. Hegel : Modernity and Politics*, New York, Rowman and Littlefield Publishers, 2002 (1993).
- DERANTY, Jean-Philippe, « Lectures politiques et spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* » in *Archives de philosophie*, 65/3, 2002, p. 441-462.
- DEWS, Peter, « Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity », in BENJAMIN, Andrew (éd.), *The Problems of Modernity : Adorno and Benjamin*, New York et London, Routledge, 1989, p. 1-23.
- FICHTE, Johann Gottlieb
Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Hrsg. R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964 sq.
- Doctrine de la science nova methodo*, trad. Ives Badrizzani, Paris, L'Âge d'Homme, 1989.
- Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry et A. Renault, Paris, Vrin, 1984.
- Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.
- Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964.
- FISCHBACH, Frank
Le commencement philosophique selon Hegel et Schelling, Lille, Thèse à l'Université de Lille, 1996,
- L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.
- « Théorie de l'action et ontologie de l'activité chez Hegel », in KERVÉGAN, J.-F. et G. MARMASSE, *Hegel : penseur du droit*, Paris, CNRS, 2004, p. 97-112.
- FONTENAY (de), Elisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
- FORSTER, Michael N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, Chicago University Press, 1998.
- FOSTER, Roger, *Adorno. The Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007.
- FOUCAULT, Michel
Dits et écrits (2 vol.), Paris, Gallimard, Quarto, 2001.
- L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la société française de philosophie*, avril-juin 1990.

FRASER, Ian, *Hegel and Marx. The Concept of Need*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1998.

GANDESHA, Samir, « The Aesthetic Dignity of Words : Adorno's Philosophy of Language » in *New German Critique*, n° 97, hivers 2006, p. 137-158.

GERHARDT, Christina, « The Ethics of Animal in Adorno and Kafka », in *New German Critique*, n° 97, hivers 2006, p. 159-179.

GEUSS, Raymond, « Suffering and Knowledge in Adorno », in *Constellations*, vol. 12/1, 2005, p. 3-20.

GRONDIN, Jean, « L'éthique d'Adorno », *Études philosophiques*, 1987/4, octobre-décembre, p. 505-519.

HABER, Stéphane, « L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux » in *Mouvements*, Paris, La Découverte, n° 54, été 2008, p. 41-53.

HABERMAS, Jürgen

Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

« » Ich selber bin ja in Stück Natur « - Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft », in Axel Honneth (éd.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter-Adorno Konferenz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, p. 13-40.

« La complicité entre mythe et Lumières », dans *Le discours philosophique de la modernité* (1985), trad. C. Bouchindhomme et R. Roschlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 128-156.

« Je suis moi-même une parcelle de la nature. Adorno sur l'intrication de la nature et de la raison » in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 102-138.

HARRIS, Henry Siltan,

Hegel : Phenomenology and System, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1995.

« Hegel's Intellectual Development to 1807 », in BEISER, Frédérick C. (éd.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 23-51.

Le développement de Hegel (2 vol.), trad. Philippe Muller (dir.), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988.

HASS, Marjorie, « Negation and Difference », in *Philosophy Today*, no 44, 2000 (supplément), p. 112-118.

HONNETH, Axel

La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique, trad. Olivier Voirol et al., Paris, La Découverte, 2008.

Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel, trad. Frank Fischbach, Paris, La Découverte, 2001.

HORKHEIMER, Max

Gesammelte Schriften, Hrsg. Alfred Schmidt et Gunzeliun Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1985-1997.

Crépuscule. notes en Allemagne, 1926-1931, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994.

Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire. Suivi de Hegel et le problème de la métaphysique, trad. Denis Authier, Paris, Payot, 1980 (1930, 1932).

Théorie Critique. Essais, trad. Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.

HORSTMANN, Rolf-Peter,

« L'organisation hégélienne des choses. La *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'argument « transcendantaliste » en faveur d'une ontologie moniste et ses implications épistémologiques », trad. Mathieu Robitaille, in PERINETTI, Darío et Marie-Andrée RICARD (éd.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009, p. 53-106.

« The Early Philosophy of Fichte and Schelling », in AMERICKS, Karl (éd.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 117-140.

« What Is Hegel's Legacy and What Should We Do With It ? », *European Journal of Philosophy*, vol. 7 n° 2, 1999, p. 275-288.

HYPPOLITE, Jean

Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier, 1946.

Préface à la Phénoménologie de l'esprit, traduction, introduction et notes par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1966.

JAESCHKE, Walter, « La conscience de soi de la conscience », trad. Mathieu Robitaille, in PERINETTI, Darío et Marie-Andrée RICARD (éd.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009, p. 107-127.

JÄGER, Lorenz, *Adorno. A Political Biography*, Yale University Press, New Haven, 2004.

JAMESON, Frederic, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London et New York, Verso, 1990.

JARVIS, Simon

Adorno. A Critical Introduction, Routledge, New York, 1998.

« The Unhappy Consciousness and Conscious Unhappiness : On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno », in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 29, printemps-été 1994, p. 71-88.

« What Is Speculative Thinking ? », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 58, n° 227, 2004, p. 69-83.

JAY, Martin

« Is Experience Still in Crisis ? Reflexions on a Frankfurt School Lament », in HUHNS, Thomas (éd.), *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 129-147.

« Lamenting the Crisis of Experience : Benjamin and Adorno » in *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 312-361.

KANT, Immanuel

Kant's Gesammelte Schriften, Königlich preussischen Akademie der wissenschaften (éd.), Berlin, G. Reimer, 1910 et sq.

Critique de la raison pure, trad. Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, Garnier-Flammarion, 1987.

La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

Oeuvres philosophiques (3 vol.), publié sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980-1986.

KERVÉGAN, J.-F. « L'institution de la liberté », in HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 1-86.

LACHANCE ADAMS, Sarah, « The Need of Philosophy in Hegel », in *Southwest Philosophy Review*, 23/1, janvier 2007, p. 89-96.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1998.

LEFEBVRE, Jean-Pierre, « Présentation », in HEGEL, G. W. F., *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.

LÖWY, Ilana, « La nouvelle économie du bonheur », in *Mouvements*, Paris, La Découverte, n° 54, été 2008, p. 78-86.

LUKÀCS, György

Histoire et conscience de classe : essai de dialectique marxiste, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.

La théorie du roman, trad. Jean Clairevoye, Paris, Denoël, 1968.

MACDONALD, Iain

« Cold, Cold Warm : Autonomy, Intimacy and Maturity in Adorno », in *Philosophy and Social Criticism*, à paraître.

- « Qu'est-ce que l'histoire conceptuelle ? » in NADEAU, C. (dir.), *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.
- « Returning to the House of Oblivion : Celan Between Adorno and Heidegger », in CUNNINGHAM, D. et N. MAPPS (dir.), *Adorno and Literature*, New York, Continuum, 2006.
- « The Concept and Its Double: Power and Powerlessness in Hegel's Subjective Logic », in CARLSON, D.G. (dir.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York, Palgrave-MacMillan, 2005.
- « The Wounder Will Heal : Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno », *Philosophy Today*, n° 44, 2000 (supplément), p. 132–139.

MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, Folio, 2001.

MARCUSE, Herbert

- « Contribution à la critique de l'hédonisme », in *Culture et Société*, trad. Gérard Billy et al., Paris, Minuit, 1970, p. 173-211.
- Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, éd. Minuit, 1968.
- L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Raulet et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard (Tel), 1972 (1932).

MARDER, Michael, « *Minima Patientia* : Reflexions on the Subject of Suffering », in *New German Critique*, no 97, hivers 2006, p. 53-72.

MARMASSE, Gilles, « Le corps entre la nature et l'esprit », CARON, Maxence (dir.), *Hegel*, Paris, Cerf, Cahiers d'histoire de la philosophie, 2007, p. 315-334.

MARX, Karl

- Marx-Engels Gesamtausgabe*, hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus et al., Berlin, Dietz Verlag, 1975 sq.
- Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. François Châtelet, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- Œuvres. Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- Manuscrits de 1844*, trad. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

MENKE, Christoph, « Genealogy and Critique. Two Forms of Ethical Questioning of Morality », trad. Rebecca Morrison, in HUHN, Thomas (éd.), *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 302-327.

METZKE, Erwin, *Hegels Vorreden*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1949.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

MOUTOT, Gilles, *Adorno. Langage et réification*, Paris, PUF, 2004.

- MÜLLER-DOOHM, Stefan, *Adorno. Une biographie*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2003.
- NICOLIN, Günther, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich
Sämtliche Werke : kritische Studienausgabe, Giorgio Colli et Mazzino Montinari (éd.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
Vérité et mensonge au sens extra-moral, trad. Nils Gascuel, Paris, Actes Sud, 1997.
- NOPPEN, Pierre-François, *Marx, Horkheimer, Adorno et le projet d'une théorie post-hégélienne de la dialectique*, Paris, thèse à l'Université de Paris IV – Sorbonne, 2007.
- O'CONNOR, Brian, « Adorno and the Problem of Givenness », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 58 n° 227, 2004, p. 85-99.
- OUATTARA, Bouharima, *Adorno, une éthique de la souffrance*, Paris, l'Harmattan, 2004.
- PENSKY, Max, « Editor's Introduction : Adorno's Actuality » in PENSKY, Max (éd.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, New York, State University of New York Press, 1997, p. 1-21.
- PEPERZAK, Adriaan T.
Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye, Nijhof, 1969.
Modern Freedom : Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy, Boston, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- PINKARD, Terry,
Hegel. A biography, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (1994).
 « Normes, faits et formes de vie dans la *Phénoménologie de l'esprit* », trad. Peter Odabachian, in PERINETTI, Darío et Marie-Andrée RICARD (éd.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009, p. 129-156.
- PERINETTI, Darío, « History, Concepts and Normativity in Hegel », in *Cardozo*, vol. 3 n° 1, 2004, p. 81-94.
- PIPPIN, Robert B.
 « Hegel, Freedom, the Will. The Philosophy of Right §§ 1-33 », in SIEP, Ludwig

(éd.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 31-53.

Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

« Höhle, System and Subject », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 17, 1988, p. 5-19.

« Naturalness and Mindedness : Hegel's Compatibilism », *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 2, 1999, p. 194-213.

« Negative Ethics : Adorno on the Falseness of Bourgeois Life », in *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 98-120.

« What Is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition Is the Answer ? », in *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2000, p. 155-172.

PÖGGELER, Otto, *Études hégéliennes*, trad. Marcel Regnier, Paris, Vrin, 1985.

RAULET, Gérard, « Interdisciplinarité ou essayisme ? La philosophie sociale de la *Dialektik der Aufklärung* », in GANGL, Manfred et Gérard RAULET (éd.) *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998.

RICARD, Marie-Andrée

« Auschwitz et nous. Une réflexion d'Adorno » in *Carrefour : revue de réflexion interdisciplinaire*, vol. 22, n° 1, 2000, p. 49-65.

« La dialectique de T. W. Adorno », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 2, juin 1999, p. 267-283.

« Mimesis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, juin 1996, p. 445-455.

« Moralité et affectivité », in *Symposium*, à paraître.

« Satisfaire ou limiter le besoin de la connaissance ? La critique hégélienne de Kant », in PICHE, Claude, *Années 1781-1801. Kant, Critique de la raison pure. Vingt ans de réception. Actes du V^e congrès de la Société d'études kantienne de langue française*, Paris, Vrin, 2002, p. 237-245.

ROSE, Gillian

Hegel Contra Sociology, London, Athlone, 1981.

« The Comedy of Hegel and the Trauerspiel of Modern Philosophy », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 29, printemps-été 1994, p. 14-22.

The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, London, Macmillan, 1978.

ROSENKRANZ, Karl

Hegel's Leben, Berlin, Dunker und Humboldt, 1944.

Vie de Hegel, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2004.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von
Ausgewählte Schriften, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard, « Adorno's Negative Moral Philosophy », trad. Ryan Cara Gendel et M. McGettigan, in HUHNS, Thomas (éd.), *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 328-353.
- SPINOZA
Œuvres 2. Traité théologico-politique, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
Œuvres 4. Traité politique et lettres, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- STERN, Robert, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London, Routledge, 2002.
- THERRIEN, Claude, « Les Lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer », in *Revue philosophique de Louvain*, 2003, n° 4, p. 568-592.
- VERENE, Donald Phillip, « Hegel's Spiritual Zoo and the Modern Condition », in *Owl of Minerva*, 25/2, printemps 1994, p. 235-240.
- WEBER, Max
Le savant et le politique, trad. Catherine Colliot Thelene, Paris, La Découverte, 2003.
L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard Tel, 2003.
- WHITTEMORE, Robert C., « The Need of Philosophy and Its Satisfaction : Speculative Thought in Hegel and Whitehead » in *Owl of Minerva*, 17/1, automne 1985, p. 31-39.
- YUN LEE, Lisa, *Dialectics of the Body : Corporeality in the philosophy of T. W. Adorno*, New York, Routledge, 2005.
- ZABOROWSKI, Holger, « Reason, Truth and History. The Early Hegel's Philosophy of History », in DENKER, Alfred et Michael VATER (éd.), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Humanity Books, 2003, p. 21-50.
- ZUIDERVAART, Lambert
 « Ethical Turn : Adorno Defended Against His Devotees », in *Symposium. Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 13, n° 1, 2009, p. 22-39.
 « Metaphysics after Auschwitz : Suffering and Hope in Adorno's *Negative Dialectics* », in PALAMAREK, Michael K. et al. (éd.), *Adorno and the Need*

in Thinking. New Critical Essays, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 133-162.

ZWEIG, Stefan, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un européen*, trad. Serge Niémetz, Paris, Belfond, 1982.

Annexe

THÈSES SUR LE BESOIN¹

Theodor W. Adorno

1. Le besoin est une catégorie sociale. La nature, la «pulsion» (*Trieb*) y est contenue. Mais le moment naturel et le moment social du besoin ne se laissent pas départager entre primaire et secondaire de sorte qu'on puisse établir un ordre d'après lequel ils devraient être satisfaits. La faim, conçue comme catégorie de la nature, peut être assouvie avec les sauterelles ou les gâteaux aux moustiques que de nombreux sauvages mangent. La satisfaction des hommes civilisés demande qu'ils puissent recevoir quelque chose à manger qui ne les dégoûte pas, et dans le dégoût et son contraire se réfléchit l'histoire toute entière. Il en va de même pour chaque besoin. Chaque pulsion est si socialement médiatisée que ce qu'elle a de «naturel» n'apparaît jamais immédiatement, mais seulement comme constamment produite par (*durch*) la société. L'appel à une nature qui se trouverait face à quelque besoin que ce soit n'est jamais que le masque de la défaillance et de la domination.
2. La différenciation entre besoins superficiels et besoins profonds est une apparence d'origine sociale. Les besoins qu'on dit superficiels reflètent le

processus du travail qui fait des hommes des «appendices de la machine» et les oblige, en dehors du travail, à se réduire à la reproduction de la force de travail marchandise. Ces besoins sont les stigmates d'un état qui contraint ses victimes à la fuite tout en les maintenant si fermement en son pouvoir que la fuite dégénère toujours en une reproduction catastrophique de ce qui était fuit. Ce qu'il y a de mauvais dans ce qu'on appelle besoins superficiels n'est pas leur superficialité, dont le concept présuppose celui, problématique, de l'intériorité. Ce qui est remarquablement mauvais de ces besoins – qui n'en sont pas – c'est qu'ils se dirigent vers une réalisation qu'ils trahissent justement en même temps. La médiation sociale des besoins, comme médiation par la société capitaliste, a atteint un point où le besoin tourne en contradiction avec lui-même. C'est à cela, et non à quelque hiérarchie pré-donnée des besoins et des valeurs, que doit s'attacher la critique.

3. Les besoins qu'on appelle «profonds» sont, pour leur part, en grande partie un produit de masse du processus de défaillance et ils comblent une fonction de distraction. Jouer les besoins profonds contre les superficiels est déjà délicat (*bedenklich*) parce que, dans les faits, le monopole a tout autant pris possession des besoins profonds que des superficiels. La symphonie de Beethoven dirigée par Toscanini n'est pas meilleure que le prochain film de divertissement et chaque film avec Bette Davis est déjà la synthèse. C'est précisément cette synthèse qui mérite la méfiance la plus ouverte.
4. La théorie du besoin se trouve face à des difficultés considérables. D'un côté, elle présente le caractère social des besoins et ainsi leur satisfaction, dans leur forme la plus immédiate et la plus concrète. Elle ne peut se donner préalablement aucune différenciation *a priori* entre les bons besoins et les mauvais, les authentiques et les artificiels, les vrais et les faux. D'un autre côté, elle doit reconnaître que les besoins existants, dans leur forme présente, sont les produits d'une société de classe. Il n'y a aucun besoin pour lequel on pourrait séparer clairement la part d'humanité et celle des effets de la

répression. Le danger que la domination se déplace dans les hommes par le biais de leurs besoins monopolisés n'est pas une croyance hérétique qu'il faudrait exorciser par l'excommunication, mais une tendance (*Tendenz*) réelle du capitalisme avancé. L'enjeu de ce danger n'est pas la possibilité de la barbarie après la révolution, mais l'empêchement de la révolution par la société totale. La théorie dialectique doit lui résister (*standhalten*), de même qu'à toutes les contradictions du besoin. Ceci ne lui est possible que si elle reconnaît, pour chaque question concernant le besoin, ce qui la lie concrètement à l'ensemble du processus social, au lieu de prendre le besoin en général puis le sanctionner, ou le réglementer, ou même le réprimer à titre d'héritage du mal. Aujourd'hui, sous le monopole, ce qui est décisif est la relation entre les besoins singuliers et le maintien du monopole. L'élaboration de cette relation est une affaire essentiellement théorique.

5. Les besoins ne sont pas statiques. Le caractère statique qu'ils ont apparemment pris aujourd'hui, leur fixation sur la reproduction de l'éternellement identique, est lui même le simple réflexe de la production matérielle, laquelle prend un caractère stationnaire avec l'élimination du marché et de la concurrence, en même temps qu'avec le maintien de la domination de classe. La fin de cette *stasis* donnerait une toute autre apparence aux besoins. La solution de la contradiction des besoins est elle-même pleine de contradictions. *Si la production, pas plus tard qu'aujourd'hui, était réorientée vers la satisfaction inconditionnelle et illimitée des besoins, même et précisément de ceux qui sont produits par le capitalisme, ceux-ci se transformeraient de manière décisive.* L'impénétrabilité des vrais et des faux besoins relève essentiellement de la domination de classe. En elle, la reproduction de la vie et sa répression forment une unité dont la loi, bien que transparente en tant que totalité, est impénétrable dans ses formes singulières. Si un jour il n'y a plus de monopole, on s'apercevra rapidement que les masses n'ont nul «besoin» de la camelote que leur livre le monopole culturel, ni de la lamentable «grande

classe» (*Erstklassigkeit*) des [esprits] pratiques. La pensée selon laquelle le cinéma est, aux côtés du logement et de la nourriture, nécessaire à la reproduction de la force de travail est «vraie» seulement dans un monde qui oriente les hommes à la reproduction de la force de travail et qui contraint leurs besoins à être en harmonie avec les intérêts du profit et de la domination des entrepreneurs. C'est même dans ce monde-là que la solution au problème a déjà été présupposée être la transformation radicale du monde. Mais la pensée qu'une société révolutionnaire réclame (*schrie*) le mauvais jeu d'acteur de Hedy Lamarr ou la mauvaise soupe de Campbell est absurde. Meilleure sera la soupe, d'autant plus joyeusement on se passera de Lamarr.

6. On ne voit pas pourquoi, dans une société sans classe, toute l'industrie culturelle d'aujourd'hui continuerait à exister. Que la crise capitaliste anéantisse les moyens de production qui répondent aux besoins est certes une absurdité ; mais la représentation d'une société sans classe dans laquelle le cinéma de masse et la radio pour une large part cesseront d'exister, alors qu'aujourd'hui déjà ils ne répondent à peu près à aucun besoin, n'a rien d'absurde. Car le caractère contradictoire d'un grand nombre de besoins les conduira à leur déclin (*Zerfall*) lorsqu'ils ne seront plus vissés en place par une terreur, directe ou indirecte, venant d'en haut. La notion selon laquelle l'état des forces productives techniques oblige en tant que tel à la satisfaction et à la reproduction des besoins est fétichiste : leur apparence se mêle à la société capitaliste. Dans la démocratie des conseils, il n'est pas nécessaire que toutes les roues tournent : l'exigence même suffit pour susciter la peur d'être chômeur, c'est-à-dire d'être celui qui, avec l'exploitation capitaliste, disparaît.
7. La question de la satisfaction immédiate du besoin ne doit pas être posée en termes de social et naturel, primaire et secondaire, vrai et faux ; elle tombe plutôt avec la question portant sur la *souffrance* de l'énorme majorité d'êtres humains sur la Terre. Si ce dont *tous* les êtres humains ont un besoin urgent était, ici et maintenant, produit, alors on serait dispensé des bien trop grands

soucis socio-psychologiques de légitimer leurs besoins. En fait, ces soucis viennent d'abord des *boards* et commissions autorisées qui s'établissent, classifient les besoins et, répondant à l'appel selon lequel l'être humain ne vit pas que de pain, choisissent de lui attribuer une part de la ration de pain – qui, en tant que ration, est toujours déjà trop petite – plutôt sous la forme d'un disque de Gerschwin.

8. La demande d'une production librement orientée vers la satisfaction des besoins appartient à la préhistoire d'un monde où on ne produit pas pour les besoins mais pour le profit et l'établissement de la domination et où, conséquemment, c'est le manque qui règne. Si celui-ci disparaît, la relation entre besoin et satisfaction se transforme. Dans la société capitaliste, la contrainte de produire pour des besoins dont la forme est médiatisée puis fixée à travers le marché est un des principaux moyens de garder les hommes bien en laisse. Il est interdit de penser, d'écrire, d'agir ou de faire ce qui irait au-delà de cette société qui, dans une large mesure, maintient son pouvoir sur ceux qui lui sont livrés à travers leurs besoins mêmes. Il est inimaginable que, dans une société sans classes, subsiste la contrainte de la satisfaction des besoins, cette chaîne de la force productive. La société bourgeoise a, dans une large mesure, refusé la satisfaction aux besoins qui lui sont immanents, mais c'est ainsi que, par le biais justement d'un rappel aux besoins, elle a gardé fermement la production dans son cercle magique. Elle était aussi pratique qu'irrationnelle. La société sans classe, qui supprime (*abschafft*) l'irrationalité dans laquelle la production pour le profit est intriquée et qui satisfait les besoins, supprimera en même temps l'esprit pratique qui se fait encore valoir dans le but lointain de *l'art pour l'art*² bourgeois. Elle ne surmonte (*aufhebt*) pas seulement l'antagonisme bourgeois entre la production et la consommation mais aussi leur unité bourgeoise. Que quelque chose soit inutile, ce n'est alors plus une ignominie. L'adaptation perd son sens. Alors seulement la productivité agira sur les besoins d'une façon propre et non défigurée : pas parce que le [besoin] insatisfait se laisse apaiser par de

l'inutile, mais parce que, apaisé, il lui est permis d'entrer en relation avec le monde sans l'apprêter à la sauce de l'universelle utilité. Si la société sans classe promet la fin de l'art, parce qu'elle abolit l'écart entre le réel et le possible, elle promet aussi, en même temps, le commencement de l'art, l'inutile, dont la vision tend à la réconciliation avec la nature parce qu'il ne se tient plus au service de l'usage des exploités.

1942

Traduit par Philippe Langlois

NOTES

¹ Cette traduction est parue dans la revue *Mouvements. Des idées et des luttes*, n° 54, juin-août 2008, p. 15-18. Le traducteur tient à remercier Iain Macdonald et Philippe Despoix, tous deux de l'Université de Montréal, qui ont relu la traduction et suggéré certaines corrections.

² En français dans le texte.