

B
20.5
UL
2002
D592
C:2

FRANÇOIS DION

**LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE
DANS LA PENSÉE DE THEODOR W. ADORNO**

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

SEPTEMBRE 2002

© François Dion, 2002



RÉSUMÉ

Le but de ce mémoire est de présenter la position de Theodor W. Adorno sur la métaphysique. Après avoir exposé l'idée philosophique centrale de la pensée d'Adorno, la dialectique négative, nous présentons d'une part la critique qu'adresse Adorno à la tradition métaphysique, et d'autre part sa tentative de sauvetage de la métaphysique. La thèse centrale d'Adorno sur la métaphysique est la suivante : la métaphysique doit être sauvée dans une perspective micrologique, une perspective qui est centrée sur la particularité plutôt que sur l'universalité.

Marie-Andrée Ricard, directrice de thèse

François Dion

AVANT-PROPOS

J'aimerais remercier les quatre personnes sans qui la réalisation de ce mémoire eût été impossible. Tout d'abord, Marie-Andrée, ma directrice de maîtrise, dont le support fut exemplaire. Ensuite, mes parents, Marguerite et Jean-Marc, à qui je dois la vie. Enfin, Patrick, pour sa quête partagée d'Absolu.

Le chemin qui mène à ce but, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume.

Hegel, « Le savoir absolu »,
Phénoménologie de l'Esprit

Celui qui parviendrait à se rappeler ce qui s'empara de lui lorsqu'il entendit les mots « fosse à charogne » et « chemin aux porcs » serait certainement plus près du savoir absolu de Hegel que dans le chapitre où il le promet au lecteur pour le lui refuser hautainement.

Adorno, *Dialectique négative*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 LA DIALECTIQUE NÉGATIVE ET SES CATÉGORIES.....	6
1.1 CRITIQUE DE LA PENSÉE IDENTIFIANTE.....	6
1.2 LA DIALECTIQUE NÉGATIVE.....	13
1.2.1 Autoréflexion du penser : point de départ et moteur de la dialectique	13
1.2.2 Les conceptions platonicienne et hégélienne de la dialectique.....	15
1.2.3 Le statut de la contradiction.....	17
1.2.4 Penser dans et contre la contradiction.....	20
1.2.5 Une dialectique <i>négative</i>	22
1.3 LES CATÉGORIES DE LA DIALECTIQUE NÉGATIVE.....	26
1.3.1 Le concept comme idée	26
1.3.2 La chose comme non-identique	31
1.3.3 Un langage constellatif	38
1.3.4 Réconciliation	41
1.3.5 Expérience	43
1.3.6 Vérité	49
1.3.7 Matérialisme	53
1.3.8 <i>Aufklärung</i>	58
CHAPITRE 2 LA CRITIQUE ADORNIENNE DE L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE.....	63
2.1 LES ACCEPTIONS DU TERME « MÉTAPHYSIQUE » CHEZ ADORNO	64
2.2 LA MÉTAPHYSIQUE NAISSANTE.....	65
2.2.1 La naissance de la métaphysique occidentale.....	65
2.2.1.1 La métaphysique : critique du mythe et conceptualisation des dieux	66
2.2.1.2 Les précurseurs de la métaphysique : hylozoïsme et Parménide.....	67
2.2.1.3 Les métaphysiques platonicienne et aristotélicienne.....	70
2.2.2 Critique de la métaphysique naissante.....	73
2.2.2.1 Critique de la présupposition fondamentale de l'identité ontologique entre la pensée et l'être	73
2.2.2.2 Le problème de la philosophie première	76
2.2.2.3 Le problème de l'ontologie	78
2.3 LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE.....	79
2.3.1 Passage à la métaphysique moderne : les <i>Méditations</i> cartésiennes.....	80
2.3.2 La métaphysique kantienne	83
2.3.2.1 Le criticisme kantien	83

2.3.2.2	Le sauvetage de la métaphysique dans la philosophie pratique	85
2.3.2.3	Critique du criticisme kantien	90
2.3.2.4	Critique du sauvetage kantien de la métaphysique.....	92
2.3.3	Critique de la métaphysique moderne	94
2.4	CRITIQUE DE LA TRADITION MÉTAPHYSIQUE : RAPPORT À L' <i>AUFKLÄRUNG</i>	96
CHAPITRE 3 LE SAUVETAGE ADORNIEN DE LA MÉTAPHYSIQUE		99
3.1	LE SAUVETAGE DE LA FORME MÉTAPHYSIQUE DE PENSÉE : LA TRANSCENDANCE DE LA PENSÉE	99
3.1.1	L'immanence dans la pensée et dans la société	100
3.1.1.1	L'immanence dans la pensée : le positivisme	100
3.1.1.2	L'immanence dans la société.....	103
3.1.2	La forme métaphysique de pensée : contre l'immanence.....	106
3.2	SAUVETAGE DU CONTENU DE LA MÉTAPHYSIQUE : LE TRANSCENDANT	108
3.2.1	Impossibilité d'une métaphysique positive : une métaphysique négative	109
3.2.2	Statut du Transcendant : possibilité concrète et apparence	112
3.2.3	Essence et Absolu	116
3.3	LE COMPORTEMENT DE LA PENSÉE MÉTAPHYSIQUE : IDÉELLE-CONSTELLATIVE.....	120
3.3.1	Constellation : contre les systèmes métaphysiques	121
3.3.2	Sauvetage des idées métaphysiques.....	123
3.3.2.1	Le principe des idées métaphysiques : la transfiguration du matériel.....	126
3.3.2.2	Intelligible, caractère intelligible, liberté.....	127
3.3.2.3	De l'immortalité de l'âme au corps transfiguré.....	132
CONCLUSION : LE PARI D'ADORNO		137
BIBLIOGRAPHIE.....		141

INTRODUCTION

Deux choses sont particulièrement frappantes lorsqu'on jette un regard rétrospectif sur l'histoire de la métaphysique. Il est premièrement remarquable de constater que les philosophes sont loin de partager une définition commune de la métaphysique. Une liste de quelques définitions « nominales » de la métaphysique nous en convaincra¹ : science des premiers principes et causes de tout, science de l'être en tant qu'être, ou science des réalités séparées et immobiles (Aristote) ; science de l'étant commun ou de l'être possible (Avicenne, St-Thomas, Suarez, Wolff) ; reine des sciences, contenant les principes de la connaissance (Descartes) ; connaissance par purs concepts de ce qui dépasse l'expérience (Kant) ; connaissance du phénomène qui aspire à la chose en soi (Schopenhauer) ; expérience intégrale (Bergson) ; étude des caractères les plus généraux de la réalité (Peirce) ; étude des traits les plus généraux de notre structure conceptuelle (Strawson). Bien sûr, on peut discerner dans ces quelques définitions de la métaphysique une communauté de sens. Il est toutefois indéniable que si on la compare avec d'autres champs de connaissance, il est difficile, voire impossible, d'attribuer à la métaphysique un objet bien défini. Si l'agir humain est l'objet de l'éthique, la nature celui de la physique, Dieu celui de la théologie, la cité celui de la politique, etc., quel pourrait bien être l'objet de la métaphysique ? Les objets suprasensibles (Dieu, anges, âme, etc.) ? L'être en tant qu'être ? L'Absolu ? L'essence ? Les principes premiers de l'être et/ou de l'agir ? La chose en soi ? Sans l'ombre d'un doute, tous ces objets sont directement reliés à la métaphysique, mais ils ne peuvent pas prétendre au titre d'objet exclusif de la métaphysique. Alors, qu'est-ce que la métaphysique ? Il semble y avoir autant de réponses que de systèmes métaphysiques.

¹ Cf. Düring, *La métaphysique*, p. 24.

Le mouvement philosophique de critique de la métaphysique, qui débute avec le scepticisme de Hume et le criticisme kantien et dont le point culminant est le positivisme, n'a pas modifié l'incertitude entourant la définition de la métaphysique. Certes, une critique de « la » métaphysique se base sur une conception systématique de celle-ci, ce qui lui permet d'inclure les différentes conceptions de la métaphysique de l'histoire de la pensée. Les penseurs qui critiquent « la » métaphysique ne s'entendent toutefois pas sur la nature de la métaphysique à critiquer. Est-ce la métaphysique dogmatique (Kant) ? La métaphysique d'entendement (Hegel) ? Une forme de connaissance abstraite définitivement dépassée par la connaissance positive (Comte) ? Une conception de l'histoire qui sous-estime le changement et le devenir (Engels) ? La position d'un arrière-monde derrière le monde des apparences (Nietzsche) ? La science de l'être de l'étant qui a oublié l'Être au profit de l'étant (Heidegger)² ? L'incertitude qui entoure la définition de la métaphysique est tout autant présente dans la critique de la métaphysique que dans la tradition métaphysique elle-même.

La deuxième chose qui frappe, dans l'histoire de la métaphysique, est que les philosophes abordent toujours la métaphysique afin d'assurer la légitimité du discours philosophique lui-même. La métaphysique est par conséquent d'une importance cruciale pour la philosophie. La métaphysique traite de ce qui est le plus fondamental, de ce qui nous permet d'atteindre le cœur des choses : l'idée (Platon), l'Un (Plotin), le *cogito* (Descartes), l'Esprit (Hegel), etc. Par la métaphysique, la philosophie assure sa propre possibilité de tenir un discours vrai sur le monde.

Quelle conclusion peut-on tirer de ces deux constats sur la métaphysique, soit son caractère équivoque et son importance fondamentale dans l'autofondation de la philosophie ? Cela met tout d'abord la philosophie dans l'embarras. Si la philosophie est incapable de s'entendre sur

² Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 24 (B XXX) ; Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, pp. 484-486 ; Comte, « Discours sur l'esprit positif », dans *Philosophie des sciences*, pp. 133-137 ; Engels, *Anti-Dühring*, pp. 52-55 ; Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, pp. 95-96 ; Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, pp. 90-91.

la nature de la métaphysique, comment pourrait-elle fonder sa propre possibilité sur cette dernière ? N'est-ce pas là la preuve que la philosophie fait fausse route ? On pourrait rétorquer à cette objection, à juste titre il nous semble, que cette « faiblesse » de la philosophie – ne pas pouvoir s'assurer a priori d'un sol ferme – est précisément ce qui caractérise la philosophie. La philosophie dépasse toujours les limites de la connaissance « bien établie », celle des sciences de la nature par exemple. Elle le fait parce qu'elle ne se contente pas d'une connaissance relative et partielle du réel, parce que, pour l'exprimer d'une façon emphatique, elle désire l'Absolu, l'en soi des choses. Or, il n'est pas surprenant que cette quête de l'essence de la réalité, idéal ultime de la connaissance humaine, se bute sans fin à des incertitudes et à des apories. Ces incertitudes et ces apories sont à la mesure de la tâche prométhéenne que s'est fixée la philosophie, soit connaître l'Absolu avec un instrument qui ne l'est pas, la pensée humaine. Pour paraphraser Kant, on pourrait interpréter la métaphysique comme le champ de bataille où se livre le combat sans fin entre notre soif d'Absolu et les obstacles titanesques – certains diront insurmontables – qui nous empêchent de l'étancher. La métaphysique manifeste, comme nul autre champ de connaissance, la tension entre les prétentions fondamentales de la connaissance humaine et la difficulté qu'elle a de les satisfaire.

À notre avis, le caractère à la fois fondamental et incertain de la métaphysique en fait un passage obligé dans l'étude de toute pensée philosophique. L'analyse de la position d'un penseur sur la métaphysique, qu'elle soit affirmative ou critique, nous révèle les aspects les plus fondamentaux de sa philosophie : sa conception de la pensée, de la réalité, et de la connaissance, parce que la métaphysique vise la connaissance de l'essence ultime des choses ; mais aussi les incertitudes et les problèmes rencontrés par une telle philosophie, la métaphysique se butant inmanquablement aux limites de la connaissance.

C'est pour mieux comprendre la pensée philosophique de Theodor W. Adorno que nous entreprenons, dans ce travail, de présenter sa position sur la métaphysique. Il n'y a pas, dans la

littérature secondaire, d'analyse systématique de la position adornienne sur la métaphysique³. Notre travail cherche à combler ce manque, animé de la conviction que l'étude de la position d'Adorno sur la métaphysique permet de préciser la nature de sa pensée philosophique, il va sans dire extrêmement complexe.

On pourrait s'attendre, de la part d'un penseur aussi critique qu'Adorno, à une attitude impitoyable envers la métaphysique. L'École de Francfort, berceau de la pensée d'Adorno, n'a-t-elle pas relégué la métaphysique au rang d'une chimère idéaliste, fidèle en cela à son inspiration marxiste⁴ ? Nietzsche, un des penseurs l'ayant le plus influencé, n'est-il pas le fossoyeur de la métaphysique ? Enfin, à la suite de Nietzsche, ne reconnaît-on pas dans le dépassement, l'abandon, ou même la destruction de la métaphysique une tendance incontournable de la philosophie du XX^e siècle⁵ ? Le dernier chapitre de la *Dialectique négative*, « Méditations sur la métaphysique », de même que *Metaphysik. Begriff und Probleme*⁶ prouvent au contraire qu'Adorno n'aborde pas la métaphysique dans le seul but de l'enterrer une fois pour toutes. Sa position est plus complexe : elle inclut une critique, certes sévère, de la métaphysique, mais aussi, et c'est ce qui constitue son originalité, une tentative de la sauver. La tâche de ce travail est d'exposer ces deux axes de la position d'Adorno sur la métaphysique.

À cette fin, il est impossible de faire l'économie d'une présentation de la dialectique négative et de certaines de ses catégories principales. L'argumentation d'Adorno sur la métaphysique

³ Sur des thèmes directement reliés à la question de la métaphysique dans la pensée adornienne, on peut consulter les articles et les monographies suivants : Bernstein (1997), Finke Stale (1999), Gomez-Ibanez (1996), Hammer (2000), Hutter (1998), Jarvis (1997), Jarvis (1998), Kaufmann (2000), Kodalle et Koch (1971), Müller (1988), Recki (1991), Stahl (1991), Vattimo (1994), Védrine (1985) et Wellmer (1988).

⁴ Cf. par exemple Horkheimer, *Hegel et le problème de la métaphysique*.

⁵ Cf. par exemple Ayer, *Langage, vérité et logique* (qui représente bien la condamnation implacable de la métaphysique par le positivisme) ; Habermas, *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques* ; Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*.

⁶ *Metaphysik. Begriff und Probleme* est une série de cours donnés par Adorno en 1965 et récemment publiés dans les *Nachgelassene Schriften*.

est en effet fondée sur les concepts qui gravitent autour de l'idée centrale de sa philosophie, la dialectique négative. C'est pourquoi il faut comprendre le chapitre 1 de ce travail comme la présentation de la matrice conceptuelle de l'argumentation adornienne sur la métaphysique.

Les chapitres 2 et 3 constituent le cœur de ce travail. Le chapitre 2 porte sur la critique adornienne de la métaphysique, qui vise principalement la présupposition de l'identité de la pensée et de l'être, présupposition traversant selon Adorno l'histoire de la métaphysique. Le chapitre 3 a pour objet le sauvetage adornien de la métaphysique, dans une perspective micrologique. Adorno se réapproprie la forme métaphysique de pensée, qui est en chute libre dans la pensée contemporaine, de même que certains des concepts de la tradition métaphysique, qui sont réinterprétés dans l'esprit de la dialectique négative.

En guise de conclusion, après avoir résumé la position d'Adorno sur le problème de la métaphysique, nous nous questionnons sur le problème central de la dialectique négative et de la métaphysique adornienne : celui de leur potentielle objectivité.

CHAPITRE 1

LA DIALECTIQUE NÉGATIVE ET SES CATÉGORIES

Le but de ce chapitre est d'introduire à la dialectique négative et à certaines de ses principales catégories. Nous présentons la critique de la pensée identifiante (1.1), ce qu'il faut comprendre par une pensée dialectique et négative (1.2), et enfin les catégories reliées à l'idée d'une dialectique négative qui nous seront utiles dans les chapitres suivants (1.3).

1.1 Critique de la pensée identifiante

La position philosophique d'Adorno, la dialectique négative, prend sa source dans la critique de la pensée identifiante. L'expression « pensée identifiante » recouvre un champ sémantique extrêmement large, incluant autant l'histoire de la philosophie, les autres domaines de connaissance, que la pensée dans ses multiples rapports à la praxis.

Le concept d'identité est lui-même polysémique. Son sens le plus général est manifeste si on considère son étymologie : identité vient du latin *identitas*, le même. On peut interpréter cette identité comme ce qui reste le même dans le temps, ce qui persiste au milieu du changement ; ou comme l'identité de deux ou plusieurs choses. Autrement dit, il y a l'identité à soi de quelqu'un ou d'un objet et celle de deux ou plusieurs entités.

Le concept d'identité est particulièrement important dans la philosophie moderne. En voici les quatre acceptions principales¹ :

- 1) L'identité logico-formelle, exprimée dans le principe d'identité $A=A$. Elle concerne l'identité d'un objet à soi.
- 2) L'identité psychologique du moi, c'est-à-dire l'unité du moi à travers toutes ses expériences, à travers la diversité des états de conscience se succédant dans son existence.
- 3) L'identité logico-universelle du penser, « le légalement semblable en tout être doué de raison »², soit le Je pur, universel et invariant qui, au contraire de l'identité psychologique (subjective), permet l'objectivité de la connaissance.
- 4) L'identité de la connaissance : « que sujet et objet, quelle que soit leur médiation, coïncident »³. C'est la thèse fondamentale de l'idéalisme allemand, particulièrement de Hegel.

Mais quel est le lien entre la pensée et l'identité ? Tout simplement que « penser signifie identifier »⁴, que le principe d'identité est l'essence même de l'acte cognitif. Cela procède de la nature des deux fonctions du penser que sont le concept et le jugement. Le concept est un signe désignant l'unité des éléments qui sont compris, subsumés sous lui. Cette unité est obtenue par l'entremise d'une synthèse de ces éléments. Par exemple, si j'associe à trois éléments A, B, et C le signe 1, 1 est le concept de ces trois éléments parce qu'il fait ressortir ce qui leur est commun, ce qu'Adorno appelle l'identique dans ces éléments⁵. La propriété qu'a

¹ À ce propos, cf. PT II, pp. 114-120 et DN, p. 116.

² DN, p. 116.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Cf. MET, p. 110.

le concept d'unifier des éléments dissemblables constitue donc pour lui une identification de ceux-ci.

L'acte de juger manifeste également l'essence identifiante du penser. Un jugement possède en effet la forme « Ceci [une chose, un particulier] est cela [un concept, un universel] ». Et par le fait même, « la copule dit : c'est ainsi, non autrement »⁶. En l'absence de toute autre détermination, un jugement pris en soi identifie donc la chose à son concept.

À partir de maintenant, nous utiliserons l'expression « identification de la chose à son concept » comme un diminutif de l'expression « identification de la chose à son concept dans le jugement ». Nous entendons donc par là la réduction de ce qu'est une chose à ce qu'elle a de commun avec d'autres. Il est à noter que ce n'est pas le concept en lui-même qui opère cette réduction, mais bien l'acte de juger qui limite la description d'un particulier à la détermination générale qu'est le concept.

Il est possible d'employer les concepts sans réduire le particulier à sa détermination générale, comme le montrera la section *Le concept comme idée* (1.3.1). Si, par contre, on se contente d'identifier la chose à son concept dans un jugement, cela a une conséquence paradoxale : le penser, au lieu d'atteindre son but (décrire la chose à l'aide du concept), ne retrouve que le concept dans la chose. Adorno décrit à l'aide de plusieurs notions ce mécanisme qui privilégie le concept aux dépens de la chose. La plus importante de ces notions est l'*abstraction* inhérente au concept. L'acte d'abstraire consiste, pour un élément donné, à isoler une de ses propriétés indépendamment des autres. Reprenons notre exemple : on attribue à trois éléments A, B, et C le signe 1, concept dévoilant une caractéristique possédée par ces trois éléments. D'une part, le jugement « A, B, et C ont la même propriété 1 », pris en soi, fait abstraction de toutes les autres propriétés que possèdent A, B, et C. D'autre part, cette abstraction a pour

⁶ DN, p. 120.

conséquence la dé-temporalisation et la dé-spatialisation des trois éléments. Car la propriété représentée par le concept est en elle-même non-temporelle et non-spatiale. Or, cette non-temporalité et cette non-spatialité du concept entre en contradiction avec la temporalité et la spatialité de la chose qu'il décrit, qui elle est spatio-temporelle⁷. En bref, la nature non temporelle et non spatiale du concept cause l'abstraction des différences qualitatives et des relations spatio-temporelles de la chose⁸.

Il en résulte un phénomène courant dans la pensée, l'*hypostase* du concept par rapport à la chose, « daß ein Begriff, der selber ein Gewordenes, ein Entsprungenes [...] ist, so behandelt wird, als ob es ein Ansichseiendes sei. »⁹ Du fait de cette apparence d'intemporalité, du fait qu'il est compris comme un en soi, le concept acquiert une plus grande objectivité, conformément à la conception, fréquente dans l'histoire de la philosophie occidentale, que ce qui est vrai est éternel, insoumis au changement. Cette hypostase du concept a pour conséquence une confusion totale entre le concept et la chose, l'objectivité de la chose se réduisant aux propriétés du concept. C'est ce qu'on pourrait appeler, avec M.-A. Ricard, l'*idéalisation* de la chose¹⁰ : le particulier est réduit à sa signification générale ou sa détermination. Le particulier est l'universel, il n'est que l'exemplaire du concept sous lequel il est subsumé.

En somme, l'universalité du concept, prise en soi, cause l'abstraction du concept par rapport à la chose, l'hypostase du concept, et l'idéalisation de la chose. Ces trois phénomènes empêchent évidemment d'atteindre la particularité de la chose, car on n'y retrouve ainsi que l'universel, ou autrement dit on identifie la chose à son concept. Puisque la nature du concept ne peut être modifiée – il est et restera toujours l'unité d'éléments dissemblables, une question

⁷ Cf. MET, pp. 110-111.

⁸ Cf. Ricard (1993), p. 40.

⁹ PT II, p. 281.

¹⁰ Cf. Ricard (1993), p. 40.

s'impose : la pensée conceptuelle, donc la philosophie, doit-elle abandonner le projet de décrire la chose ? La voie qu'emprunte Adorno est de montrer que la pensée a d'autres propriétés (capacité d'autoréflexion et de critique, statut idéal du concept, langage constellatif) qui permettent de contrebalancer l'effet du principe d'identité, donc l'identification de la chose à son concept¹¹.

L'analyse du concept menée jusqu'ici se limite à l'insuffisance du concept du seul point de vue théorique. Il faut introduire une perspective qui est absolument centrale dans la pensée d'Adorno, et que nous appellerions socio-historique. En fait, cette perspective contient d'autres dimensions telles la psychologie, l'économie, la technique, la politique, l'éthique, etc., que le vocable « socio-historique » utilisé ici inclut toutes. L'aspect social est entendu en un sens très large, celui de société en tant qu'organisation inter-humaine dans son rapport avec la nature. L'aspect historique veut insister sur le caractère né et devenu de cette société. Cette perspective, au contraire de l'analyse théorique menée jusqu'ici, se veut donc pratique dans un sens très large.

Adorno ne sépare pas la théorie et la pratique. Les deux s'impliquent mutuellement : la pensée est en soi toujours pratique, elle est un comportement (*Verhalten*)¹², de même que la pratique suppose toujours la théorie. Pour la théorie, cette interdépendance avec la pratique implique qu'elle est toujours employée en vue d'une certaine fin. La pensée identifiante, la pensée qui identifie la chose au concept, est dans cette perspective conçue comme un moyen d'exercer une domination sur la nature¹³. La pensée identifiante relève d'une position principielle de l'homme face à ce qui n'est pas lui, son Autre, la nature. Cette position a selon Adorno une genèse historique, la genèse de l'humanité elle-même (genèse qui doit par ailleurs se

¹¹ Cf. les sections *Autoréflexion du penser* (1.2.1), *Une dialectique négative* (1.2.5), *Le concept comme idée* (1.3.1), et *Un langage constellatif* (1.3.3).

¹² Cf. DN, p. 317.

¹³ Sur ce qui suit, cf. l'excellent exposé de Guzzoni (1981), pp. 50-68.

reconquérir continuellement). Cette genèse s'inscrit dans un cadre d'autoconservation, le principe de la nature¹⁴. Chaque espèce vivante fait face aux forces brutes de la nature et aux autres espèces, altérités qui la menacent constamment de destruction. Et, comme le remarque Guzzoni¹⁵, le meilleur moyen de défense est l'attaque, la domination pour ne pas être dominé.

L'espèce humaine ne fait pas exception à cette règle, seul le moyen qu'elle utilise diffère : la pensée. La pensée qui identifie les choses à ses concepts est le moyen socio-historique par lequel l'humanité a réussi à renverser la domination de la nature sur l'homme en domination de l'homme sur la nature. Pourquoi la pensée identifiante s'est-elle avérée la solution ? Parce que « l'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. »¹⁶ Afin d'assurer la conservation de son Soi, l'identité à soi-même, l'homme procède à une identification des choses qui lui font peur, de la nature chaotique et informe, les rendant ainsi commensurables à ses concepts. Le fait de mettre en concepts l'Autre, la nature, la chose extérieures à l'homme les rend « connus ». Ce monde connu se distingue du monde chaotique et informe de la nature, l'homme réussissant à mettre la nature à distance. Intégrée à un domaine délimité par la pensée elle-même, la nature devient manipulable, elle se prête à la domination¹⁷.

Ces réalités terrifiantes perdent ainsi leur particularité, leur caractère instable et changeant, mais c'est ce que désire le Soi guidé par l'autoconservation, pour qui elles sont une menace. C'est pourquoi Adorno peut dire que « das Selbst als ein identisch sich Durchhaltendes ist das

¹⁴ Cf. DN, p. 272 : « L'impératif de Spinoza : *sese conservare*, l'autoconservation, est véritablement la loi naturelle de tout vivant. » ; cf. aussi DR, p. 45.

¹⁵ Guzzoni (1981) p. 52.

¹⁶ DR, p. 33.

¹⁷ Cf. DR, pp. 54-55 : « Par le fonctionnement de leur intellect, les hommes se distancent de la nature pour la placer pour ainsi dire devant eux, afin de voir comment ils la domineront. Semblable à la chose, à l'outil matériel qui, dans différentes situations, reste le même, séparant ainsi le monde – chaotique, complexe, disparate – de ce qui est connu, un et identique, le concept est l'outil idéal qui permet de saisir toutes les choses par le bout où elles se laissent saisir. »

Urbild aller Identität »¹⁸. Afin de préserver son identité à soi, afin de s'autoconserver, l'homme identifie par la pensée ce qui n'est pas lui, son Autre, à lui-même. Et il se le soumet par le fait même. En ce sens, les trois autres sens de l'identité sont fondés sur la volonté de l'homme de se conserver, l'identité à soi du Soi. L'identité à soi de l'objet, présente dans le principe d'identité $A=A$, n'est qu'une transposition dans l'étant de cette volonté humaine d'identité à soi-même, car il ne se trouve pas d'archétype de l'identité dans la réalité elle-même¹⁹. L'identité du Je logico-universel, de même que celle du sujet et de l'objet dans la théorie de la connaissance, sont pour leur part la transposition, dans la sphère de la connaissance, du désir de l'homme de s'appropriier la chose, de la dominer.

Le concept réduit à une unité un ensemble d'éléments disparates, il les identifie entre eux. Or cette identification cache ultimement celle de toutes ces choses avec l'être pensant, de l'objet avec le sujet. Car cette identification procède de la volonté de réduire les éléments pensés à un ensemble de concepts subjectifs. Ainsi identifiés au monde conceptuel de l'homme, ainsi réduits à ce qu'ils sont pour l'homme, ils peuvent servir à son autoconservation. En définitive, l'homme identifie les choses entre elles pour les identifier à lui-même, et ainsi assurer sa propre identité.

Cela dit, il faut ajouter que la motivation humaine de mettre fin à la domination de la nature sur l'homme n'est pas mauvaise en soi, qu'elle est même légitime. Il ne s'agit pas pour Adorno, par cette critique de la pensée identifiante, de prôner le retour à un quelconque état de nature, mais de *bien* s'en libérer, c'est-à-dire éliminer la tension entre l'homme et la nature qui crée un rapport de domination, et atteindre la réconciliation entre les deux²⁰. Mais si la pensée identifiante permet à l'homme de se distancier de la nature, cette prise de distance est utilisée

¹⁸ PT II, p. 83.

¹⁹ Cf. *ibid.*

²⁰ Cf. la section *Réconciliation* (1.3.4).

par la même pensée identifiante pour dominer la nature. Or la réconciliation serait la disparition de la domination.

En résumé, la pensée identifiante, qui privilégie le concept et son universalité aux dépens de la chose et sa particularité, est fondée sur la domination. Elle combat le feu par le feu, la domination par la domination, ratant ainsi la réconciliation. Le projet philosophique d'Adorno, parallèlement à une constante critique de la pensée identifiante, consiste à tenter d'en sortir en insistant sur d'autres propriétés de la pensée qui permettent d'accomplir cette réconciliation. Le but de la prochaine section (1.2) est de présenter la dialectique négative, qui est le nom donné par Adorno à cette autre voie pour la pensée.

1.2 La dialectique négative

1.2.1 Autoréflexion du penser : point de départ et moteur de la dialectique

La critique de la pensée identifiante développée dans la section précédente est rendue possible par une propriété du penser qui est à la fois la condition de possibilité et le leitmotiv de la dialectique négative : la capacité qu'il a de réfléchir sur lui-même, de se prendre soi-même comme objet. Que la pensée puisse prendre conscience qu'elle est dirigée par le principe d'identité suppose en effet que « la puissance de la conscience va jusqu'à saisir sa propre illusion »²¹. Cette illusion, c'est le phénomène que nous avons décrit, c'est-à-dire que la pensée identifiante, mue par l'autoconservation, use des concepts d'une façon abstraite et élimine ainsi son substrat²².

²¹ DN, p. 121. Cf. aussi *ibid.*, p. 44 : « Son *Zwangscharakter* [cette contrainte (*Zwang*) est celle qui est exercée par le penser identifiant sur la chose pensée – F.D.], le penser est capable de le reconnaître de façon critique ».

²² Cf. *ibid.*

Quelle est l'origine de la réflexion ? « La pensée est portée à la dialectique de par son insuffisance inévitable, de par sa culpabilité à l'égard de ce qu'elle pense. »²³ La pensée s'aperçoit que la notion d'universel doit inclure la différence entre l'universel et le particulier²⁴, qu'elle ne doit pas les identifier. Car exprimer la chose avec le concept implique de ne pas les identifier. Bref, la pensée prend conscience de la non-identité du penser et du pensé.

Comment interpréter l'« inévitabilité » de l'insuffisance de la pensée ? Est-ce à dire que malgré sa capacité d'autoréflexion, malgré la prise de conscience de son insuffisance, la pensée est constituée de telle sorte qu'elle ne puisse pas la surmonter ? Dès lors, cette prise de conscience, sans prise sur la réalité, ne ferait qu'enfermer la pensée dans un sentiment de culpabilité. Adorno veut certes indiquer que le péril de l'identité ne disparaît pas du fait de l'autoréflexion, de la prise de conscience de son insuffisance. Cependant, et c'est là la gageure d'Adorno, il espère qu'une attention de tous les instants de la pensée pour son inadéquation avec le pensé participe à la libération du carcan de l'identité. Étant donné la structure identifiante du penser, la cause de son « insuffisance inévitable », l'autoréflexion (la réflexion critique de l'inadéquation concept-chose) implique justement cette attention constante à ce qui est pensé et à celui qui pense. C'est pourquoi l'exigence d'autoréflexion n'est pas que le point de départ de la dialectique, elle est également son moteur, qui doit continuellement être alimenté.

En somme, le caractère dialectique de la pensée dérive de sa capacité d'autoréflexion. Par cette dernière, la pensée prend conscience que son substrat, ce qu'elle pense, le quelque chose, ne correspond pas totalement au concept qu'on lui attribue. Afin de déterminer que ses concepts, qui identifient, n'atteignent pas la chose, il faut que la pensée soit consciente du

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ Cf. DN, p. 257.

mécanisme qui l'empêche, le principe d'identité. La dialectique est la tâche, toujours à recommencer, de la comparaison de la réalité à son concept.

1.2.2 Les conceptions platonicienne et hégélienne de la dialectique

Afin de mieux comprendre la dialectique adornienne comme tentative de confronter la chose à son concept, nous allons présenter les conceptions platonicienne et hégélienne de la dialectique²⁵. Cela nous permettra d'introduire le statut de la contradiction et de la négativité dans la dialectique d'Adorno.

La dialectique, chez Platon, est la méthode par laquelle la pensée, d'une façon totalement pure, passe du monde sensible des phénomènes au monde des idées, et donc peut atteindre la vérité²⁶. Les dialogues platoniciens sont bâtis de telle sorte que ce mouvement dialectique apparaît clairement. Il s'agit de partir d'un énoncé sur un objet et de tester s'il ne serait pas fondé sur d'autres énoncés. Il faut donc passer des énoncés conditionnés vers l'inconditionné, l'*arche*, qui lui n'est pas conditionné par une vérité antérieure, et qui peut servir de fondement à notre énoncé de départ²⁷. Cet inconditionné que peut atteindre la méthode dialectique prend la forme d'un archétype substantiel que Platon appelle l'idée. Les idées sont non seulement la matrice de la possibilité d'un discours vrai, mais elles ont une existence indépendante de notre pensée, fondant ontologiquement les entités du monde sensible. Tout étant qui nous apparaît dans le monde des phénomènes tire son « étantité » du fait qu'il participe à ces idées (par exemple un bel homme est tel en tant qu'il participe de l'idée de l'homme et de celle de la beauté). C'est d'ailleurs cette relation fondationnelle ontologique entre l'idée et l'étant qui permet au discours de retrouver l'idée, l'inconditionné à la base de tout énoncé.

²⁵ Nous suivons en partie la présentation de Gripp (1986), pp. 31-49.

²⁶ Cf. *République* 510a – 510d.

²⁷ Cf. *ibid.*, 511b.

La dialectique platonicienne est donc arrimée à une ontologie qui est un réalisme de l'idée. Tout prédicat utilisé dans le cadre d'un énoncé sur l'étant est l'itération d'un archétype, d'une idée. Le but de la dialectique est de découvrir les pures idées contenues dans chaque énoncé, ce qui permet de dévoiler ce qu'est véritablement un étant, son être-vrai. Bref, la dialectique vise à découvrir l'essence des choses du monde empirique par le biais des concepts fondamentaux (c'est-à-dire pour Platon les idées) auxquels elles participent.

La dialectique hégélienne, pour sa part, est fondée sur une nouvelle conception de la contradiction. Avant Hegel, hormis Héraclite, la contradiction était considérée négativement, comme une faute de la pensée au niveau logique. Elle doit plutôt, selon Hegel, être comprise d'une façon phénoménologique, comme moment immanent à toute détermination de pensée et donc comme moment constitutif de la quête de connaissance. Le mouvement de la connaissance consiste à reconnaître la contradiction de la chose et sa détermination, et à la nier dans une négation déterminée qui intègre la précédente détermination dans un autre énoncé sur la chose : la négation de la négation se transforme ainsi en position²⁸.

Si Hegel peut ainsi affirmer la « positivité » de la contradiction, c'est qu'il considère que ce mouvement de la connaissance n'est autre que le mouvement dialectique de l'Esprit, qui est chez lui l'Absolu²⁹. L'Esprit, à travers ce mouvement dialectique de négations et de positions, n'est pas seulement subjectif, il est l'unité du sujet et de l'objet, il est la chose ou la substance qui, prenant conscience d'elle-même, devient réellement elle-même. Autrement dit, le concept et la réalité ne font qu'un, ils sont identiques. La dialectique hégélienne est donc le mode de déploiement de la réalité elle-même. La pensée dialectique qui questionne l'essence des

²⁸ Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 85.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 42.

phénomènes participe à ce déploiement activement, par affirmations et négations, et ce jusqu'à la transparence complète de ce mouvement de l'Esprit.

Deux points sont à noter chez Platon et Hegel pour comprendre la conception adornienne de la dialectique. D'une part, le point en commun entre les deux penseurs est le caractère positif de la dialectique³⁰. La pensée dialectique permet d'atteindre le fondement véritable de la réalité, l'essence derrière les apparences, l'être-vrai de la chose. Cette possibilité est basée sur une participation des objets sensibles aux idées archétypales (Platon) ou sur l'identité du sujet et de l'objet dans l'Esprit (Hegel). Dans les deux cas, l'harmonie entre le concept et la chose est possible, parce que fondée ontologiquement. D'autre part, il faut insister sur la nouvelle conception de la contradiction dans la dialectique hégélienne. Elle n'est pas considérée comme une simple faute de raisonnement subjective, mais a un caractère objectif. Nous allons maintenant développer ces deux points, soit le statut de la contradiction dans la dialectique adornienne et sa négativité.

1.2.3 Le statut de la contradiction

Avant Hegel, nous l'avons mentionné, le concept de contradiction n'avait pas d'usage véritablement positif. C'est plutôt sa négation qui fournissait un critère de la vérité, tel que codifié dans le principe de non-contradiction (aussi appelé parfois seulement principe de contradiction). Aristote, par exemple, l'énonce ainsi : « il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport »³¹.

³⁰ À quoi la dialectique *négative* d'Adorno s'opposera. Notons qu'il n'est pas le premier à rejeter la dialectique à caractère affirmatif. La position de Kant, qui considère la dialectique seulement négativement, comme une logique de l'apparence, en est un exemple. Toutefois, si Kant rejette totalement la dialectique (qui selon lui produit *nécessairement* une apparence, donc ne peut atteindre le vrai), Adorno l'adopte comme seule voie encore viable pour la pensée. Cf. la section *Une dialectique négative* (1.2.5).

³¹ *Métaphysique*, livre Γ, 1005 b, 19-20.

Dans la modernité, ce principe perd graduellement sa teneur ontologique pour devenir un simple principe de la pensée. Kant le considère comme une condition universelle, mais négative, de toute vérité³². Dans sa forme purement logique, finalement, le principe de non-contradiction dit que deux propositions contradictoires ne peuvent à la fois être toutes les deux vraies ni toutes les deux fausses.

Contrairement à la conception hégélienne, ce principe implique donc une vision péjorative de la contradiction. Hegel a élargi considérablement le sens de ce concept en le considérant comme une marque constitutive du développement de la réalité, une réalité conçue comme auto-contradiction. La contradiction n'est plus une simple erreur de raisonnement logique, elle est plutôt celle entre le concept et la chose, entre l'universel et le particulier. C'est ce dépassement de la conception purement formelle de la contradiction qui est repris par Adorno.

En effet, tout comme Hegel, Adorno considère que la contradiction n'est pas que logique : elle se manifeste dans des antagonismes réels. La source des contradictions réelles et des contradictions logiques est la même, soit le principe de domination dérivant de la volonté d'autoconservation³³. Il y a d'une part des contradictions *réelles*, objectives, pour autant que la réalité (autant le règne de la nature que celui de la société) est le lieu d'antagonismes. Adorno donne deux exemples de telles contradictions objectives : « celle entre la détermination que l'individu reconnaît comme sienne et celle que la société lui impose lorsqu'il veut gagner sa vie, son « rôle » », et celle « qui fait que le principe d'échange tout en accroissant les forces productives dans la société actuelle, les menace de plus en plus d'anéantissement. »³⁴

³² Il est en fait une condition nécessaire et suffisante pour les jugements analytiques, et une condition nécessaire mais insuffisante pour les jugements synthétiques (à cause de son caractère formel, un jugement synthétique ayant besoin d'un contenu pour être énoncé). Cf. *Critique de la raison pure*, pp. 157-159 (A 150-153, B 189-194).

³³ Cf. DN, p. 44 : « Concept et réalité ont la même essence contradictoire. Ce qui déchire la société en antagonisme, le principe de la domination, est la même chose que ce qui est spiritualisé, actualise la différence entre le concept et ce qui lui est assujéti. »

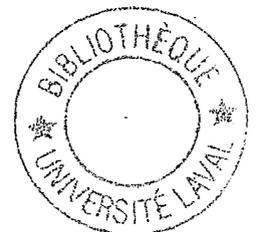
³⁴ *Ibid.*, p. 124.

Mentionnons que ce type de contradiction objective repose sur une autre contradiction qui est particulièrement importante chez Adorno, soit celle entre l'être et le vouloir. En effet, pour prendre le premier exemple, l'antagonisme est celui entre ce que voudrait être l'individu/le particulier et ce que la société/l'universel lui impose comme rôle (qui n'est pas conforme à cette volonté : c'est ici qu'agit le principe de domination lorsqu'il est sublimé dans les structures de la société). Ces antagonismes persisteront tant que le principe d'autoconservation dirigera les individus et s'infiltrera dans la structure de la société.

La contradiction, d'autre part, apparaît dans la pensée sous sa forme *logique* parce que l'exigence de non-contradiction est un diktat de la pensée identifiante qui tente de dominer le monde du particulier, changeant, éphémère, disparate. Mesurée à l'aune du principe d'identité, la contradiction ne peut pas être vraie, car elle ne se soumet pas aux critères du monde conceptuel harmonieux qu'il désire bâtir au-dessus du monde chaotique et informe de la nature, celui du particulier. Mais la différence entre le concept et la chose ne fait ainsi que s'agrandir, et cette « différence acquiert la différence logique de la contradiction parce que tout ce qui ne se plie pas à l'unité du principe de domination apparaît, selon le critère de ce principe, non comme un dissemblable pour lui indifférent, mais comme une entorse à la logique. »³⁵ Pour toutes ces raisons, la contradiction au niveau conceptuel est « l'indice de la non-vérité de l'identité, l'indice de l'absorption du conçu dans le concept. »³⁶ Elle est le signe que la pensée identifiante échoue dans son projet d'identifier concept et chose. Car elle ne fait qu'accentuer la différence entre les deux en projetant les critères de la pensée conceptuelle sur la chose.

³⁵ *Ibid.*, p. 45.

³⁶ *Ibid.*, p. 12. Cf. aussi *ibid.*, p. 13 : « Identité et contradiction du penser sont soudées (sic). La totalité de la contradiction n'est rien d'autre que la non-vérité de l'identification totale telle qu'elle se manifeste en elle. »



1.2.4 Penser dans et contre la contradiction

La dialectique adornienne, qui veut être la conscience de la contradiction entre le concept et la chose et montrer que la pensée identitaire y participe, ne veut donc pas masquer les contradictions (réelles et logiques). Elle doit au contraire les faire apparaître, les amener à la conscience³⁷. Poser au départ que la chose est sans contradiction, donc qu'elle est identique à notre connaissance (qui se dit fondée sur le principe de non-contradiction), c'est présupposer ce que l'on cherche, ce qu'est la chose, c'est résoudre *a priori* le problème de la connaissance. Or, selon Adorno, notre expérience du monde est claire : c'est un tissu de contradictions, de tensions³⁸.

C'est ainsi qu'Adorno peut affirmer que la dialectique n'est pas une méthode plaquée de l'extérieur sur la chose (comme il le reproche à la pensée identifiante), mais que « c'est la chose et non pas la tendance de la pensée à l'organisation qui provoque la dialectique. »³⁹ L'irréconciliation vécue par la chose se transpose dans les contradictions de la pensée : la dialectique commence lorsque la pensée prend conscience de ce phénomène. D'un autre côté, la dialectique ne prétend pas décrire immédiatement la réalité, elle n'est pas seulement quelque chose de réel comme chez Hegel. Elle est aussi une « catégorie de la réflexion » désignant le leitmotiv de la pensée qui consiste à confronter le concept et la chose. Elle est un choix conscient de la pensée qui, par l'autoréflexion, intègre dans son mouvement cognitif la non-identité entre le concept et la chose. En ce sens, la « dialectique est la conscience

³⁷ À ce propos et sur ce qui suit, cf. KKV, pp. 127-129. Cf. aussi DN, p. 115.

³⁸ Cf. DR, pp. 93-94, où Adorno et Horkheimer critiquent l'exigence de système, qui découle du principe d'identité, et qui contredit les faits et notre expérience du monde : « Le système doit être maintenu en harmonie avec la nature ; de même que les faits sont pronostiqués à partir du système, ils doivent à leur tour le confirmer. Mais les faits font partie de la pratique; ils caractérisent partout le contact de l'individu avec la nature comme objet social : l'expérience est toujours action et souffrance réelles. [...] Le penser qui ne réussit pas à harmoniser l'intuition et le système, viole bien plus que des impressions visuelles isolées, il entre en conflit avec la pratique. Non seulement l'événement attendu n'a pas lieu, mais c'est l'inattendu qui arrive : le pont s'écroule, la semence dépérit, la drogue tue. »

³⁹ DN, p. 118.

rigoureuse de la non-identité»⁴⁰ entre les deux, la conscience de la fausseté du penser identifiant. Au lieu de gommer les contradictions ou de les résoudre dans une harmonie supérieure, il faut qu'elle poursuive « l'inadéquation entre la pensée et la chose »⁴¹ et qu'elle l'éprouve dans la chose. Sa logique n'en est pas une de non-contradiction, mais de dislocation⁴² (*Zerfall*), dislocation de la logique traditionnelle et de l'identité qui camoufle les contradictions.

Nous pouvons désormais mieux comprendre la manière dont nous avons caractérisé la dialectique au sortir de la section *Autoréflexion du penser* (1.2.1) : elle est la confrontation consciente, critique, et continuelle du concept et de la chose, de l'universel et du particulier. Cela dit, cette praxis ne suffit pas à épuiser le sens de la dialectique, car son but ultime est la conformité de la chose à son concept, la disparition de la contrainte de l'identité⁴³.

Nous pouvons conclure cette section en disant que le rapport de la dialectique adornienne à la contradiction est double : d'une part, la prise de conscience de la contradiction entendue comme non-identité entre le concept la chose ; d'autre part, l'effort pour atteindre la réconciliation entre les deux, c'est-à-dire pour centrer la pensée sur l'expression de la chose et non sur l'identité⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 118.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 14 : « elle [la dialectique – F.D.] trouverait sa fin dans la réconciliation. » Cf. la section *Réconciliation* (1.3.4).

⁴⁴ Dans les termes d'Adorno : « La dialectique comme procédé signifie penser dans des contradictions au nom de et contre la contradiction déjà éprouvée dans la chose. » (*ibid.*, p. 118)

1.2.5 Une dialectique *négative*

Par la dénomination de dialectique *négative*, Adorno entend marquer sa différence avec la tradition, c'est-à-dire essentiellement Platon et Hegel⁴⁵. Ce qui est commun aux conceptions platoniciennes et hégéliennes de la dialectique est, comme nous l'avons décrit plus haut, leur caractère positif, affirmatif. Toute négation vise une éventuelle position de ce qu'est véritablement la chose, et cela est rendu possible par la présupposition de la rationalité du réel, de l'identité entre la pensée et l'être. La dialectique adornienne est pour sa part négative car elle refuse cette identité entre le conceptuel et le chosal. Son point de départ est plutôt leur non-identité, qu'elle tente de développer, de mettre à jour. Bien sûr, son but ultime est également que la chose soit conforme à son concept, mais elle considère que toute philosophie de l'identité ne vient qu'occulter le fait que cette conformation n'est pas réalisée, et donc qu'elle est un diktat caché de la pensée elle-même.

Nous avons recensé trois significations du concept de négativité dans la pensée adornienne. Malgré qu'Adorno ne le fasse pas lui-même, il est impératif de bien les distinguer, car ils concernent trois débats qui, malgré qu'ils soient interdépendants, n'en sont pas moins très différents. Ces trois significations sont le négatif dans l'ordre ontologique (le non-être), le négatif dans l'ordre du vouloir-être, et enfin la négativité au sens de la critique.

Commençons par établir la distinction entre les deux premières significations. Comme le fait remarquer M. Theunissen⁴⁶, le couple de concepts antagonistes « positif » et « négatif » peut s'appliquer au domaine ontologique, le positif étant l'être et le négatif le non-être. Mais ils peuvent aussi concerner le domaine du devoir-être, le négatif désignant ce qui ne doit pas être.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 7 : « La formulation de Dialectique Négative pèche contre la tradition. La pensée dialectique veut, dès Platon, que par le moyen de la négation se produise un positif ; plus tard la figure d'une négation de la négation désigna cela de façon frappante. Ce livre [*Dialectique négative* – F.D.] voudrait délivrer la dialectique d'une telle essence affirmative, sans rien perdre en détermination. »

⁴⁶ Cf. Theunissen (1983), p. 41.

On peut sommairement dire, avec U. Müller, que le concept de négativité, de Parménide à Hegel, fut utilisé dans le sens ontologique de non-étant, et qu'à partir de 1830, avec Kierkegaard et Marx, le négatif au sens du « ne-doit-pas-être » devient fondamental et va s'incruster durablement dans la pensée⁴⁷.

M. Theunissen et U. Müller considèrent tous deux que l'être et le devoir-être sont des significations de la négativité qui sont présents dans la pensée adornienne. Nous souscrivons à cette division, mais nous utiliserons l'expression « vouloir-être » au lieu de « devoir-être ». Le problème principal de cette dernière expression est d'impliquer une morale du devoir qui est incompatible avec la position adornienne sur l'éthique⁴⁸. Sa position est matérialiste, en ce sens qu'elle prend sa source dans l'impulsion physique plutôt que dans un impératif de la raison⁴⁹. Nous considérons que l'expression « vouloir-être » rend beaucoup mieux l'esprit matérialiste de la pensée d'Adorno. Cela dit, Adorno n'utilise pas lui-même l'expression « vouloir-être » : il parle uniquement du pouvoir-être dans une chose. L'inconvénient de la notion de possibilité, si elle est utilisée seule, est toutefois qu'elle ne distingue pas entre le possible désiré et le possible non-désiré. C'est pourquoi, dans ce travail, nous utilisons l'expression « vouloir-être », qui réfère à un possible désiré.

Les deux premiers sens de la négativité, chez Adorno, sont donc ceux de l'être et du vouloir-être. L'intrication de l'être et du vouloir-être est particulièrement importante dans sa pensée, mais il ne fait rien pour l'éclaircir. Qu'est-ce qui est pour Adorno ? À la lumière de ce qui fut

⁴⁷ Cf. Müller (1988), p. 223. Il faut toutefois mettre un bémol sur cette division temporelle, puisqu'elle omet que le devoir-être est un des concepts fondamentaux de la morale kantienne.

⁴⁸ Sur le problème de l'éthique dans la pensée adornienne, cf. PMP et DN, pp. 167-233. Cf. aussi Schweppenhäuser (1993) et Grondin (1987).

⁴⁹ Cf. DN, p. 286 : « Dans leur état de non liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir de telle sorte que Auschwitz ne se répète pas; que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. *Ce serait un sacrilège de le traiter de façon discursive: en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son surgissement [des Hinzutretenden].* » (souligné par nous)

développé jusqu'à maintenant, on peut déjà apercevoir que la chose qui se donne n'est pas totalement elle-même, contrainte qu'elle est par le principe d'identité. Ce qu'elle est serait plutôt ce qu'elle veut être après la disparition de cette contrainte. L'être de la chose semble donc pour Adorno signifier plutôt un vouloir-être.

La critique de la pensée identifiante peut être éclairée par le concept de négativité au sens du « vouloir-être ». Car les concepts tels qu'employés par la pensée identifiante sont négatifs en tant qu'ils sont coupés de la chose en elle-même, l'affirmation de l'identité assurant la prédominance de l'universel sur le particulier⁵⁰. Ainsi la pensée identifiante est, « face à tout contenu spécifique, en tant que ce qui est maintenu abstraitement, négative au sens le plus simple, contrainte devenue esprit. »⁵¹

C'est cette négativité de la pensée qui est le « théâtre de la dialectique »⁵², car la dialectique prend conscience de la fausseté de l'identité du concept et de la chose. On pourrait donc comprendre le sens de la négativité de la dialectique adornienne comme la pensée qui prend conscience de la négativité du penser identifiant. C'est vrai, mais insuffisant. Il faut introduire une autre signification de la négativité pour montrer en quoi la dialectique comme mode de penser est *en elle-même* négative. C'est que la pensée, outre sa capacité à affirmer positivement (pensée identifiante), a également une structure négative. Négative non pas ici dans le sens de « non-étant » ou de « ne-veut-pas-être », mais de critique : critique de la négativité du concept identifiant et de la chose identifiée.

⁵⁰ Cf. DN, p. 139 : « Le concept lui [le particulier] est toujours en même temps son négatif ; il coupe ce que le particulier est lui-même et qui pourtant ne se laisse pas nommer immédiatement, et le remplace par l'identité. » (traduction modifiée)

⁵¹ *Ibid.*, p. 118.

⁵² *Ibid.*, p. 139.

Pour rassembler les trois sens de la négativité qui se retrouvent dans la pensée d'Adorno (non-être, vouloir-être, critique), on pourrait dire que la pensée négative (critique) présuppose que le positif dans le sens de l'étant-donné est négatif dans le sens du vouloir-être. La critique est conçue comme une opposition à la négativité de la positivité⁵³.

Il est maintenant temps de résumer la dialectique négative d'Adorno telle qu'elle a été analysée jusqu'ici. Son point de départ est la critique de la pensée identifiante, qui identifie la chose à son concept. Cette critique a comme condition de possibilité l'autoréflexion du penser, qui prend conscience de la tendance identifiante du concept. Elle voudrait déboucher sur une pensée différente, qui pour sa part puisse intégrer la contradiction, la non-identité entre le concept et la chose, et éventuellement réussir à les réconcilier, c'est-à-dire exprimer la chose par le concept. Cette pensée est pour cette raison dialectique, mais elle n'a pas son caractère traditionnellement affirmatif, elle est négative en tant que critique de l'identité concept-chose : elle ne présuppose donc pas de prime abord leur harmonie.

Les prochaines sections ont pour but de présenter les catégories principales gravitant autour de cette idée d'une dialectique négative. Cette dernière implique en effet une nouvelle conception du concept (1.3.1), de la chose (1.3.2), du langage (1.3.3), de la réconciliation entre le concept et la chose (1.3.4), de l'expérience (1.3.5), de la vérité (1.3.6), du matérialisme (1.3.7), et enfin de l'*Aufklärung* (1.3.8). Avec ces outils conceptuels, nous serons prêts à exposer la position d'Adorno sur la métaphysique.

⁵³ Cf. Theunissen (1983), pp. 43-44.

1.3 Les catégories de la dialectique négative

1.3.1 Le concept comme idée

La possibilité d'une dialectique négative dépend d'un concept du concept différent de celui de la pensée identifiante qui permette d'exprimer véritablement la chose. Le problème tel que nous l'avons soulevé plus haut est le suivant : puisque le concept est par essence universel, puisqu'il unifie nécessairement divers éléments par des déterminations générales, est-il seulement apte à exprimer la particularité de la chose ?

C'est que ce caractère universel du concept, même s'il est inaliénable, peut être utilisé différemment. Guidé par le seul principe d'identité, le concept s'abstrait de la chose et donne l'impression, apparente, qu'il est un en soi, qu'il possède sa signification indépendamment de la chose, et qu'il constitue l'être même. Cette illusion est difficile à détruire, car le concept est par essence une prise de distance par rapport à la réalité⁵⁴. Toutefois, la pensée ne doit pas *nécessairement* identifier la chose à son concept. Cette identification, nous l'avons vu, est directement reliée à l'affirmation subjective de l'homme, au principe de domination. Pourrions-nous donc utiliser les concepts, les déterminations générales, l'universel, non pas afin de dominer la nature (domination qui fut certes la genèse du concept), mais afin de la faire s'exprimer ?

La première particularité de la pensée conceptuelle qui nous a permis d'apercevoir une issue est sa capacité de se prendre elle-même pour objet : l'autoréflexion du penser. Par l'autoréflexion, la pensée constate que l'identité affirmée de la chose à son concept est une illusion. Elle détruit l'apparence d'en soi du concept et le détermine au contraire comme en soi

⁵⁴ Cf. DN, pp. 17-18 : « Ce qui lui donne une telle apparence d'être en-soi, c'est le mouvement qui la [la médiation conceptuelle – F.D.] dégage de la réalité dans laquelle elle est prise. »

médiatisé. Elle prend conscience que le concept ne peut pas s'épuiser en lui-même, qu'il est plutôt concept *de* quelque chose, qu'il vise toujours du non-conceptuel. L'autoréflexion du penser cherche donc sans cesse à rappeler que le but du concept – qui peut paraître anodin, mais qui est continuellement occulté par la tendance identifiante du concept – réside dans l'expression de la chose, et non dans l'affirmation de ses propriétés aux dépens de la chose. En d'autres termes, « la connaissance vise le particulier, non l'universel. Son véritable objet, elle le cherche dans la détermination possible de la différence de ce particulier, et même de sa différence par rapport à l'universel »⁵⁵.

Comment utiliser le concept de telle sorte qu'il puisse atteindre la particularité de la chose ? Adorno se réfère pour ce faire au potentiel d'idée du concept. L'idée permet de dépasser la tendance identifiante de la pensée, car elle exprime plus qu'une simple généralisation des faits tels qu'ils nous sont donnés. L'idée platonicienne, par exemple, est considérée en un certain sens géniale par Adorno⁵⁶. Elle implique en effet que le concept soit plus qu'une simple unité des éléments subsumés sous lui, plus que la synthèse des particularités possédées par tous ces éléments, qu'il aille au-delà du simple particulier et du concept général abstrait. Ce Plus, c'est que l'idée vise l'essence de la chose, une essence qui ne se limite pas aux simples faits immédiats. Dans la métaphysique platonicienne, l'idée désire exprimer la chose, l'essence de l'étant, mais elle doit pour ce faire transcender le monde sensible, les apparences. L'idéalisme de Platon a donc comme présupposé que ce qu'est la chose ne se réduit pas à comment la chose se présente, à sa facticité.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 257. Cf. aussi *ibid.*, p. 127 : « En s'éprouvant comme non-identique à soi-même et mêlé en lui-même, le concept conduit, n'étant plus seulement lui-même, à son autre, selon la terminologie hégélienne, sans l'absorber. Il se détermine par ce qui est extérieur à lui parce que, de son propre caractère, il ne s'épuise pas en soi-même. En tant que lui-même il n'est nullement seulement lui-même. »

⁵⁶ Cf. PT I, p. 52.

Le concept n'a donc pas seulement un caractère identifiant, c'est-à-dire la réduction de ce qu'est la chose à ce qu'elle a de commun avec d'autres ; il a aussi un caractère idéal, qui lui permet de pouvoir dire plus que ce qu'est la chose factuellement, et c'est ce dernier caractère qui lui permet d'exprimer véritablement la chose. Pourquoi ? Afin de le comprendre, nous devons tout d'abord exposer ce qui, dans la structure du concept et du jugement, possède un caractère d'idée. Pour ce faire, reprenons la forme générale du jugement : « Ceci [une chose, un particulier] est cela [un concept, un universel] ». Comme nous l'avons montré, ce jugement pris en soi identifie la chose à son concept, car il fait abstraction de ses autres particularités. Or, le particulier est plus que ses déterminations générales. C'est pourquoi le concept semble devoir toujours échouer. Mais il faut également noter que le concept, en tant que détermination générale, est lui-même plus que la chose qui est décrite à l'aide de ce concept. C'est dans ce Plus que réside le caractère d'idée du concept.

Adorno donne un exemple de jugement qui manifeste bien le caractère d'idée du concept : « un homme est libre ». D'une part, l'homme dont il est prédiqué qu'il est libre a d'autres particularités que celle de la liberté. On ne peut donc pas le réduire au concept de liberté, et il faudra utiliser d'autres concepts. D'autre part, le concept de liberté est « bien plus que ce qui est prédiqué de cet homme »⁵⁷. Il fait signe vers beaucoup plus que les individus singuliers dont on peut dire qu'ils sont libres, en tant qu'il « est nourri de l'idée d'un état dans lequel les individus auraient des qualités qu'on ne pourrait ici et maintenant attribuer à personne. »⁵⁸ Le concept de liberté fait référence à un état de la société qui n'est pas encore réalisé, et donc on ne peut prédiquer d'aucun des individus actuels (être) qu'ils sont libres par rapport à cette possibilité. L'idée de liberté anticipe une structure sociale qui permettrait aux individus d'être ce qu'ils ne sont pas encore (vouloir-être).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 123.

Il est à noter que c'est aussi par le Plus du concept par rapport à la chose que la tendance identifiante du concept est rendue possible : la chose devient ce Plus en étant réduite à son concept. Toutefois, la chose étant ainsi déterminée une fois pour toutes, le Plus disparaît, car il est fixé comme identique à la chose. La possibilité d'ouverture du concept (cette possibilité du Plus) se transforme en fermeture. Comme nous l'avons vu, utiliser le concept de la sorte relève de la volonté de dominer la chose. La pensée identifiante rend la chose commensurable au monde conceptuel, et de la sorte la rend également manipulable. Cela fait perdre à ce monde conceptuel son caractère d'ouverture, de Plus ; au contraire, il devient système fermé dans lequel chaque élément a sa place prédéterminée. Selon Adorno, il est cependant possible de ne pas éteindre le caractère d'ouverture du concept, d'utiliser ce Plus en dehors de l'identification de la chose à son concept. Pour ce faire, il ne faut pas considérer la connaissance comme l'entreprise consistant à enfermer définitivement les choses dans certains concepts ; il faut plutôt se servir du Plus du concept pour dépasser l'insuffisance continuelle du concept, qui a cette tendance à fixer une fois pour toutes.

Cet emploi de l'ouverture des concepts, Adorno l'appelle idée, parce qu'elle dépasse toujours la chose telle qu'elle se présente à nous. En quoi ce dépassement permet-il d'exprimer la chose ? Il y a une différence entre l'être et le vouloir-être de la chose. La pensée conceptuelle, pour autant qu'elle ne cherche pas à emprisonner la chose dans ses filets identifiants, mais qu'elle se serve de son caractère de Plus par rapport à la chose, permettrait de dépasser cet être vers le vouloir-être. C'est ainsi que « dans le simple jugement identifiant [...] un élément utopique s'associe à l'élément pragmatique, qui domine la nature. A doit être ce qu'il n'est pas encore. »⁵⁹

⁵⁹ DN, p. 122.

Adorno ajoute que pour cet élément utopique, « la tradition philosophique possédait le mot Idées. Elles ne sont ni $\chi\omega\rho\iota\varsigma$, ni vain bruit mais signe négatif. »⁶⁰ L'idée, pour Adorno, n'est pas complètement séparée de ce dont elle est l'idée (comme peut l'être l'idée platonicienne, transcendante au monde sensible) ; elle n'est pas non plus un rien, un néant, un simple concept sans réalité, mais en elle peut s'exprimer le vouloir-être de la chose, parce que ce vouloir-être ne se limite pas à la facticité et que l'idée permet justement de dépasser la facticité ; enfin, elle est un « signe négatif », c'est-à-dire critique de ce qu'est actuellement la chose. Elle anticipe ce qu'elle pourrait être, mais sans affirmer que le contenu de l'idée soit réalisé. L'idée est donc le lien possible entre l'être et le vouloir-être de la chose. Dit d'une façon plus prosaïque, et faisant contrepartie à la fameuse allégorie platonicienne de la caverne (dans laquelle les idées sont à l'extérieur de la caverne), « les Idées vivent dans les cavernes qui existent entre ce que les choses prétendent être et ce qu'elles sont. »⁶¹ Elles sont donc ce qui permet à la pensée d'exprimer réellement les choses (« ce qu'elles sont », c'est-à-dire ce qu'elles veulent être) en dépassant, à l'aide de leur Plus par rapport à la chose, comment elles apparaissent (« ce qu'elles prétendent être »). Du même coup, la pensée conceptuelle dépasse la relation de domination qu'elle entretient avec les choses pour devenir leur médium d'expression.

En somme, malgré que le particulier soit toujours plus que ses déterminations, le Plus que représente l'idée par rapport à ce particulier peut permettre d'exprimer ce qu'il veut être. C'est en cela que réside la possibilité pour la pensée d'exprimer ce qu'est vraiment la chose. Ainsi l'intérêt de la chose « n'est pas seulement de conserver pour soi ce que le concept universel lui dérobe, mais tout autant ce plus du concept face à son indigence. »⁶² Et c'est pour cette raison qu'Adorno peut dire que « l'unité de ce qui est compris sous les concepts universels est fondamentalement différente du particulier déterminé conceptuellement. »⁶³ Il y a une

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 139.

différence entre le concept identifiant (dirigé par une volonté de domination qui rapporte les choses à une unité pour les manipuler) et le concept comme idée (dirigé par la volonté d'exprimer la chose par le Plus du concept). La tâche de la dialectique négative est de dépasser le concept (identifiant) par le concept (en tant qu'idée) pour ainsi dévoiler le non-conceptuel.

Nous rencontrons ici le problème fondamental de la dialectique négative, soit son objectivité. Son but est de décrire le non-conceptuel avec le concept compris comme idée. Il n'y a toutefois pas d'unité préétablie entre le concept et le non-conceptuel. Comment, dès lors, s'assurer que les idées utilisées afin de décrire la chose la représentent correctement ? Comment s'assurer de l'objectivité des idées ? Comme nous le verrons, ce problème hante plusieurs des catégories de la dialectique négative. Le problème de la métaphysique s'en trouvera également affecté⁶⁴.

1.3.2 La chose comme non-identique

La critique de la pensée identifiante, de même qu'elle mène à un autre concept du concept (comme idée), implique un autre concept de la chose. Afin de faire contrepoids à l'identification de la chose à son concept, Adorno utilise l'expression de « non-identité ». Elle est tout d'abord un concept critique qui naît de la prise de conscience de la fausseté de l'identité⁶⁵. Mais la non-identité n'est pas seulement un concept négatif qui ne ferait que limiter les prétentions de l'identité : elle participe selon Adorno à la détermination de ce qu'est la chose en elle-même. La non-identité, en ce sens, désigne celle de la chose par rapport à elle-même. Non seulement la chose n'est pas identique au concept, *elle est un non-identique*. C'est cette conception de la chose comme non-identique que nous allons exposer dans cette section.

⁶⁴ Cf. *Conclusion : le pari d'Adorno*.

⁶⁵ Cf. Schweppenhäuser (1993), p. 75 : « Es [le non-identique – F.D.] ist das negativ-begriffliche Resultat der bestimmten Negation des Identitätsbegriffs. »

Pour ce faire, nous devons tout d'abord déterminer la relation formelle de la non-identité avec l'identité. La non-identité, malgré qu'elle naisse de la critique de l'identité, ne doit pas être opposée radicalement à celle-ci. Il ne s'agit pas simplement de remplacer une pensée de l'identité par une pensée de la non-identité. En effet, « la simple tentative de tourner la pensée philosophique vers le non-identique au lieu de l'identique serait absurde ; elle réduirait a priori le non-identique à son concept et l'identifierait à lui. »⁶⁶ La critique de l'identité veut éviter de ramener la chose à un seul concept (que ce soit celui de l'identité ou de la non-identité), car c'est justement là le propre de l'identification. La chose n'est ni seulement identique ni seulement non-identique à son concept, elle est les deux : identique et non-identique.

Il en résulte une modification du concept d'identité lui-même. La dialectique négative est la conscience que l'identité est impossible sans la non-identité. Pour identifier deux choses, en effet, il faut qu'elles soient préalablement différentes, non-identiques. La connaissance ne peut ainsi se mouvoir que dans cette dialectique entre l'identique et le non-identique. Si, comme chez Hegel, l'accent est mis sur l'identité, le but de la connaissance est l'identité de l'identique et du non-identique. Conformément au projet de la dialectique négative, qui est centré sur la particularité (et non sur l'universel identifiant), il s'agit plutôt, pour Adorno, de faire voir la non-identité de l'identique et du non-identique⁶⁷. Le but de l'identité se dévoile ainsi comme la non-identité elle-même : « de façon latente, la non-identité est 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. »⁶⁸

⁶⁶ DN, p. 126.

⁶⁷ Cf. LGF, p. 136.

⁶⁸ DN, p. 121.

Adorno ne rejette pas l'identité en tant que telle au profit de la non-identité, il cherche à placer la connaissance de la chose dans la dialectique entre l'identité (le mode du concept) et la non-identité (la pensée ayant pris conscience de la fausseté de l'identification concept-chose). Ce faisant, même si l'identité de la pensée identifiante est rejetée, cela mène à une autre forme d'identité, qui, elle, inclut la non-identité⁶⁹. Cette nouvelle forme d'identité qui est celle de la pensée dialectique consiste en ce qu'elle « identifie davantage et autrement que le penser de l'identité. Elle veut dire ce que quelque chose est, alors que le penser de l'identité dit ce sous quoi quelque chose tombe, de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, donc ce qu'il n'est pas lui-même »⁷⁰.

Afin d'éclairer la différence entre l'identité de la pensée identifiante et celle de la pensée dialectique, plusieurs commentateurs utilisent la distinction entre « identifier avec » et « identifier en tant que »⁷¹. La pensée identifiante, en ne désignant que « ce sous quoi quelque chose tombe » (le particulier sous l'universel), identifie la chose *avec* le concept. La pensée dialectique, qui veut dire « ce que quelque chose est », cherche non pas à identifier la chose avec son concept, mais à exprimer l'identité de la chose à l'aide du concept. L'identité est donc ici entendue dans le sens de l'identité d'une chose *en tant que* ce qu'elle est vraiment. L'universel ne voile pas le particulier en le limitant au statut d'exemplaire ; au contraire, il permet de le dévoiler.

Deux questions se posent à propos de cette identification de la chose comme chose. D'une part, qu'entend Adorno par l'identité de la chose ? Cette question nous mène au but de cette section, soit présenter la conception adornienne de la chose comme non-identique. D'autre part, en quoi la pensée conceptuelle, par une identification différente de la pensée identifiante,

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 122 : « L'identité ne disparaît pas du fait de sa critique ; elle se transforme qualitativement. »

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 121-122.

⁷¹ Ces expressions ne se retrouvent pas chez Adorno lui-même. Cf. par exemple Braun (1982), p. 9, Ricard (1993), p. 42, Stahl (1991), p. 183, et Thyen (1989), p. 193.

permet-elle d'exprimer cette identité ? Ce sera l'objet de la prochaine section, sur le langage constellatif.

En ce qui concerne la première question, l'identité dialectique de la chose se veut différente de l'identité de la chose telle que la conçoit la pensée identifiante. Cette dernière, en identifiant la chose à son concept, projette l'exigence d'identité à soi du Soi sur la chose. Conséquemment, sa conception de la chose, de l'étant au sens fort, est ce qui est identique à soi-même dans le temps et qui se distingue radicalement des autres. Mais cette identité monadologique, cette « individualité absolue » est selon Adorno le produit de la pensée identifiante et de son « processus d'abstraction ». La chose considérée comme monade sans fenêtres, cette fermeture à son Autre, est le « reflet du processus d'identification, de fixation »⁷².

La pensée dialectique se mouvant entre l'identité et la non-identité, comment considère-t-elle la chose ? Elle ne peut pas être seulement identique à soi-même (cette pure identité à soi est une projection de notre notion subjective d'identité à soi du Soi), ni complètement non-identique (ce qui nous empêcherait de parler de *cette* chose). La chose est donc considérée comme identique et non-identique. Son identité, elle ne la tire pas d'une individuation absolue, d'une identité à soi coupée de son Autre. Au contraire, la disparition de la contrainte de l'identité, qui l'enfermait dans sa monade, lui permet de communiquer « avec ce dont le concept le sépara »⁷³, soit avec les autres choses et avec le concept comme idée. C'est donc que « la chose-même est sa relation et non sa pure ipséité »⁷⁴. La chose comme non-identique implique que son identité est déterminée par sa non-identité, c'est-à-dire le rapport d'altérité qu'elle entretient avec les autres choses et avec elle-même⁷⁵. En d'autres termes, il n'est pas

⁷² DN, p. 131.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 132 : « L'intérieur du non-identique est son rapport à ce qu'il n'est pas lui-même et ce que lui refuse son identité arrangée, figée, avec lui-même. »

possible pour une ipséité refermée sur soi de déterminer son identité par elle-même. L'identité à soi se construit dans la relation à l'autre : « parce qu'il n'y a pas d'étant qui, dans la mesure où il est déterminé et se détermine lui-même, n'aurait besoin d'un autre qui ne soit pas lui-même - car il ne pourrait être déterminé seulement par lui-même -, il renvoie au-delà de soi-même. »⁷⁶ L'identité de la chose, ce qu'elle est vraiment, et donc sa différence avec les autres, ne peut se réaliser que dans la communication avec les autres, par son extériorisation (*Entäußerung*) (et « non dans son raidissement »⁷⁷). Elle présuppose sa non-identité, sa capacité de se dépasser vers ce qu'elle n'est pas.

Cette conception de la chose comme non-identique jette un nouvel éclairage sur la distinction entre l'être de la chose et son vouloir-être. Dans l'horizon d'une pensée identifiante, l'être de la chose est complètement déterminé. Le non-identique dans la chose implique au contraire que « ce qui est, est plus que ce qu'il est. »⁷⁸ Cela veut dire d'une part que la chose est auto-transcendance, et d'autre part que cette auto-transcendance lui permet de communiquer avec son Autre. Et c'est de cette seule façon, en dépassant son « être », que la chose peut trouver son identité, son vouloir-être. D'autre part, cette conception de la chose présuppose une affinité entre les choses différente de celle qui est postulée par la pensée identifiante. Cette dernière ne voit de l'affinité que dans la mesure où les choses possèdent des caractéristiques communes. L'universel est donc constitué par la pensée identifiante en comparant les choses les unes avec les autres et en abstrayant ce qui leur est commun. Pour la pensée dialectique, la particularité de la chose elle-même est médiatisée par les autres. C'est l'affinité de la chose avec les autres qui lui permet de s'extérioriser, de s'exprimer, d'affirmer sa différence, au lieu de rester fermée sur elle-même. L'universel, dans cette perspective, « ne se constitue pas

⁷⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 132. Cf. aussi *ibid.*, p. 28 : « Saisir une chose en elle-même et ne pas seulement l'adapter, la rapporter au système de référence, n'est rien d'autre que de percevoir le moment singulier dans son rapport immanent avec d'autres. »

⁷⁸ *Ibid.*, p. 130.

seulement dans la comparaison d'un individuel avec d'autres »⁷⁹: il ne se gagne qu'à travers le particulier dans sa relation immanente avec les autres particuliers. Par exemple, nous dit Adorno, il y a des « œuvres d'art individuées à l'extrême », que nous sommes incapables de classer dans nos schémas artistiques habituels (classicisme, romantisme, impressionnisme, expressionnisme, etc., qui sont des universels par comparaison). Mais à force de les analyser dans leur particularité, « à l'extrême limite de leur individuation, [on] retrouve des moments de l'universel, participation dissimulée à elle-même, à la typologie (*Typik*). »⁸⁰ L'universel, l'affinité avec les autres choses (l'auditeur, le compositeur, les autres œuvres d'art, la société, etc.) n'apparaît que dans l'individualité de l'œuvre.

Adorno fonde l'objectivité de cette conception de l'universalité comme affinité dans l'idée d'histoire sédimentée : « une telle universalité immanente du singulier est objective en tant qu'histoire sédimentée. »⁸¹ Ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est comprend le tissu de relations historiques qui l'ont façonnée. Autrement dit, au contraire de la conception de la pensée identifiante (qui occulte que ce qu'est la chose inclut ce qu'elle a été en ne s'intéressant qu'à ce qui a persisté en elle), l'identité véritable d'une chose doit tenir compte de son devenir⁸². La non-identité de la chose à elle-même, sa tendance à s'extérioriser vers l'Autre, le fait qu'elle soit plus qu'elle-même, implique premièrement la considération du *passé* qui a été refoulé d'elle. La « relationalité » des choses veut dire que le particulier n'existe pas seulement en soi, qu'il est né dans un contexte historique, en relation avec ce qui n'est pas lui ; et que cette genèse et ce devenir sont importants pour définir sa particularité. La prise de conscience que l'identité d'une chose doit tenir compte de son devenir a une autre conséquence : l'*avenir* de cette chose est ouvert, il n'est pas déterminé à l'avance (pas complètement du moins), la chose peut se modifier. Le Plus du concept comme idée doit

⁷⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ DN, p. 132.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 48.

manifester l'auto-transcendance de la chose, sa non-identité à soi-même. Il est objectif s'il exprime ce qui a été refoulé de la chose dans le passé⁸³ et ce que pourrait et voudrait être une chose, dans le présent et le futur.

En résumé, la dialectique rejette la conception de la chose comme ipséité, sans considération de son rapport aux autres. Elle conçoit plutôt la chose comme non-identique, comme capacité d'auto-transcendance vers l'Autre, seule façon pour elle de trouver son identité à elle-même. La détermination de cette identité doit tenir compte de son devenir, c'est-à-dire des relations historiques qui l'ont façonnée et de son possible futur : cela implique un concept d'universel non pas obtenu par comparaison du semblable, mais conçu comme affinité des différences. Cela implique également une vision constellative de la connaissance, qui est présentée dans la prochaine section.

Cette conception de la chose comme non-identique cache cependant encore une fois le problème central de la philosophie d'Adorno, celui de l'objectivité de la dialectique négative. Car Adorno ne fait-il pas que projeter sa conception de la connaissance, comme dialectique entre identité et non-identité, sur la chose ? Comment peut-il affirmer, sans risque d'identifier la chose au concept, que la chose est elle-même un non-identique – ce qui est dire plus que la chose n'est pas identique à son concept ? Certes, la critique de la pensée identifiante élimine la conception monadologique de la chose fermée sur elle-même, comme absolument identique à soi. Mais n'est-il pas périlleux, pour une pensée qui désire à tout prix éviter d'identifier l'être et la pensée, d'appliquer le résultat conceptuel de la critique de l'identité (soit la non-identité) directement à la chose, considérée comme non-identique ?

⁸³ *Ibid.*, p. 130.

1.3.3 Un langage constellatif

L'exigence de la dialectique négative d'exprimer la chose telle qu'elle est appelle une conception du langage qu'on pourrait qualifier d'ontologique⁸⁴. Les concepts ne sont pas de simples signes conventionnels dont le but principal est la communication intersubjective. Le langage voudrait être un médium de présentation, de monstration, qui permette à la chose de s'exprimer.

En quoi la pensée conceptuelle peut-elle remplir cette tâche ? La conception dialectique du concept (comme idée) et de la chose (comme non-identique) nous a fourni les deux premiers éléments de réponse. La chose n'est pas une monade refermée sur elle-même, elle est non-identique en ce que son mode d'être est sa possible auto-transcendance et donc son ouverture à l'Autre. Elle est toujours potentiellement plus que ce qu'elle est – ce Plus étant son vouloir-être qui cherche à s'exprimer. Or, nous avons vu que le caractère d'idée du concept permet d'exprimer ce Plus : il peut permettre à la chose de se dégager « de l'emprise de son ipséité »⁸⁵. Seul le concept (comme idée) peut dépasser le concept (comme universel abstrait identifiant le concept et la chose) et déterminer que « l'intérieur du non-identique est son rapport à ce qu'il n'est pas lui-même »⁸⁶.

Toutefois, comme nous l'avons remarqué dans la section *Le concept comme idée* (1.3.1), une seule idée est insuffisante pour exprimer tout le potentiel, tout le Plus de la chose. Le tissu de relations qui permet de déterminer l'identité d'une chose, son histoire sédimentée, est infiniment complexe. Pour cette raison, l'insuffisance d'une idée rend nécessaire l'utilisation d'autres idées⁸⁷. Et ce n'est que le complexe d'idées que s'emploie à construire la pensée qui

⁸⁴ Cf. Ricard (1999), p. 282.

⁸⁵ DN, p. 132.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 48 : « La déficience déterminable de tout concept nécessite d'en faire intervenir d'autres ».

pourra lui permettre de s'approcher de son but, l'expression de la chose. C'est ce qu'Adorno appelle un usage constellatif de la langue : une constellation d'idées est le médium qui permet à la chose de sortir de son identité imposée et d'exprimer sa véritable identité, c'est-à-dire sa non-identité.

Originellement, le terme « constellation » concerne un groupe d'éléments qui se réfèrent les uns aux autres dans une disposition particulière. Cette disposition donne à la totalité des éléments un sens qui dépasse la somme des significations individuelles. Il faut bien noter que c'est de la disposition elle-même, de la relation entre les parties, que naît le sens de la totalité. Il n'y a aucune hiérarchie (qui favoriserait un élément aux dépens des autres) ou un élément extérieur qui assure la cohérence de la disposition.

Le recours à un mode langagier constellatif est une critique de la manière traditionnelle d'argumenter⁸⁸. Cette dernière progresse d'étape en étape, selon le principe du *genus proximum* et de la *differentia specifica*, ce qui implique une hiérarchie des concepts, le concept le plus général étant celui sur lequel repose l'argumentation (par exemple la majeure dans le syllogisme aristotélicien). Expliquer une chose, un particulier, consiste à le subsumer sous les concepts les plus généraux (on reconnaît là la pensée identifiante). L'argumentation dialectique voudrait, elle, procéder par constellations d'idées. Il n'y a pas de concept suprême ni de hiérarchie entre les idées : c'est le rapport qu'entretiennent entre elles les idées, chacune ayant le potentiel d'exprimer le Plus de la chose, qui constitue le sens de l'argumentation (et non le rapport hiérarchique espèce, genre, individu). Cette configuration spirituelle voudrait être celle de la chose comme non-identique, c'est-à-dire permettre de dévoiler l'histoire sédimentée en elle et son vouloir-être.

⁸⁸ Cf. Többicke (1992), pp. 93-94.

Bien sûr, Adorno présuppose ainsi que les choses sont réellement en constellation dans l'histoire. C'est pourquoi « percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu. »⁸⁹ Cela nous renvoie à nouveau au problème de l'objectivité de la dialectique négative. La pensée doit procéder par constellation et la chose est objectivement dans une constellation, c'est ce que dit Adorno. Mais la constellation est avant tout une configuration conceptuelle, et son application ontologique n'est pas évidente. Si le langage constellatif est si apte à dévoiler l'histoire de la chose, il y a une très grande affinité entre langage et histoire qui permette mystérieusement au premier de dévoiler la deuxième. Mystérieusement, car le langage n'est pas temporel, il est plutôt « spatial », pour faire référence à l'interprétation de M. Theunissen⁹⁰. Toujours est-il que cela explique pourquoi Adorno parle de la tâche de la dialectique comme de la « lecture de l'étant comme *texte* de son *devenir* »⁹¹. La philosophie a comme but l'interprétation (*Deutung*)⁹², c'est-à-dire « das Eingedenken an das Vergangene »⁹³, de son histoire sédimentée. Ce passé refoulé, le potentiel de la chose qui lui a été extirpé, est comme une énigme⁹⁴. Le langage constellatif tente de créer une configuration spirituelle qui soit la solution de cette énigme.

Comment s'assurer que la constellation établie résout bien l'énigme, qu'elle atteint bien la chose ? Adorno présente lui-même la condition fondamentale qui doit être remplie par la constellation pour être objective en utilisant une analogie entre le dévoilement de la chose par

⁸⁹ DN, p. 132.

⁹⁰ Cf. Theunissen (1983), p. 52 : « Dem methodischen Ideal der Konstellation etwa liegt er in Form der Annahme zugrunde, das Geheimnis der Zeit [l'histoire – F.D.] enthülle sich im Raum [la disposition constellative des idées – F.D.] ».

⁹¹ DN, p. 48 (souligné par nous). Cf. aussi GS I, p. 334, où Adorno parle du « Text, den Philosophie zu lesen hat ».

⁹² Cf. GS I, pp. 334-335.

⁹³ Cf. LGF, p. 188 : « das Eingedenken an das Vergangene, die Erinnerung in dem Phänomen selber, ist die Verhaltensweise oder [...] das Schema, nach dem die Deutung sich vollzieht ».

⁹⁴ Gripp parle d'un *Buchstabenratsel*. Cf. Gripp (1986), pp. 128-129. Sur le concept d'énigme dans un contexte esthétique, cf. TE, pp. 178-183.

le langage et les compositions musicales⁹⁵. La constellation d'idées rassemblées autour de la chose est produite subjectivement. Elle atteint son but si cette subjectivité de la « création » de la constellation (comme est subjective toute création musicale) s'efface derrière la monstration de l'objectivité, de la chose elle-même. Il n'est pas évident de déterminer quand cela se produit, puisque le critère de ce dévoilement n'est autre que la chose elle-même (et non un ou des critères subjectifs). On ne peut pas déterminer a priori les critères de la vérité, de l'objectivité, pour s'assurer que ce qui est pensé est véritablement la chose. Le seul critère est que la chose apparaisse, qu'elle se manifeste.

Pour résumer, la pensée conceptuelle et le langage sont compris par Adorno dans une optique ontologique, comme médium d'expression de la chose. La chose étant conçue comme non-identique, comme désirant exprimer son Plus de vouloir-être, c'est le caractère d'idée du concept (qui fournit ce Plus), couplé à un usage constellatif de la langue (palliant la nécessaire insuffisance des concepts individuels), qui permet cette expression. Il n'y a donc pas de séparation absolue entre le monde phénoménal et les idées : ces dernières n'ont pas de valeur en elles-mêmes, elles sont immanentes au monde historico-empirique. Les idées ont pour fonction de placer les phénomènes dans de nouvelles configurations pour résoudre l'énigme de leur non-identité (et ainsi de leur identité). Seules les relations contingentes qu'elles entretiennent entre elles présentent un Plus faillible qui cherche à être le médium adéquat de l'expression de la chose.

1.3.4 Réconciliation

C'est par cette utilisation idéelle-constellative de la pensée conceptuelle que la dialectique voudrait servir la réconciliation, la disparition de la contradiction entre le concept et la chose :

⁹⁵ Cf. DN, p. 133.

son but ultime⁹⁶. Mais elle ne doit pas prétendre que cette réconciliation est déjà réalisée. Le seul fait que la dialectique soit nécessaire implique qu'elle ne l'est pas totalement. Le serait-elle, alors la dialectique deviendrait vraisemblablement inutile, elle serait « au repos » (*im Stillstand*)⁹⁷. La dialectique est l'effort de la pensée en situation de non-réconciliation pour remplacer la contradiction entre l'universel et le particulier par un universel qui permette aux particuliers d'affirmer leur différence.

C'est que la réconciliation est liée à un universel qui n'est pas compris comme identifiant, comme abstraction des caractéristiques communes d'éléments dissemblables. Ce type d'unité ou de synthèse, comme nous l'avons mentionné plus haut, est sous-tendu par une volonté de dominer le multiple chaotique. Au contraire, « die wahre Einheit [ist – F.D.] eigentlich die Versöhnung des Vielen [...] und nicht eine Identität, die indem sie sich herstellt, eigentlich bereits dem Gewalt antut, worüber sie ergeht. »⁹⁸ La synthèse d'éléments dissemblables n'est pas à critiquer en tant que telle, mais seulement lorsque son but est de dominer la chose, et non de la présenter telle qu'elle est. Car les choses ont besoin d'être mises en relation les unes avec les autres afin de pouvoir affirmer leur différence, et donc leur identité : « c'est seulement dans la synthèse réalisée, dans l'unification des moments contradictoires, que se manifeste leur différence. »⁹⁹ La synthèse identifiante est arbitraire, puisqu'elle dessert l'affirmation du Je qui synthétise. La synthèse dialectique, elle, tente de se dévouer à la « communication du différent [*Kommunikation des Unterschiedenen*] »¹⁰⁰, à l'expression de l'identité des choses dans leur non-identité.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 126 : « Le tournant vers le non-identique fait ses preuves dans sa réalisation [la réconciliation – F.D.] ; s'il restait déclaration, il se dédirait (sic). »

⁹⁷ *Ibid.*, p. 127. À ce propos cf. aussi Thyen (1989), p. 219.

⁹⁸ PMP, p. 88.

⁹⁹ DN, p. 128.

¹⁰⁰ MC, p. 263 (traduction modifiée) ; sur la synthèse dialectique, cf. aussi NL, p. 336.

La réconciliation visée par la synthèse dialectique est donc celle des différences. Il ne s'agit toutefois pas de la disparition des différences dans une unité supérieure (ce qui est la conséquence de la synthèse identifiante, qui ne fait qu'abstraire ce qui est commun aux choses). Cette réconciliation permet plutôt aux différences de cohabiter, de communiquer, et ainsi de s'affirmer comme telles : « l'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction [*Miteinander*] du différent. »¹⁰¹

Cette communication des différences serait également celle de l'être pensant et de la chose pensée. Elle présuppose un « comportement non-assimilant »¹⁰² de l'homme à l'égard de la nature qui lui fait face, attitude impliquant le dépassement de la relation de domination qui sévit entre les deux. La dialectique veut être sa bougie d'allumage, consciente qu'elle est du fondement de domination de la pensée identifiante et tentant d'être une praxis conceptuelle qui libère la chose en exprimant sa non-identité.

En somme, la dialectique est guidée par l'idée régulatrice de réconciliation. Cette idée est nourrie non pas par la volonté de la disparition des différences, mais de leur communication, qui seule permet aux choses d'atteindre leur identité.

1.3.5 Expérience

Le concept dialectique d'expérience cherche à dévoiler d'une part l'importance de la pensée conceptuelle, et d'autre part la façon dont elle doit se comporter à l'égard de la chose pour que

¹⁰¹ DN, p. 122. Cf. aussi *ibid.*, p. 14 : « Cette dernière [la réconciliation – F.D.] libérerait le non-identique, le débarrasserait encore de la contrainte spiritualisée, seule elle inaugurerait la multiplicité du divers » ; et *ibid.*, p. 152 : « La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par delà l'hétérogène et le propre. »

¹⁰² Ricard (1999), p. 272.

nous en fassions l'expérience. Sa particularité étant d'insister sur l'apport subjectif dans l'expérience de la chose, nous allons, avant de le développer, présenter les conceptions adorniennes de la dichotomie sujet-objet et de la perception. Elles nous fourniront les bases conceptuelles afin de comprendre cette importance de la pensée pour faire l'expérience de la chose.

La séparation entre le sujet et l'objet est selon Adorno à la fois vraie et fausse¹⁰³. Vraie, parce que la particularité de l'homme est d'être conscient de soi, et donc de sa différence avec son Autre. La pensée reproduit cette séparation dans la différenciation entre le concept et la chose. C'est pourquoi la dichotomie sujet-objet est une « catégorie de la réflexion » qui rappelle qu'il n'y a pas d'identité entre le monde subjectif et le monde objectif : elle est l'« expression [...] de la non-identité »¹⁰⁴. Mais cette dichotomie est d'autre part fautive en tant que le sujet et l'objet ne doivent pas être considérés comme incommensurables : le sujet n'est pas totalement sujet (il est aussi objet) et l'objet n'est pas totalement objet (il dépend dans une certaine mesure du sujet)¹⁰⁵.

Le sujet n'est pas totalement sujet car tout être pensant est empirique, factuel, et donc un « objet ». Cela permet selon Adorno d'éclairer l'ambiguïté du concept de sujet, qui peut désigner ou bien un individu particulier, ou bien la conscience « en général » (les structures de pensée partagées par tous les êtres pensants¹⁰⁶). Il est en effet impossible de penser un sujet pur de toute référence empirique, parce que c'est toujours un individu particulier qui pense¹⁰⁷.

¹⁰³ Cf. MC, pp. 262-263. Nous utilisons ici les expressions de sujet et d'objet dans le sens de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire de l'agent connaissant et la chose connue. Nous faisons abstraction de leur signification au niveau logique, dans un jugement. Pour la tentative d'Adorno d'établir un lien entre ces deux significations du sujet et de l'objet, cf. DN, pp. 87-88.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.* À ce propos cf. Gripp (1986), pp. 77-78.

¹⁰⁶ Cf. MC, p. 261.

¹⁰⁷ En fait, les deux sont impensables l'un sans l'autre. Cf. *ibid.* : « les deux significations dépendent l'une de l'autre : on ne peut guère concevoir la première sans la seconde. La notion de sujet ne se conçoit pas sans le moment d'individualité que Schelling appelle l'égotisme ; sans référence à cela, le sujet n'aurait aucun sens.

Pour être sujet, le sujet doit donc être un objet (le simple fait de dire le sujet « est » l'implique¹⁰⁸). De plus, c'est cette part d'objet du sujet qui lui permet d'avoir une affinité avec le monde des objets, ce qui est une condition de la connaissance¹⁰⁹.

L'objet n'est pas totalement objet avant tout parce que nous n'avons pas d'accès immédiat à celui-ci : il est toujours médiatisé par la subjectivité. C'est elle qui détermine qu'un quelque chose *est* un objet. Toutefois, cette nécessité de la subjectivité dans la détermination de l'objectivité ne crée pas une dépendance de l'objet envers le sujet aussi grande que celle du sujet envers l'objet. Le sujet doit être objet pour être, pour penser, et, d'autre part, l'acte de penser ne fait pas sens sans rapport à un objet. Mais que l'objet ne puisse être déterminé que par la pensée n'implique pas la dépendance du monde des choses à l'égard de la conscience. La détermination ne fait référence qu'à la signification, pas nécessairement à l'être de la chose : tout le problème est justement de faire coïncider la détermination, la signification prêtée à l'objet, avec ce qu'il est vraiment.

Le sujet et l'objet sont donc médiatisés, ils s'impliquent l'un et l'autre, mais cette médiation est asymétrique. Il est possible d'imaginer une chose sans sujet pensant, mais pas l'inverse. La faute de la pensée identifiante est d'avoir déduit le primat de la conscience de la nécessité de la subjectivité pour déterminer l'objectivité, ce qui a conduit à l'identification de l'objet au sujet. C'est pourquoi « la critique développée contre l'identité se dirige à tâtons vers la prépondérance de l'objet. »¹¹⁰ Ce primat de l'objet résume fort bien la dialectique négative telle que nous l'avons développée jusqu'ici. Son effort, en effet, est de faire éclater

Inversement, l'individu particulier – dès qu'on réfléchit à lui en tant qu'individu sous la forme de l'universalité de son concept, qui ne signifie pas seulement un quelconque être particulier *hic et nunc* – cet individu est déjà un universel ; il est alors comparable à ce qu'exprimait le concept idéaliste de sujet ; même l'expression d'être particulier exige le concept de genre, sinon il n'aurait aucun sens. »

¹⁰⁸ Cf. DN, p. 147.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 147-148.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 146.

l'immanence de la pensée pour se tourner vers ce qu'elle pense, la chose. Au niveau pratique, c'est la nécessité de dépasser un rapport de domination de la chose vers l'effort pour la faire s'exprimer telle qu'elle est.

Le rôle de la subjectivité, dans cette perspective du primat de l'objet, est important. C'est que la conception de la chose comme non-identique implique que « ce que la chose même peut bien pouvoir signifier n'est pas présent positivement, immédiatement ; qui veut l'apprendre doit penser plus »¹¹¹. Le sujet, pour autant qu'il soit tourné vers l'objet (et ne tente pas d'identifier l'objet à lui), peut permettre à celui-ci de se manifester. Il est son potentiel médium d'expression¹¹².

La théorie adornienne de la perception illustre la façon dont il conçoit la médiation entre le sujet et l'objet. Selon Adorno, la perception n'est pas que simplement passive. Il n'y a pas d'impressions sensorielles brutes qui constitueraient le matériau à partir duquel pourrait s'exercer la pensée. C'est que « l'image perçue contient en réalité des concepts et des jugements »¹¹³, qu'il y a déjà un apport subjectif-conceptuel dans la perception. Ainsi, « dans un certain sens, toute perception est projection. »¹¹⁴ D'un autre côté, il n'y a pas d'identité entre le monde subjectif (les données sensorielles) et le monde objectif, extérieur (la chose telle qu'elle est). Le sujet doit donc reconstruire « dans une certaine mesure », à partir de données sensorielles, ce qu'est réellement l'objet.

La pensée identifiante rate cet objectif, car elle ne fait que rendre le monde objectif commensurable au monde conceptuel. En ce sens, elle est une fausse projection, qui est fondée

¹¹¹ *Ibid.*, p. 150.

¹¹² Cf. MC, p. 270 : « Le sujet est l'agent, non pas le constituant de l'objet ».

¹¹³ DR, p. 197.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 196.

sur la volonté de domination¹¹⁵. Le sujet dialectique, quant à lui, voudrait franchir cet abîme « entre l'objet réel et les données sensorielles incontestables, entre l'intérieur et l'extérieur ». Pour ce faire, « pour refléter la chose telle qu'elle est, le sujet doit lui rendre plus qu'il ne reçoit d'elle. »¹¹⁶ Il doit reconstruire son identité pour atteindre une perception juste de celle-ci. C'est pourquoi l'apport subjectif dans la détermination de l'objectivité « s'accomplit comme une projection consciente. »¹¹⁷

À la lumière de ces conceptions du sujet, de l'objet, et de la perception, nous pouvons maintenant aborder le concept adornien d'expérience. Notons tout d'abord qu'il est dans une certaine mesure très proche de celui de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Cet ouvrage, qui se présente comme une « science de l'expérience de la conscience »¹¹⁸, est l'expérience plusieurs fois renouvelée de l'inadéquation entre le particulier et l'universel, entre la certitude et la vérité¹¹⁹. La conscience conçoit la chose d'une façon déterminée (certitude) et, par l'autoréflexion, prend conscience de la non-vérité de cette détermination. La sortie de cette impasse est la sursomption, autre détermination de la chose qui intègre les précédentes. Ce mouvement de négations et de positions, que Hegel appelle dialectique, se poursuit jusqu'à ce que la conscience prenne conscience du mouvement lui-même. Et puisque que la réalité elle-même se déploie à travers ce mouvement de l'Esprit, la dialectique hégélienne se présente comme l'expérience graduelle de la chose.

On doit retenir deux choses de la conception hégélienne de l'expérience. D'une part, la conscience y est un vecteur actif. D'autre part, cette conscience est nettement favorisée par rapport à la chose, le but ultime de l'objet étant la prise de conscience de lui-même (c'est la

¹¹⁵ Cf. *ibid.* : « Le système des choses, l'ordre universel fixe dont la science n'est qu'une expression abstraite est [...] le produit inconscient de l'organe animal dans sa lutte pour la vie, de cette projection spontanée. »

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 90.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 86-87.

réconciliation du sujet et de l'objet dans l'Esprit). Or Adorno refuse ce primat de la conscience, car il correspond à l'identification de l'objet au sujet. Ce processus dialectique qui culmine dans l'auto-transparence du Tout ne rend pas vraiment compte de l'expérience que nous avons de l'objet, qui est plutôt marquée du sceau de l'antagonisme. La contradiction entre le concept et la chose ne peut pas, comme Hegel le fait, être intégrée dans une identité supérieure, l'Esprit. Malgré que le but de la conscience soit d'éliminer cette contradiction, elle ne doit pas poser la réconciliation alors qu'elle n'est pas réalisée.

Ce qu'Adorno retient du concept hégélien d'expérience, c'est l'importance de l'apport actif de la pensée, du sujet, pour faire l'expérience de l'objet. Il s'oppose au concept empiriste d'expérience, qui voudrait soustraire tout apport subjectif dans la perception de la chose. Certes, la méthode scientifique, basée sur l'absence de tout élément subjectif lors de l'expérimentation, peut s'appliquer à un certain domaine d'objets (particulièrement celui du non-vivant). Mais elle ne doit pas être généralisée à toute l'expérience, qui est plus complexe qu'un simple système de lois mécanistes. C'est pourquoi Adorno considère « daß der konkrete Inhalt der Erfahrung gerade in den großen idealistischen Philosophien, vor allem bei Hegel [...], viel besser zur Geltung kommt als in den empiristischen Philosophien »¹²⁰.

C'est qu'on ne peut pas, selon Adorno, séparer théorie et expérience. Les deux sont profondément intriquées, chacune présuppose l'autre. Les séparer appauvrit autant la pensée que l'expérience¹²¹. Cela fait pendant à la nécessité, pour atteindre l'objet, d'un plus de sujet, présente dans la théorie adornienne de la perception (elle présuppose un apport subjectif). Par ailleurs, cette conception de l'expérience qui implique l'effort de la pensée justifie l'entreprise

¹²⁰ PT II, p. 86.

¹²¹ Cf. GS 8, p. 186 : « Zu visieren wäre die Wechselwirkung von Theorie und Erfahrung. Unvermeidlich dabei der Zirkel : keine Erfahrung, die nicht vermittelt wäre durch – oft unartikulierte – theoretische Konzeption, keine Konzeption, die nicht, wofern sie etwas taugt, in Erfahrung fundiert ist und stets wieder an ihr sich mißt. »

de la philosophie, de la dialectique négative : la pensée est un apport concret et nécessaire pour faire l'expérience de la chose. La philosophie ne serait ainsi « rien d'autre que l'expérience pleine et non réduite, dans le médium de la réflexion conceptuelle »¹²². Il ne s'agit toutefois pas de réduire l'objet aux catégories subjectives, d'identifier la chose au concept¹²³, mais d'accomplir le but de la dialectique négative : réussir à exprimer la chose (le non-conceptuel) par le concept, créer une expérience ouverte ou chacun serait ce qu'il veut être.

En somme, deux éléments sont à retenir dans la conception adornienne de l'expérience. D'une part, la pensée y joue un rôle central, mais ne doit pas être hypostasiée au détriment de la chose, son but étant justement de faire l'expérience de la chose. Le sujet doit se faire l'agent de l'objet, son médium d'expression. D'autre part, cette expérience est ouverte, elle n'est jamais délimitée une fois pour toutes, car elle dépend de l'objet. Prétendre avoir circonscrit totalement ce qu'est l'objet est le propre de l'identification avec la pensée : l'homme ayant peur de l'inconnu, il voudrait que toute chose ait sa place déterminée dans son système conceptuel. Cette fermeture de la pensée identifiante est une inaptitude à l'expérience. La pensée dialectique tente de s'abandonner à l'objet, cette tâche étant indéfinie.

1.3.6 Vérité

La dialectique négative, voulant atteindre le non-conceptuel par le conceptuel, étant donc une praxis de la pensée adoptant un radical primat de l'objet, est dirigée par une idée extrêmement forte de la vérité. La vérité ne peut être qu'une seule chose : l'apparition de ce qu'est vraiment

¹²² DN, p.19. Cf. aussi *ibid.*, p. 39 : « En opposition brutale avec l'idéal scientifique courant, l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet. Sinon, l'expérience philosophique déperit. »

¹²³ Adorno considère que le projet hégélien d'une « science de l'expérience de la conscience » a finalement dégénéré en une telle identité, dégradant ainsi l'expérience de la chose. Cf. *ibid.*, p. 19.

la chose. Pour cette raison, aucun critère subjectif ne peut l'assurer (non-contradiction, cohérence, évidence, vérité de raison, etc.). Afin d'atteindre la vérité, le sujet doit plutôt s'abandonner à l'objet et être constamment sur ses gardes afin de ne pas projeter ses propres exigences sur la chose¹²⁴. En d'autres termes, la philosophie est l'effort de l'esprit dont l'intention est la vérité¹²⁵, mais cette intention doit disparaître dans l'interprétation de l'« *intentionlose Wirklichkeit* »¹²⁶.

Adorno s'attaque tout particulièrement à la conception de la vérité comme adéquation entre le jugement/l'énoncé et la chose, puisque cette adéquation est selon lui impossible. Afin de comprendre cette critique, nous présentons tout d'abord l'interprétation d'Adorno de la conception hégélienne de la vérité, puisqu'elle inclut la critique de la vérité-adéquation et qu'il la reprend sous une autre forme¹²⁷.

Hegel veut sauver l'idée de vérité en réaction au résultat de la critique kantienne, qui distingue radicalement entre le monde des phénomènes (l'expérience, soit l'horizon des objets connaissables, mais seulement tel que *nous* pouvons les connaître) et le monde des choses en soi (inconnissables). La pensée peut, selon Hegel, atteindre la chose telle qu'elle est en elle-même, mais, pour ce faire, il faut dépasser la conception de la vérité comme adéquation immédiate entre l'énoncé et la chose. Car le mouvement dialectique de la pensée consiste à prendre conscience de la non-vérité des énoncés particuliers sur la chose, qui doivent continuellement être sursumés (négation de la négation). Ce n'est donc pas d'un seul jugement dont on peut dire qu'il est vrai, mais du processus dialectique lui-même, comme totalité. Bien

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 150 : « La vérité serait la ruine du sujet. » Cf. aussi *ibid.*, p. 106 : « Si la vérité était effectivement la subjectivité, si la pensée n'était que répétition du sujet, celle-là serait nulle. »

¹²⁵ Cf. PT I, p. 88.

¹²⁶ GS 1, p. 335.

¹²⁷ Ce qui suit est un résumé de TEH, pp. 45-50.

sûr, cela présuppose, chez Hegel, que ce qu'est vraiment l'objet est cette venue à soi, cette prise de conscience dialectique graduelle, donc que l'objet est sujet.

Adorno critique cette identification entre sujet et objet, mais est d'accord avec l'argument hégélien selon lequel la vérité ne peut pas être la qualité d'un jugement particulier. Cela motive chez lui non pas une négation de la négation qui se transforme en position (Hegel), mais l'usage constellatif du langage. Aucun concept, aucun jugement n'étant suffisant pour atteindre la chose, il faut toujours utiliser d'autres concepts. La constellation, pluralité de concepts, s'approche plus de la vérité que des jugements particuliers pris séparément¹²⁸.

Un autre argument est soulevé par Adorno contre la conception de la vérité-adéquation : l'adéquation est comprise comme correspondance avec la chose telle qu'elle se présente à nous (être qui est critiqué par la dialectique négative), et non telle qu'elle voudrait être. Atteindre la chose, en ce sens, implique d'aller plus loin que les objets tels qu'ils se donnent à nous¹²⁹, d'exprimer leur Plus par une pensée idéale-constellative. La « vérité implique une certaine part d'imagination »¹³⁰, le fait pour la pensée de tenter de correspondre à l'objet étant insuffisant.

C'est pourquoi Adorno accorde une importance toute particulière à l'aspect spéculatif de la vérité¹³¹. La vérité ne se trouve pas dans les faits immédiats, car il y a des contradictions qui ne se laissent pas résoudre dans la facticité elle-même : la chose telle qu'elle nous apparaît est irréconciliable. La pensée spéculative tente d'utiliser des concepts qui certes ne correspondent pas à un corrélat factuel (ce sont les idées), mais ils voudraient résoudre les contradictions

¹²⁸ Cf. Kaufmann (2000), p. 69.

¹²⁹ Cf. PT I, pp. 68-69.

¹³⁰ DR, p. 201.

¹³¹ Sur le concept adornien de spéculation, cf. VEE, pp. 189-190.

dans la chose, lui permettre d'exprimer son vouloir-être. En ce sens, la spéculation est une propriété de la pensée essentielle à l'atteinte de la vérité.

Une caractéristique importante de la conception adornienne de la vérité est son noyau temporel (*Zeitkern*)¹³². Cette temporalité de la vérité s'oppose à la conception traditionnelle, selon laquelle ce qui est vrai est l'invariant, ce qui transcende le changement, ce qui dure dans le temps. Cette conception a-temporelle de la vérité résulte selon Adorno de l'identification de la chose avec le concept : elle relève d'une confusion entre l'invariance du concept et ce qu'est la chose¹³³. Le concept, comme nous l'avons vu, a une nature non-temporelle et non-spatiale qui fait abstraction des relations spatio-temporelles de la chose. Or, la chose étant spatio-temporelle, et la vérité étant l'expression de ce qu'est la chose, cette vérité doit nécessairement inclure cette dimension temporelle. Pour cette raison, la dialectique tente d'utiliser la pensée conceptuelle de telle sorte (c'est-à-dire d'une façon idéale-constellative) qu'elle puisse surmonter cette abstraction et mettre à jour le devenir de la chose. C'est ainsi que « durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit »¹³⁴.

Il apparaît donc clairement que le point central de la conception adornienne de la vérité, en contrepoint de celle du langage, réside dans la nécessité d'exprimer la chose. Cette nécessité d'expression provient de la différence entre l'être de la chose et son vouloir-être. La vérité de la dialectique présuppose ce vouloir-être pour pouvoir dire de l'être de la chose qu'il est apparence, qu'il est faux. Comment, en effet, pouvons-nous dire de l'être de la chose qu'il est

¹³² MET, p. 72. C'est particulièrement évident dans son texte de jeunesse *Thesen über die Sprache des Philosophen*, dans lequel il postule que c'est par le langage que l'histoire prend part à la vérité, et donc implicitement que la vérité est historique. Cf. GS 1, pp. 366-367 : « Durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit, und die Worte sind nie bloß Zeichen des unter ihnen Gedachten, sondern in die Worte bricht Geschichte ein, bildet deren Wahrheitscharaktere, der Anteil von Geschichte am Wort bestimmt die Wahl jeden Wortes schlechthin, weil Geschichte und Wahrheit im Worte zusammentreten. » Sur l'interprétation de ce passage, cf. Ricard (1993), pp. 88-90.

¹³³ Cf. GS 5, p. 25.

¹³⁴ GS 1, p. 366.

fausse apparence si ce n'est par rapport à ce que serait son être vrai¹³⁵? Le problème principal de la dialectique négative, soit son objectivité, se présente ici sous la forme de deux questions. D'une part, puisque le vouloir-être n'est pas réalisé, où va-t-on puiser son contenu ? D'autre part, comment s'assurer que ce contenu est bien celui de la chose ?

Ainsi, la dialectique négative doit présupposer quatre choses pour fonder sa vérité. Premièrement, il y a une vérité de la chose qui ne se limite pas à son apparaître (qui est par conséquent apparence). Deuxièmement, cette vérité doit d'une manière ou d'une autre elle aussi se manifester à travers cet apparaître qui est apparence (faute de quoi elle nous serait inaccessible). Troisièmement, la pensée idéale-constellative permet dans une certaine mesure de montrer cette vérité par une reconfiguration conceptuelle de ce qui nous apparaît¹³⁶. Et finalement, cette vérité doit pouvoir effectivement se réaliser, sinon la dialectique est superflue.

1.3.7 Matérialisme

De même qu'il est relié à une idée extrêmement forte de la vérité, le primat de l'objet de la dialectique négative implique un passage au matérialisme. Puisque ce tournant vers le matériel relève d'une autoréflexion de l'esprit, nous allons commencer par exposer la conception adornienne de l'esprit.

¹³⁵ Dans le champ de la sociologie critique, cela se traduit par le fait que « le concept d'idéologie n'a de sens que par rapport à la vérité ou à la non-vérité de ce à quoi il s'applique ; on ne peut parler d'apparence sociale nécessaire qu'en fonction de ce qui ne serait pas une apparence ». (DN, p. 156)

¹³⁶ Ainsi « Wahrheit ist werdende Konstellation, kein automatisch Durchlaufendes, in dem das Subjekt zwar erleichtert, aber entbehrlich wäre. » (GS 10, p. 604)

Mentionnons tout d'abord que le concept d'esprit n'est pas identique à celui de sujet. Le sujet est l'esprit, mais en tant qu'il connaît, comme opposé à la chose connue. L'esprit ne se limite pas à cette relation théorique avec le champ des objets. Il représente le fait de la conscience humaine en opposition au corps, à la vie animale, à la matière, bref à la nature en général.

L'esprit est compris par Adorno simultanément comme nature et comme l'Autre de la nature. Il est tout d'abord *nature* parce que son origine est à chercher dans les besoins du corps : « tout spirituel est impulsion corporelle modifiée »¹³⁷. Dérivant de « l'énergie libidinale »¹³⁸, le but originaire de l'esprit est le même que n'importe quel organe, soit l'autoconservation (qui est la « loi naturelle de tout vivant »¹³⁹). Il agit ainsi comme instrument en vue de dominer les forces brutes de la nature et les autres espèces vivantes.

Cette origine naturelle et corporelle de l'esprit réfute une compréhension que l'esprit peut avoir de lui-même : une entité qualitativement distincte du corps. « Geist ist nicht, als was er sich inthronisiert, das Andere, Transzendente in seiner Reinheit, sondern auch ein Stück Naturgeschichte. »¹⁴⁰ Il doit abandonner ses prétentions à être quelque chose d'immuable, d'éternel, de purement identique à soi. S'il s'abstrait ainsi de son origine naturelle, s'il se pose comme un en soi, il ne fait que répéter la domination de la nature en imposant ses lois à celle-ci¹⁴¹. Poser la nature et le corps comme étant autres que l'esprit crée une seconde nature (la domination spirituelle du non-spirituel) et ainsi le but de l'esprit, qui était de se différencier de la nature, n'est pas atteint : l'emprise (*Bann*) de la nature est plutôt renforcée. L'esprit comme seconde nature est la négation de l'esprit.

¹³⁷ DN, p. 160.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁴⁰ LGF, p. 228.

¹⁴¹ *Ibid.*

D'un autre côté, l'esprit est bien *l'Autre de la nature*. Car si « tout spirituel est impulsion corporelle modifiée », « une telle modification » est « le renversement qualitatif en quelque chose qui ne fait pas simplement qu'être. »¹⁴² L'esprit est véritablement la chance de dépasser la nature, soit la simple autoconservation et le rapport de domination avec l'Autre. Par l'esprit, par la conscience de soi et de son Autre, il est en effet possible que la nature s'invoque elle-même « comme quelque chose de mutilé et d'aveugle »¹⁴³. Comme si la nature comprenait à travers l'esprit que l'emprise (*Bann*) de la nature, l'éternel retour de la domination, n'assurerait pas son but, l'autoconservation. Comme si « la conservation de soi » exigeait « plus que le réflexe conditionné », préparant « ainsi ce qui en fin de compte la dépasse »¹⁴⁴.

L'esprit est né dans un cadre d'autoconservation, sous la forme de la domination. Mais il peut prendre conscience qu'il répète lui-même la domination, ce qui lui permet de dépasser la nature aveugle. Ainsi, « en reconnaissant avec humilité sa domination sur la nature et en se rétractant en elle, il détruit sa prétention dominatrice qui l'asservit justement à la nature. »¹⁴⁵ C'est par une telle souvenance (*Eingedenken*) de la nature dans l'esprit que celui-ci peut mener à bien le dépassement de la nature, et non en s'opposant abstraitement à elle. Être plus que la nature, c'est pouvoir prendre conscience de ce qu'elle est, la domination, et décider d'y mettre fin¹⁴⁶.

¹⁴² DN, p. 160.

¹⁴³ DR, p. 55.

¹⁴⁴ DN, p. 171.

¹⁴⁵ DR, p. 55.

¹⁴⁶ Cf. DN, p. 225 : « 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. »

Ce que reconnaît l'esprit par son autoréflexion comme étant son Autre, le non-spirituel, est le matériel. C'est pourquoi la dialectique négative se veut matérialiste¹⁴⁷. Bien sûr, les analyses précédentes auront montré qu'il ne s'agit pas d'un matérialisme radical. Un pur retour à la matière serait un retour à la barbarie¹⁴⁸. Ce matérialisme dialectique est plutôt le rétablissement de la place de la matière dans sa relation avec l'esprit. On pourrait résumer cette relation ainsi : l'esprit, pour devenir ce qu'il est, c'est-à-dire qualitativement distinct de la nature, doit tenter d'exprimer le matériel, le corporel.

La souffrance et la mort sont les deux plus importants moments matériels qui doivent être exprimés par l'esprit. La *souffrance*, d'une part, est une objectivité qui pèse sur tout être matériel. Elle peut prendre plusieurs formes, mais une chose les caractérise toutes : la souffrance est le négatif par excellence (dans le sens du vouloir-être), elle ne doit pas persister. Pour cette raison, le besoin d'éliminer la souffrance est selon Adorno une impulsion à la base de l'effort de l'esprit : « le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer. « La douleur dit : passe ». C'est pourquoi ce qui est spécifiquement matérialiste converge avec ce qui est critique »¹⁴⁹.

C'est ainsi que, même s'il ne pourra jamais éliminer toute la souffrance du monde (qui semble être un fait ontologique brut lié à notre corporalité), l'esprit doit à tout le moins tenter de diminuer le plus possible le taux de souffrance et éviter de lui-même en causer. Or, c'est ce qu'il fait s'il agit comme un organe de domination de la nature, car il devient lui-même source de peur et de souffrance. L'esprit causant la souffrance est une réfutation de la pensée identifiante : « la plus petite trace de souffrance absurde dans le monde de l'expérience inflige

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 153 : « Considéré de l'extérieur, ce qui dans la réflexion sur l'esprit se présente spécifiquement comme ce qui n'est pas spirituel, comme objet, devient matière. » Sur le concept de matérialisme chez Adorno, cf. Schmidt (1983).

¹⁴⁸ Cf. PT II, p. 175.

¹⁴⁹ DN, p. 161.

un démenti à la philosophie de l'identité tout entière »¹⁵⁰. Adorno parle ici de souffrance « absurde », parce que l'esprit pourrait d'une part réduire la quantité de souffrance de l'humanité, et d'autre part cesser d'en être lui-même la cause. Le matérialisme dialectique est donc lié à une vision d'un monde dans lequel la faim et la peur disparaîtraient¹⁵¹ : la faim, car l'état actuel des possibilités techniques, s'il est associé à une organisation sociale adéquate, permettrait à tout un chacun de manger à sa faim ; la peur, omniprésente dans un contexte d'autoconservation, qui pourrait être surmontée si l'esprit cessait de dominer son Autre. En somme, l'esprit doit faire tout en son pouvoir pour mener à la suppression de la souffrance, corporelle comme spirituelle.

L'importance de la relation au corps implique d'autre part une relation matérielle à la *mort*. L'esprit, par sa propension à se considérer comme séparé de la matière, masque l'aspect matériel de la mort. Il aime à se considérer « intouché » par la mort, et ainsi cette dernière n'est conçue que comme un passage à un autre état (paradis, réconciliation). Et même si cette idée d'immortalité de l'esprit a perdu de sa plausibilité, la mort est vécue par l'esprit comme quelque chose d'extérieur, d'autre : il ne réussit pas à concevoir sa relation avec un cadavre en putréfaction, comme si le corps déperissant n'était pas l'individu qu'il fut lorsqu'il était animé par l'esprit. Toutes les coutumes sociales entourant la mort sont des tentatives pour refouler cette matérialité de la mort¹⁵². Le matérialisme dialectique, pour sa part, veut intégrer cette dimension matérielle de la mort, il proclame « daß die Beziehung zum Leib im Materialismus wesentlich die Beziehung zum Tod ist, und zwar zu dem Tod als dem Niedrigen, Widerlichen und Naturverfallenen, dem wir alle bis heute unterworfen sind. »¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹⁵¹ Cf. PT II, p. 179.

¹⁵² Cf. *ibid.*, p. 180.

¹⁵³ *Ibid.*

Cette mort là, ce corps en putréfaction qui sera notre destin à tous, est comme la souffrance une impulsion à la base de l'effort de l'esprit. Adorno raconte qu'étant enfant, il a vu de nombreux chiens morts et que des questions lui sont soudainement venues à l'esprit : « Was ist das ? Was wissen wir eigentlich ? Sind wir auch das selber ? »¹⁵⁴ L'esprit doit être à l'écoute de ces expériences immédiates faites au contact de la mort (dans son sens le plus matériel) pour espérer avoir une conscience juste de la condition humaine (comme être naturel) et exprimer son angoisse à ce sujet.

En résumé, l'esprit ne pourra dépasser la nature qu'en reconnaissant qu'il est lui-même nature et en se faisant le médium d'expression de celle-ci.

1.3.8 *Aufklärung*

Le dernier concept qu'il nous faut introduire est celui d'*Aufklärung*, car il est relié aux notions de mythe, d'immanence, de transcendance, et de sauvetage, fondamentales dans l'argumentation adornienne sur la métaphysique.

Le concept d'*Aufklärung* tire son origine du mouvement européen du XVIII^e siècle qui était basé sur des idées comme la Raison, la liberté, la majorité, l'autonomie, l'humanité, l'émancipation, et le progrès. Adorno le généralise à la totalité de l'histoire : l'*Aufklärung* est le « Gesamtbewegung der abendländischen Entmythologisierung »¹⁵⁵. L'essence de l'*Aufklärung* réside donc selon lui dans la critique du mythe, c'est-à-dire de l'immanence, qu'il considère être son principe¹⁵⁶. « Immanent » vient du latin *immanere*, « être dedans ». Il

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁵ KKV, p. 102.

¹⁵⁶ Cf. DN, p. 313 : « celui-ci [le mythe – F.D.] n'est rien d'autre que l'interdépendance close et immanente [*der geschlossene Immanenzzusammenhang*] de ce qui est. »

implique une limite qui ne peut pas être dépassée, s'opposant ainsi à « transcendant », du latin *transcendens*, participe présent de *transcendere*, qui veut dire franchir, dépasser (il se définit ainsi par un dépassement de la limite). L'immanence est le principe du mythe car tout récit mythique est une représentation du monde fermée où le nouveau est impossible, où règne l'éternelle répétition du même. Les héros mythiques sont soumis à la fatalité, leurs actions se déroulent dans un cycle fermé de destin et de vengeance duquel ils ne peuvent pas sortir : ils ne peuvent qu'être les agents de la répétition du même.

Au contraire, l'*Aufklärung* est une entreprise de démythologisation. Au niveau théorique, elle consiste à démasquer l'anthropomorphisme des représentations mythiques en démontrant qu'elles sont des projections humaines auxquelles on attribue une objectivité illégitime¹⁵⁷. Xénophane raillant « les nombreuses divinités, parce qu'elles ressemblaient aux hommes qui les ont inventées en tout ce qu'ils ont de contingent et d'imparfait »¹⁵⁸, est le fondateur et l'archétype de cette critique de l'anthropomorphisme mythique.

Au niveau pratique, l'*Aufklärung* se veut la tentative de dépasser l'immanence du mythe (comme fatalité du destin). L'anthropomorphisme du mythe étant démasqué, l'homme se libère d'une conception du monde contraignante qu'il s'était lui-même imposée : il peut quitter l'unité fermée du mythe (et la peur qui l'accompagne) afin de déterminer lui-même sa destinée, librement. C'est ainsi que l'*Aufklärung* est fondée sur les idées de liberté, d'autonomie, et d'émancipation : « de tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. »¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cf. KKV, p. 102.

¹⁵⁸ DR, p. 23.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

Une autre idée fondamentale pour l'*Aufklärung* est la Raison, la connaissance, son arme la plus puissante afin de combattre le mythe¹⁶⁰. Les réalités mythiques, rendues commensurables à la pensée conceptuelle, deviennent « connues ». Elles perdent leur altérité inaccessible qui leur assurait la toute-puissance sur les hommes. L'*Aufklärung* est donc partie prenante de la tentative de la pensée identifiante de renverser la domination de la nature sur l'homme par une domination de l'homme sur la nature, car elle dissout des éléments mythiques hétérogènes exerçant une contrainte sur l'homme.

La contrepartie de cette affinité de l'*Aufklärung* avec la pensée identifiante est toutefois que la critique du mythe retombe elle-même dans le mythe¹⁶¹. L'immanence objective du mythe (l'homme ne peut pas sortir de la fatalité ontologique) se transforme ainsi en immanence subjective (l'objet est identifié au sujet). L'*Aufklärung*, comme critique de l'anthropomorphisme, a cette tendance à ramener les représentations que nous nous faisons de l'objet à des déterminations subjectives : elle prend conscience de la médiation de toute objectivité par la subjectivité. Cependant, si elle n'est guidée que par le principe d'identité, l'*Aufklärung* reste emprisonnée dans le sujet en tentant de rendre toute objectivité commensurable au monde conceptuel, indépendamment de sa particularité. Ne cherchant ainsi qu'à retrouver l'universel abstrait dans la chose, elle s'intéresse à ce qui est réitérable, constant : l'événement est conçu comme la répétition d'une loi générale. Or, cette « explication de tout événement comme une répétition que l'*Aufklärung* soutient contre l'imagination mythique est le principe même du mythe. La sagesse aride selon laquelle il n'y a rien de nouveau sous le soleil [...] ne fait que reproduire la sagesse trompeuse qu'elle prétend rejeter : la sanction du destin qui, implacablement, reproduit ce qui a déjà été. »¹⁶² L'*Aufklärung*, si elle en reste au principe d'identité, devient mythique en remplaçant

¹⁶⁰ Cf. *ibid.* : « Le programme de l'*Aufklärung* avait pour but le désenchantement du monde. Elle se proposait de détruire les mythes et de renverser l'imagination par le savoir. » (traduction modifiée)

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 29-30. (traduction modifiée)

l'immanence objective du mythe par l'immanence subjective de l'identité : le monde des choses est enfermé dans un système conceptuel duquel elles ne peuvent pas sortir et qui permet au sujet de les dominer.

Cette part mythique de l'*Aufklärung* la menace d'auto-destruction¹⁶³. Elle doit donc entreprendre un travail d'autoréflexion, de souvenance (*Eingedenken*) de la nature dans le sujet, afin de briser cette immanence subjective qui répète la structure mythique. Et l'*Aufklärung* peut franchir ce pas en étant guidée par l'idée de vérité. La critique de l'anthropomorphisme mythique est basée sur l'affirmation que sa description de l'objet est fautive, puisqu'on y retrouve des éléments subjectifs qui sont confondus avec l'objet. Or, toute critique du faux présuppose le vrai, c'est-à-dire une description juste de ce qu'est l'objet. Basée sur le principe d'identité, l'*Aufklärung* rate cet objectif. Elle construit une immanence subjective en vue de dominer l'objet qui fait abstraction de sa particularité. Mais elle peut, grâce à la capacité d'autoréflexion de la pensée, prendre conscience de cette nouvelle forme d'anthropomorphisme. Et elle peut, grâce au caractère idéal-constellatif de la pensée, faire éclater cette immanence subjective et s'ouvrir à l'objet (capacité de transcendance vers le non-identique s'opposant à l'immanence de l'identité). Pour ce faire, l'*Aufklärung* doit être dirigée par une idée emphatique de la vérité, comme expression de ce qu'est vraiment la chose, qui lui permet de s'auto-critiquer et qui est son but ultime¹⁶⁴.

Cela implique que l'*Aufklärung* est animée d'un double pathos : critique et sauvetage. D'une part, elle est la critique du mythe, c'est-à-dire de tout anthropomorphisme dans nos représentations de l'objet. Mais elle ne peut pas en rester à cette critique, car cette dernière est fondée sur l'idée de vérité, qui présuppose une description adéquate de l'objet. L'*Aufklärung*

¹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 15.

¹⁶⁴ Cf. KKV, p. 181 : « Das heißt, dass überhaupt nur, wenn es gelingt, inmitten der fortschreitenden Bewegung der Aufklärung deren eigenen Sinn, nämlich die Idee der Wahrheit festzuhalten ; [...] dass nur dann eigentlich diese Bewegung selbst zu ihrer Ehre kommt. »

doit donc dépasser le stade de la critique et tenter de sauver ce qui fut perdu à cause de celle-ci, c'est-à-dire remplacer notre représentation de l'objet par une autre afin d'atteindre son être-vrai. L'idée de vérité objective implique ce sauvetage, elle ne s'épuise pas dans la critique.

En somme, l'*Aufklärung* n'accomplira son projet de démythologisation que si elle parvient à éliminer la part de mythe qu'elle porte en elle sous la forme de l'immanence subjective de l'identité. Pour ce faire, elle doit s'appuyer sur la capacité de transcendance de la pensée vers la chose, guidée par une idée emphatique de la vérité qui inclut autant la critique du mythe que le sauvetage de ce qui est perdu lors de cette critique.

CHAPITRE 2

LA CRITIQUE ADORNIENNE DE L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Les principales catégories de la dialectique négative ayant été exposées dans le chapitre précédent, nous sommes maintenant à même de présenter l'argumentation adornienne concernant le problème de la métaphysique. Celle-ci se divise en deux grandes parties : la critique de l'histoire de la métaphysique (chapitre 2), qui consiste essentiellement à démontrer son affinité avec la pensée identifiante, et le sauvetage de la métaphysique (chapitre 3), qui fait de cette dernière une partie essentielle de la dialectique négative.

Nous introduisons le chapitre 2 par un inventaire des différentes significations attribuées au terme « métaphysique » par Adorno (2.1). Nous présentons ensuite la lecture adornienne de la naissance de la métaphysique, qui s'est accomplie selon lui graduellement entre la mythologie grecque et Aristote (2.2.1). Sa critique de la métaphysique naissante (2.2.2) repose avant tout sur le rejet de sa présupposition fondamentale, l'identité ontologique entre la pensée et l'être (2.2.2.1). Cette présupposition sous-tend les deux problèmes caractéristiques de la métaphysique naissante que sont la philosophie première (2.2.2.2) et l'ontologie (2.2.2.3), tous deux également critiqués par Adorno. La métaphysique moderne (2.3) repose pour sa part sur une autre forme de l'identité entre la pensée et l'être, non pas ontologique mais logique - au sens où elle est établie dans la pensée et non dans l'être. Pour exemplifier cette identité logique, nous allons nous concentrer sur les philosophies cartésienne (2.3.1) et kantienne

(2.3.2), avant de présenter la critique adornienne de la métaphysique moderne (2.3.3). Enfin, nous allons résumer les points principaux de sa critique de la métaphysique, en insistant sur le rapport de cette dernière à l'*Aufklärung* (2.4).

2.1 Les acceptations du terme « métaphysique » chez Adorno

Nous avons recensé chez Adorno trois utilisations du terme « métaphysique », qui sont intimement reliées. Premièrement, « métaphysique » signifie une des nombreuses conceptions de la métaphysique qui peuplent l'histoire de la métaphysique. Deuxièmement, dans son sens le plus général, la métaphysique est conçue par Adorno comme une forme de pensée, particulièrement propre à la philosophie occidentale, qui inclut les conceptions particulières de la métaphysique qui tapissent l'histoire de la philosophie. Enfin, Adorno comprend l'impulsion à la base de son propre effort philosophique comme étant la même que cette forme de pensée qu'il appelle métaphysique. Suite à la critique de la tradition métaphysique qui le précède, il tente de sauver l'impulsion et le contenu de la métaphysique.

Qu'entend Adorno par métaphysique au sens d'une forme de pensée (la deuxième signification), quelle est son impulsion fondamentale ? Elle est « der Inbegriff des Denkens [...], das sich mit dem in der Erfahrung Gegebenen, Tatsächlichen nicht zufriedengibt. »¹ La métaphysique est cette tendance qu'a la pensée de transcender les faits vers un Autre, un domaine de réalité qui à la fois « dépasse » le domaine factuel et est en relation avec lui. La source de la pensée métaphysique, entendue en ce sens, est la nécessité de ne pas en rester aux simples faits, d'aller au-delà des phénomènes tels qu'ils se donnent à nous². Il peut y avoir

¹ PT II, p. 162.

² Cf. *ibid.*, p. 164.

différents types de métaphysique, tout dépendant de la nécessité qui est à l'œuvre dans cet effort de dépassement et de la nature de l'Autre qui est posé comme étant différent des faits.

Puisque la forme métaphysique de pensée sépare le domaine des faits et l'Autre qui transcende les faits, il y a un dualisme dont on peut dire qu'il est caractéristique de la pensée métaphysique³ : celui entre l'apparence et l'essence. La pensée métaphysique cherche à dépasser les faits, considérés d'une manière ou d'une autre comme des apparences, vers ce qui est plus essentiel que les faits. Cette distinction entre l'apparence et l'essence se retrouve dans les réflexions métaphysiques sous plusieurs formes, même chez Adorno, chez qui elle prend cependant un tout autre sens que dans la tradition métaphysique antérieure⁴.

2.2 La métaphysique naissante

2.2.1 La naissance de la métaphysique occidentale

Le but de cette section (2.2.1) est d'exposer l'interprétation adornienne de l'origine de la pensée métaphysique et de la forme particulière qu'elle a prise lors de cette naissance, forme qui est à la base de la tradition métaphysique propre à la philosophie occidentale. Cette naissance doit d'abord être comprise dans l'optique du mouvement de l'*Aufklärung*, donc comme critique du mythe et comme « sauvetage » du contenu mythique par la conceptualisation (*Verbegrifflichung*) des divinités (2.2.1.1). Nous exposerons ensuite en quoi deux positions philosophiques présocratiques, soit celles de l'hylozoïsme et des Éléates (tout particulièrement de Parménide), sont les précurseurs de la métaphysique occidentale (2.2.1.2). Finalement, nous présenterons rapidement les deux premières pensées métaphysiques, celles de Platon et d'Aristote (2.2.1.3).

³ Cf. *ibid.*, p. 162.

⁴ Cf. la section *Essence et Absolu* (3.2.3).

2.2.1.1 La métaphysique : critique du mythe et conceptualisation des dieux

Pourquoi la métaphysique naissante doit-elle être comprise selon Adorno dans l'horizon de l'*Aufklärung* ? C'est que la métaphysique est la critique des représentations mythologiques, qu'elle considère anthropomorphiques. Afin d'expliquer les événements du monde, le mythe postule l'existence de dieux à forme humaine qui sont les causes des phénomènes : le dieu de la guerre décide du déroulement d'une guerre, la déesse de l'amour gouverne notre destinée amoureuse, etc. Ce mode d'explication est littéralement anthropomorphique, car il projette dans des figures divines de simples qualités humaines.

La métaphysique occidentale naît avec la critique, par le *logos*, par la pensée conceptuelle, de ce rôle attribué aux divinités dans le mythe. Du point de vue du *logos*, des dieux dont le seul lien avec la réalité est basé sur des particularités concrètes (guerre, amour, sagesse, etc...) ne peuvent pas rendre compte de la destinée des hommes et du monde, la rendre intelligible d'une façon logique. Les récits mythiques narrent l'origine du monde sous une forme généalogique, qui « se déroule suivant l'ordre de filiation entre dieux, au rythme des naissances successives, des mariages, des intrigues mêlant et opposant des êtres divins de générations différentes. »⁵ Le mythe ne fait donc que projeter l'expérience des hommes dans les cieux, sa représentation du monde ne possède qu'une intelligibilité anthropomorphique. La métaphysique, fondée sur le *logos*, cherche la véritable essence des choses, l'Un derrière le multiple, l'immuable dans la nature, le principe dernier (*arche*) de la réalité⁶. Autrement dit, elle désire remplacer la subjectivité de l'explication mythique par une description objective. Comme toute entreprise d'*Aufklärung*, elle veut donc dépasser le stade de la critique et sauver le contenu de ce qui fut perdu lors de cette dernière : « Metaphysik wäre zu definieren [...] als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst. »⁷

⁵ Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 406.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 399-400.

⁷ MET, p. 35.

Comment ? Au lieu d'une prolifération de forces ontologiques disparates (des dieux à l'image des hommes), sans unité ni cohérence, c'est le monde conceptuel qui va permettre de rendre compte des événements du monde. Ce sont les concepts qui remplacent les dieux. Ou, plus précisément, les réalités les plus substantielles, les essences derrière les apparences, doivent posséder les propriétés du concept⁸. Car le concept désigne l'unité d'éléments dissemblables. Il est a-temporel et a-spatial, il fournit, en face du monde du changement, la permanence et la solidité. La pensée métaphysique, à ses débuts, prend appui sur cette puissance d'unification et de solidité des concepts pour remplacer les divinités mythologiques qui tentaient d'assurer l'intelligibilité du monde. Ainsi, la métaphysique est la « Übersetzung [...] von theologischen Vorstellungen in Vernunftkategorien ; sei ihre Verbegrifflichung. »⁹ Elle ne s'appuie plus sur une projection de l'expérience humaine dans les cieux, mais sur la capacité du concept d'unifier le multiple, et donc de fournir un fondement solide et logique d'explication du réel.

2.2.1.2 Les précurseurs de la métaphysique : hylozoïsme et Parménide

En l'absence de dieux assurant l'intelligibilité du réel, le problème fondamental de la métaphysique naissante était d'expliquer la multiplicité des phénomènes naturels à l'aide des concepts. Pour ce faire, elle a dû premièrement séparer qualitativement le monde conceptuel du monde des phénomènes, et deuxièmement montrer en quoi, malgré cette séparation, le

⁸ Cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 383 : « L'être authentique que la philosophie, par-delà la nature, veut atteindre et révéler n'est pas le surnaturel mythique ; c'est une réalité d'un tout autre ordre : la pure abstraction, l'identité à soi, le principe même de la pensée rationnelle, objectivé sous la forme du *logos*. »

⁹ MET, p. 155. Cf. aussi *ibid.*, p. 140 : « Es ist dem metaphysischen Denken eigen [...], dass die begrifflichen Operationen, die vorgenommen werden und die ja zunächst so etwas wie die Kritik der mythologischen Wesenheiten meinen, dann doch immer wieder damit enden, dass diese mythischen Wesenheiten oder dass hier also die Gottheit wiederhergestellt wird, - aber eben nun nicht mehr in dem Glauben an eine unmittelbare Erfahrung oder sinnliche Anschaulichkeit oder eines substantiellen Daseins der Gottheiten oder der Gottheit, sondern *aus dem Begriff*. »

monde conceptuel peut être considéré comme l'essence du monde phénoménal. C'est chez Platon et Aristote que ces deux problèmes se sont posés pour la première fois avec le plus d'acuité. Mais avant d'exposer les métaphysiques platonicienne et aristotélicienne, il convient de mentionner en quoi deux courants de la philosophie présocratique (les hylozoïstes et les Éléates) ont contribué chacun à leur manière à la naissance de la problématique propre à la métaphysique.

Afin de rendre compte du changement dans les phénomènes de la nature, les hylozoïstes postulent l'existence d'un ou de plusieurs éléments fondamentaux qui perdurent et sous-tendent toutes les transformations physiques¹⁰ : l'eau (Thalès), l'air (Anaximène), le feu (Héraclite), l'*apeiron* ou matière infinie (Anaximandre), les quatre éléments (Démocrite et Empédocle)¹¹. La réduction de tous les phénomènes mondains à un ou à un petit nombre de principes, contraire à la pluralité désordonnée du polythéisme mythologique, est ce qui fait de l'hylozoïsme un précurseur de la métaphysique. Cependant, la distinction entre apparence et essence n'est pas encore totalement développée : le principe fondamental de la nature, l'unité essentielle derrière les apparences *est* la matière, donc une entité qui fait elle-même partie du domaine factuel du changement, des phénomènes. Il y a identification du *logos*, de la rationalité du réel, à la matière.

À peu près à la même époque, Parménide identifie l'être à la pensée : « l'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent »¹². Ainsi, l'essence derrière les apparences n'est pas du tout trouvée dans les éléments matériels de la nature, mais uniquement dans le monde conceptuel. Cette radicale réduction de l'être à la pensée a toutefois comme corollaire une

¹⁰ Sur la nécessité de postuler un élément stable pour expliquer le changement, cf. Aristote, *Métaphysique*, livre α, 994b.

¹¹ Cf. *Penseurs grecs avant Socrate*, p. 47 (Thalès), p. 51 (Anaximandre), p. 56 (Anaximène), p. 82 (Héraclite), p. 137 (Empédocle), et p. 193 (Démocrite).

¹² *Ibid.*, p. 95.

négarion du changement. La distinction entre apparence et essence n'est pas postulée afin de fonder la première sur la deuxième : le changement étant considéré comme non-être, l'essence est postulée non pas pour expliquer le changement, mais pour nier son existence.

La problématique propre de la métaphysique naissante se nourrit de ces deux positions philosophiques. Tout comme l'hylozoïsme, son but est d'expliquer le changement par une ou des entités qui ne sont pas soumises au changement. Mais elles ne peuvent pas être trouvées dans le monde matériel, puisqu'il est soumis au changement¹³. C'est Parménide qui a introduit la bonne voie à suivre en identifiant l'être à la pensée, donc en faisant des formes de la pensée la clé de voûte de l'explication de la réalité. Mais il n'a pas réussi à expliquer le changement, les apparences, ils les a plutôt niés.

Selon la lecture adornienne de l'histoire de la métaphysique, cette dernière est née lorsque la tentative d'explication de la multiplicité des phénomènes s'est soldée par une différence qualitative entre l'apparence et l'essence (ce qui n'est pas le cas dans l'hylozoïsme), la deuxième étant posée au fondement de la première (ce que Parménide n'a pas réussi). Qu'est-ce qui a permis à la métaphysique d'affirmer cette différence entre l'essence et l'apparence et d'établir une relation de fondation entre les deux ? L'érection du monde conceptuel au rang de fondement du monde réel. La métaphysique a pour objet des concepts qui sont élevés au rang de l'essence derrière l'apparence : « Metaphysik [...] behandelt immer Begriffe. Metaphysik ist diejenige Form der Philosophie, deren Objekt Begriffe sind ; und zwar Begriffe in einem emphatischen Sinn : nämlich stets fast so, dass dabei den Begriffen vor dem unter ihnen befassten Seienden, vor den unter ihnen befassten Fakten, von denen die Begriffe abgezogen sind, der Vorrang und dadurch ein höherer Grad an Wesenhaftigkeit zugeschrieben wird. »¹⁴ La métaphysique consiste à attribuer aux concepts une plus grande valeur, une plus grande

¹³ Cf. Aristote, *Métaphysique*, livre A, 984a, 16 ss.

¹⁴ MET, p. 14.

teneur ontologique qu'aux faits du monde phénoménal, et d'en faire l'essence de ces mêmes faits desquels ils ont été tirés. En définitive, la métaphysique est née, selon Adorno, lorsque la séparation entre essence et apparence fut consommée totalement par l'érection des concepts au rang de réalités les plus substantielles.

2.2.1.3 Les métaphysiques platonicienne et aristotélicienne

Considéré par plusieurs comme le premier métaphysicien, c'est chez Platon que deviennent clairs pour la première fois les éléments qu'Adorno pose à la base de la naissance de la métaphysique : la conceptualisation des divinités, l'affirmation de la séparation entre le monde des apparences et le monde des essences, et la tentative d'établir une relation de fondation entre l'essence et l'apparence qui soit comprise comme unité (essence) de la multiplicité des phénomènes (apparence).

Le fondement de la métaphysique platonicienne réside dans sa doctrine des idées. L'idée traduit les termes d'*idea* et d'*eidos*, utilisés assez indifféremment par Platon. En grec, *eidos* renvoie à l'aspect visible d'une chose, son visage, sa forme. Platon n'entend toutefois pas par là l'aspect sensible d'une chose, mais bien son aspect intelligible, ce qui persiste dans une chose et qui est perceptible seulement par le biais d'idées, de concepts. L'essentiel, dans une chose, est pour Platon la ou les idée(s) qui se manifestent en elle. En face du multiple, du chaotique, de l'informe, c'est l'idée qui dure, qui persiste, en tant qu'identité résistant au changement¹⁵. C'est pourquoi, dans la métaphysique platonicienne, le plus haut degré de réalité est attribué aux idées et non aux phénomènes¹⁶. Ce qui fait qu'un étant est (un homme, un cheval, une table, etc.) relève de sa participation aux idées (de l'homme, du cheval, de la

¹⁵ Cf. *République*, 507b.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 477a – 480a.

table, etc.). Les idées sont donc conçues par Platon comme ce qui est vraiment, et de plus comme les causes des choses sensibles, à teneur ontologique moindre. En outre, les idées sont transcendantes au monde sensible, cette transcendance assurant l'identité des idées à elles-mêmes, et donc la pureté de leur idéalité.

Cette opposition du monde idéal et du monde sensible, de même que la tentative d'établir une relation de fondation entre les deux, fait de la pensée platonicienne la première pensée métaphysique. Adorno considère toutefois que Platon a failli à la tâche de fonder le monde sensible sur le monde idéal, de penser comment les idées assument le rôle d'essences des apparences. Dans les termes platoniciens, Adorno dirait que Platon n'a pas réussi à résoudre un problème qu'il a lui-même posé, soit celui de la *methexis*, de la participation des phénomènes du monde sensible aux idées. En effet, en séparant trop radicalement le monde des idées et le monde des phénomènes, il a mis en péril la relation de fondation entre les deux. Il n'existe pas de solution véritablement satisfaisante au *chorismos* dans la pensée de Platon : les deux mondes sont considérés qualitativement différents et il ne fournit aucune médiation valable¹⁷.

Le point de départ de la réflexion métaphysique d'Aristote, qui était l'élève de Platon, est justement la critique du *chorismos* platonicien. Aristote exclut une quelconque relation entre les idées platoniciennes et le monde sensible, car les idées sont transcendantes à ce dernier¹⁸. Ainsi, elles ne peuvent pas être le principe de mouvement des choses du monde sensible : pour

¹⁷ Dans le *Timée*, par exemple, Platon avoue que l'ordre intelligible et l'ordre sensible ont besoin d'une médiation pour entrer en relation. Il propose donc le réceptacle : entité ne perdant jamais ses propriétés et recevant toute chose sans perdre la forme de ce qui entre en lui. Mais il reporte finalement le problème du réceptacle à un autre problème. En ce qui a trait aux choses qui entrent et sortent du réceptacle, dit-il, « ce sont des copies d'êtres éternels, façonnés sur eux d'une manière merveilleuse et à la fois difficile à exprimer ; nous en reparlerons une autre fois. » (*Timée*, 50c). Platon n'expliquant pas ce processus d'imitation des êtres éternels, le problème de la médiation entre les idées et le sensible reste entier.

¹⁸ *Métaphysique*, livre M, 1079b, 11 ss.

ce faire, elles devraient leur être immanentes¹⁹. La thèse d'Aristote est plutôt que l'essence, l'idée (*eidos*), n'est pas à l'extérieur des choses du monde²⁰. L'unité idéale n'existe pas dans un autre monde, indépendamment des choses individuelles, elle n'existe qu'à travers cet individuel. L'idée ne peut jamais exister en soi, mais se manifeste toujours à travers la matière²¹. En d'autres termes, la matière et la forme (*morphe*, chez Aristote synonyme de *eidos*) n'existent pas séparément : la matière ne se « réalise » que par l'intermédiaire de la forme, et la forme ne peut se réaliser qu'en informant la matière.

Cela dit, Aristote respecte le postulat platonicien selon lequel l'essentiel est l'idée : c'est elle qui persiste dans une chose individuelle et qui lui procure son identité, alors que la matière n'est que pure possibilité qui se doit d'être informée par l'idée²². Ce postulat d'une plus grande valeur ontologique accordée au monde idéal par rapport au monde des phénomènes est l'hypothèse fondamentale sur laquelle s'est construite la métaphysique. La critique adressée par Adorno à la métaphysique vise essentiellement les présuppositions et implications de ce postulat de l'essentialité de l'idéal, du monde conceptuel. Dans la prochaine section (2.2.2), nous présentons la critique adornienne de la métaphysique naissante, qui vise la présupposition fondamentale de l'identité ontologique de la pensée et de l'être (2.2.2.1), de même que deux problèmes qui lui sont directement reliés : la philosophie première (2.2.2.2) et l'ontologie (2.2.3.3).

¹⁹ *Ibid.*, livre A, 991a, 11-15.

²⁰ Cf. *ibid.*, livre Z, 1030a 12-13.

²¹ Cf. *ibid.*, livre Δ, 1015a, 5ss.

²² Cf. MET, p. 60.

2.2.2 Critique de la métaphysique naissante

2.2.2.1 Critique de la présupposition fondamentale de l'identité ontologique entre la pensée et l'être

Le reproche le plus fondamental adressé par Adorno à la métaphysique naissante, celui qu'il réserve également à toute la tradition métaphysique, vise la présupposition de l'identité de la pensée et de l'être. Cette présupposition est une conséquence du privilège accordé à la pensée conceptuelle par la métaphysique. Ce qui ressort selon Adorno des projets platonicien et aristotélicien est que le but ultime de la métaphysique est de déterminer par la seule pensée conceptuelle ce qu'est l'Absolu, l'en soi du réel, l'essence éternelle des phénomènes mondains. La « Metaphysik in dem traditionellen Sinn [...] [ist – F.D.] der Versuch, aus reinem Denken das Absolute oder die konstitutiven Strukturen des Seins und der Erkenntnis zu bestimmen ; also nicht dogmatisch, nicht aus Offenbarung und nicht als ein Positives, mir schlechterdings, nämlich durch die Offenbarung oder die überlieferte Offenbarung, Gegebenes, unmittelbar Seiendes, sondern [...] durch den Begriff. »²³ La présupposition fondamentale de la métaphysique est donc la suivante : c'est par la pensée que nous pouvons atteindre l'Absolu, le vrai, et, de même, l'être a une nature conceptuelle (ce qui permet aux concepts de décrire l'essence de la réalité). Bref, depuis Parménide, la métaphysique présuppose une affinité directe entre l'être et la pensée.

Cette affinité postulée entre la pensée et l'être cache toutefois l'identification de l'être à la pensée. L'argument d'Adorno est le suivant. Le mécanisme de conceptualisation des divinités qui a donné naissance à la métaphysique – et donc à l'érection du monde conceptuel au rang de l'essence – lie fondamentalement le contenu de la métaphysique aux catégories de la pensée, en ce sens que ces dernières sont l'instance qui décide de la vérité ou de la fausseté du

²³ MET, p. 18.

contenu métaphysique. Or, « durch die Instauration begrifflichen Denkens als der Instanz, welche über Metaphysik, über das Absolute zu entscheiden hat, das begriffliche Denken und der Begriff selber [wird -F.D.] zur Metaphysik als deren Rechtsgrund »²⁴. Le fait d'ériger la pensée au rang d'instance légitime pour atteindre l'Absolu présuppose une affinité telle entre la pensée et l'être que le plus essentiel, le plus fondamental, l'absolu dans l'être se réduit finalement aux structures de la pensée.

Cette réduction de l'absolu dans l'être aux structures de la pensée est une projection de la constitution subjective de notre pensée sur l'être fondée sur la volonté de domination, et non une projection consciente qui reconstruit la chose telle qu'elle est vraiment. Il se cache derrière cette fausse projection une identité entre la pensée et l'être, puisqu'on ne retrouve dans l'être que la pensée elle-même. C'est dans ce sens qu'Adorno affirme que l'identité de la pensée et de l'être est la présupposition fondamentale de l'histoire de la métaphysique. Cette identité peut être présupposée consciemment, comme chez Parménide, le rationalisme, ou l'idéalisme. Mais elle peut aussi l'être d'une façon inconsciente, comme dans le matérialisme antique. La thèse principale de ce dernier est certes que l'ordre de la pensée est second par rapport à l'ordre de l'être. Mais en affirmant que la matière est « der letzte Seinsgrund »²⁵, il réduit l'Absolu dans l'être au *concept* de matière, identifiant par le fait même l'ordre de l'être à un concept abstrait.

Notons finalement que par la présupposition de l'identité de l'être et de la pensée, la métaphysique sert la pensée identifiante. Cette dernière a pour but de rendre les choses totalement commensurables au monde conceptuel. La métaphysique, en présupposant pouvoir trouver dans le seul monde conceptuel l'Absolu, y contribue grandement en donnant

²⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁵ Cf. MET, p. 22.

l'impression qu'il est possible de résoudre l'énigme ultime de l'essence des choses en restant dans l'immanence de la pensée.

La présupposition de l'identité entre la pensée et l'être a pris deux formes majeures dans l'histoire de la métaphysique : une forme ontologique, dans la métaphysique prémoderne, et une forme logique, dans la métaphysique moderne²⁶. La métaphysique prémoderne est soutenue par la position d'une identité ontologique²⁷ parce qu'elle a la prétention, à l'aide des concepts, de décrire directement la réalité. La conscience est conçue comme *intentio recta* : il y a une affinité ontologique entre l'être et la pensée qui permet à la conscience d'avoir un accès immédiat à la réalité, et donc permet aux concepts de refléter directement cette réalité. Adorno critique évidemment cette prétention d'immanence des concepts dans l'être, qui cache une identité entre la pensée et l'être inconsciente d'elle-même.

Sa critique d'Aristote suffira pour illustrer de quoi il s'agit. Il considère la métaphysique aristotélicienne comme un idéalisme *malgré lui-même*²⁸. En concevant la forme comme un en soi, comme une réalité extérieure au sujet connaissant, Aristote occulte que le concept de forme est tiré de la multiplicité des phénomènes par un mécanisme d'abstraction : l'associer à un en soi indépendant de la pensée constitue une identification de la réalité avec le concept de forme. La théorie aristotélicienne de la matière succombe elle aussi au reproche d'identité, car « dadurch, dass ich vom Stoff immer nur in Begriffen reden kann, auch wenn diese Begriffe selber *meinen*, was gerade *nicht* stofflich ist, dadurch ist bereits vorbereitet jene Identifikation jeglichen Stoffes mit dem Begriff ; schließlich die Auflösung aller Materie in Begriffliches, die Reduktion aller Objektivität aufs denkende Subjekt »²⁹. En bref, la supposée immanence des concepts aristotéliciens dans la chose, qui prétend éviter l'abstraction du concept en

²⁶ Sur l'identité propre à la métaphysique moderne, cf. la section *La métaphysique moderne* (2.3).

²⁷ Cf. Gripp (1986), p. 152.

²⁸ Cf. MET, p. 79.

²⁹ *Ibid.*, p. 127.

décrivant une réalité en soi, est coupable d'idéalisme : la chose est identifiée au concept, même si cette identification est niée par Aristote.

Comme nous l'avons vu, la critique la plus fondamentale adressée par Adorno à la métaphysique prémoderne est à l'image de celle qui est dirigée contre Aristote : *la présupposition inconsciente d'une identité ontologique entre la pensée et l'être*. Cette présupposition sous-tend deux problèmes qui ont accompagné la métaphysique naissante : la philosophie première et l'ontologie. Adorno les conçoit tous deux comme manifestations de la nature identifiante de la métaphysique.

2.2.2.2 Le problème de la philosophie première

Remontons tout d'abord à Aristote, le premier à avoir utilisé l'expression de « philosophie première ». Il définit en premier lieu la sagesse comme « ce qui traite des premières causes et des premiers principes. »³⁰ Après avoir fait de la substance l'essence de l'étant, l'« être au sens premier »³¹, il détermine que la philosophie a « autant de parties qu'il y a de substances ; il y a donc nécessairement, au nombre de ces parties, une Philosophie première et, après, une Philosophie seconde. »³² L'interprétation de la nature de la philosophie première aristotélicienne reste encore aujourd'hui controversée, mais il est raisonnable de l'associer à la théologie, qui a pour objet les substances intelligibles, immobiles et séparées³³, et ultimement la substance intelligible suprême, le premier moteur³⁴, cause finale inaltérable de tous les êtres.

³⁰ *Métaphysique*, livre A, 981b, 26-28.

³¹ *Ibid.*, livre Z, 1028a, 13-15.

³² *Ibid.*, livre Γ, 1004a, 2-4.

³³ Cf. *ibid.*, livre K, 1060a, 10-12.

³⁴ Cf. *ibid.*, livre Γ, 1012b, 29-31.

L'essentiel, dans ce projet aristotélicien d'une philosophie première, est moins son contenu particulier (une théologie étudiant les substances immobiles et séparées) que la tentative même de découvrir les « premières causes et premiers principes », tentative qui relève selon Adorno d'une exigence de la pensée identifiante. Il est en effet dans la nature de cette dernière de ne jamais être satisfaite avant d'avoir mis la main sur un Premier absolu, un principe dernier de tous les étants³⁵. Pourquoi ? Puisque la pensée identifiante désire réduire le monde des choses au monde conceptuel, elle voudrait constituer un système fermé dans lequel chaque élément a sa place prédéterminée. Et conformément à la nature du concept, l'unité de la multiplicité, un concept ultime doit assurer l'unité de l'ensemble. C'est le principe premier, Graal de la philosophie première.

Or, toute position d'un Premier, d'un principe fondant la totalité des étants, implique une identification des étants à ce principe. Le principe premier doit satisfaire deux exigences logiques : d'un côté, il ne doit être conditionné par rien d'autre ; d'un autre, il doit être englobant, c'est-à-dire être le principe de la totalité des étants. C'est pourquoi, au niveau ontologique, tout doit sortir du principe premier³⁶. Tout, en tant que dérivé, deuxième, doit puiser son étantité du principe inconditionné. Ainsi, « indem das Erste der Philosophie immer schon alles enthalten soll, beschlagnahmt der Geist, was ihm nicht gleicht, macht es gleicht »³⁷. Le principe premier, par cette prétention à la fondation de tous les étants, « enthält in sich Abstraktion »³⁸, il est même l'abstraction ultime. Il doit faire abstraction des qualités de toutes les choses du monde, de la totalité du multiple.

³⁵ Cf. Gripp (1986), p. 85.

³⁶ Cf. GS 5, p. 15.

³⁷ GS 5, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 15.

Cette abstraction du principe premier réussit mal à cacher son origine, car « ohne die Idee des Vielen wäre die des Einen gar nicht zu bestimmen »³⁹. Le principe, comme unité ultime du multiple, est un concept, et comme tout concept il s'est construit par rapport à ce dont il est le concept : le multiple, la totalité de l'étant. Il ne peut pas être hypostasié, c'est-à-dire être considéré originairement comme un en soi indépendant de ce qu'il fonde, car son concept est défini à partir du multiple. Ainsi, il n'est pas un Premier⁴⁰.

La quête du principe premier est donc une illusion caractéristique de la pensée identifiante. Elle consiste à hypostasier à l'extrême la propriété qu'a le concept d'être l'unité d'éléments dissemblables : le principe est posé comme l'Un de la totalité du multiple. La philosophie première prémoderne est d'autant plus coupable du reproche d'identification qu'elle conçoit le principe premier comme en soi, substantiel. En attribuant à une réalité suprême le rôle de fondement de la chaîne des étants, elle projette une exigence de la pensée, fonder le système de concepts sur un principe ultime, directement sur la réalité.

2.2.2.3 Le problème de l'ontologie

Même si l'expression « ontologie » n'apparaît qu'au XVII^e siècle, on l'utilise généralement pour désigner un problème abordé pour la première fois dans la *Métaphysique*, celui d'une « science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels »⁴¹. Encore une fois, et plus encore que celui de la philosophie première, le statut de cette « science de l'être en tant qu'être » fait problème dans la pensée aristotélicienne. Mais l'interprétation la plus fréquente qui en fut donnée correspond au sens le plus général qu'on attribue au problème de l'ontologie tel qu'il s'est présenté au moins jusqu'à Wolff. L'ontologie serait ainsi la tentative de trouver

³⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹ *Métaphysique*, livre Γ, 1003a, 20-21.

par la pure pensée les déterminations ou propriétés qui appartiennent à tous les étants, seulement en tant qu'ils sont⁴².

Or, puisqu'elle désire dévoiler des propriétés communes à tous les étants, l'ontologie présuppose que les catégories générales s'appliquant à tous les étants sont en soi, qu'elles n'ont pas été créées par le sujet connaissant. Autrement dit, la pensée croit avoir un accès immédiat aux structures ontologiques à l'aide de ces catégories générales⁴³. Mais cette identité entre les concepts de l'ontologie et la réalité ne peut finalement être assurée que par la position de l'identité entre la pensée et l'être : « Ontologie als die Lehre von den konstitutiven Grundbegriffen des Seins sagt eigentlich überhaupt gar nichts anderes, als dass man die Grundstrukturen von Denken selber zu den Kategorien des Seins erhebt. »⁴⁴ Elle relève d'une confusion totale entre des catégories générales de notre appareil conceptuel qui s'appliquent à tous les étants, d'une part, et la réalité, d'autre part. L'ontologie, du moins au sens de la quête des propriétés communes à tous les êtres, est ainsi disqualifiée par Adorno comme relevant de la pensée identifiante.

2.3 La métaphysique moderne

En définitive, la critique adornienne de la métaphysique naissante vise la présupposition de l'identité ontologique entre la pensée et l'être, de même que les deux problèmes en découlant, soit la philosophie première et l'ontologie. La métaphysique moderne naît dans la pensée cartésienne avec la critique de cette identité ontologique. Nous allons donc présenter un bref aperçu des *Méditations*, qui introduisent un tournant subjectiviste dans la métaphysique. Ce

⁴² Aristote mentionne, comme exemples d'attributs de l'être en tant qu'être, les contraires (cf. *ibid.*, livre Γ, 1004b, 5-8) et les axiomes s'appliquant à tous les étants (cf. *ibid.*, livre Γ, 1005a, 24-28).

⁴³ Cf. VEE, pp. 170-171.

⁴⁴ MET, p. 156.

tournant implique autant une critique de l'identité ontologique que le passage à une autre forme d'identité : l'identité logique entre l'être et la pensée (2.3.1). Nous développerons ensuite en profondeur la métaphysique kantienne (le criticisme kantien (2.3.2.1) et le sauvetage de la métaphysique dans la philosophie pratique (2.3.2.2)) et sa critique par Adorno (2.3.2.3 et 2.3.2.4). Nous concluons la section 2.3 avec la critique générale adressée par Adorno à la métaphysique moderne (2.3.3).

2.3.1 Passage à la métaphysique moderne : les *Méditations* cartésiennes

La tâche que se fixe Descartes dans les *Méditations* en est une de fondation de la connaissance. Il veut « commencer tout de nouveau dès les fondements » afin d'« établir quelque chose de ferme dans les sciences »⁴⁵. L'innovation essentielle de cet ouvrage est la méthode par laquelle il compte y parvenir. Dans la *Lettre à Mersenne* du 11 novembre 1640, il présente ses *Méditations* comme l'étude « en général de toutes les choses que l'on peut connaître en philosophant *par ordre* »⁴⁶.

Qu'entend Descartes par philosopher par ordre ? « L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. Et [...] j'ai tâché, autant que j'ai pu, de suivre cet ordre en mes *Méditations*.»⁴⁷ La progression des *Méditations* laisse en effet clairement apparaître la construction graduelle d'un ordre fondé sur la *cogitatio*, sur la pensée. Le but premier, dans les premières et deuxièmes méditations, est l'atteinte d'une certitude claire et distincte (résistant au doute) pouvant agir comme fondement à partir duquel d'autres vérités peuvent être

⁴⁵ *Meditationes*, AT, VII, 17.

⁴⁶ AT, III, 335. (souligné par nous)

⁴⁷ *Secondes Réponses*, AT IX-1, 121.

obtenues en philosophant par ordre. Cette certitude indubitable est le *cogito* : « Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit, ni aucun corps ; ne me suis-je pas donc persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. »⁴⁸ C'est dans l'acte performatif de la pensée que Descartes trouve un fondement dont on ne peut pas douter. L'existence étant la condition nécessaire de la pensée, l'acte de penser est la certitude indubitable, le fondement sur lequel peut se bâtir le système de la connaissance.

On peut clairement percevoir, dans ce point de départ philosophique de la pensée cartésienne, un tournant subjectiviste de la métaphysique. Le mouvement de la connaissance ne se fait plus de l'objet vers le sujet, mais du sujet vers l'objet. Après avoir mis de côté toutes les choses du monde extérieur, et après s'être assuré d'une certitude indubitable dans le *cogito*, le sujet connaissant doit sortir de l'immanence de sa pensée pour assurer l'objectivité de ses pensées. En d'autres termes, la connaissance n'est pas basée sur une immanence des concepts dans l'être, sur une unité ontologique entre le sujet et l'objet. Il y a plutôt une séparation radicale, au départ, des domaines de la subjectivité et de l'objectivité. L'identité ontologique entre l'être et la pensée postulée par la métaphysique prémoderne est considérée comme un préjugé qui ne survit pas à l'épreuve du doute. C'est seulement suite à la position du *cogito*, en philosophant par ordre, que l'objectivité de la pensée pourra être assurée⁴⁹.

Le tournant subjectiviste de la métaphysique modifie profondément le statut de la chose. Les choses du monde extérieur ne sont plus considérées avant tout en tant qu'étants, comme dans la métaphysique prémoderne, mais en tant que représentées. Le caractère général de l'étant,

⁴⁸ *Ibid.*, AT, VII, 25.

⁴⁹ Bien sûr, ce passage de la subjectivité à l'objectivité est extrêmement difficile, il est pourrait-on dire le problème fondamental de la connaissance dans la modernité. Dans les *Méditations*, c'est la théologie qui permet ce passage : l'existence d'un dieu non-trompeur assure l'équivalence entre l'évidence (obtenue en philosophant par ordre) et la certitude. Cf. *ibid.*, AT, VII, 69.

dans l'ordre de la *cogitatio*, est de prime abord d'être *en tant que pensé*. La conscience n'est plus conçue comme *intentio recta*, elle n'a pas d'accès immédiat à l'être de la chose ; elle est désormais *intentio obliqua*, car elle détermine dans l'immanence de la pensée un objet *pensé* dont elle doit ensuite s'assurer qu'il est conforme à la chose en elle-même.

Ce passage du primat de l'ordre de l'être à celui de l'ordre de la connaissance implique le passage d'une identité ontologique à une identité logique. Le sujet réalisant que les déterminations de l'objet ont leur origine dans la pensée elle-même, il ne peut plus poser l'identité ontologique entre l'être et la pensée : *il doit plutôt désormais s'assurer de l'objectivité de ses concepts subjectifs*. La solution de la métaphysique moderne à ce problème consiste à fonder l'objectivité dans l'horizon de la subjectivité. La présupposition de l'identité entre la pensée et l'être réapparaît donc dans la pensée elle-même, parce que ce sont des critères subjectifs - chez Descartes, l'évidence, la clarté et la distinction - qui déterminent l'objectivité.

Les deux problèmes de la métaphysique prémoderne que nous avons analysés, la philosophie première et l'ontologie, se présentent autrement dans le cadre de la pensée cartésienne. La métaphysique de Descartes est une philosophie première sans étant premier. Car son fondement, elle ne le trouve pas dans l'être, mais dans la pensée : c'est le *cogito* duquel, en philosophant par ordre, on peut déduire le système de la connaissance. La métaphysique s'affirme de ce fait essentiellement comme philosophie première au sens d'une science des premiers principes sur lesquels reposent les autres sciences⁵⁰. Le projet d'une ontologie, quant à lui, est remplacé par celui d'une « *mathematis universalis* qui interroge selon l'ordre et la mesure tout étant en tant que *connaissable*. »⁵¹ La quête des propriétés universelles en soi de

⁵⁰ Cf. la fameuse métaphore des *Principes de la philosophie* : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences ». (cité dans During, *La métaphysique*, p. 123).

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 121.

tous les étants cède la place à l'exigence de concepts certes subjectifs, mais qui par leur universalité fondent l'objectivité de la connaissance.

2.3.2 La métaphysique kantienne

2.3.2.1 Le criticisme kantien

Kant adopte un nouveau point de départ pour la métaphysique : avant de construire un système positif de métaphysique, la raison doit déterminer les sources, l'étendue, et les limites de l'instance érigeant ce système, c'est-à-dire la raison elle-même⁵². Cette autocritique de la raison comporte deux moments. Premièrement, elle doit délimiter le domaine d'application des catégories de la pensée (analytique transcendantale). Dans un deuxième temps, elle doit déterminer dans quelle mesure il est justifié pour la pensée de dépasser l'expérience, et ainsi dans quelle mesure la métaphysique est légitime (dialectique transcendantale).

En ce qui concerne l'*analytique transcendantale*, deux résultats sont particulièrement importants pour notre propos. D'une part, tout concept, pour être légitime, doit se référer à un contenu empirique, donc à ce que fournit l'intuition. La validité des concepts ne peut donc pas être indépendante de l'expérience⁵³. D'autre part, la constitution de l'objectivité dépend de deux éléments a priori (indépendants de l'expérience) et subjectifs (relevant uniquement de la constitution de notre appareil de connaissance) : les formes de l'intuition, le temps et l'espace, et les formes de la pensée, les catégories de l'entendement⁵⁴. Même si leur *validité* est limitée à l'expérience, les catégories de l'entendement ont une *origine* indépendante de l'expérience,

⁵² Cf. *Critique de la raison pure*, p. 7 (A XII).

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 77 (A 52, B 76) : « Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné [...]. Des pensées sans contenu sont vides ».

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 125 (A 111).

dans la pure pensée. Ces deux perspectives, validité limitée à l'expérience et origine indépendante de l'expérience, se concilient en ce que l'apriorité des catégories rend elle-même possible l'objectivité des objets de l'expérience⁵⁵. Par ailleurs, mentionnons que puisque l'objectivité est ainsi fondée dans l'horizon de la subjectivité, nous ne pouvons pas connaître, selon Kant, les choses telles qu'elles sont en soi, mais seulement comme phénomènes, telles qu'elles nous apparaissent⁵⁶.

La *dialectique transcendantale*, quant à elle, s'intéresse à un autre type de concepts qui, par définition, dépassent l'expérience. Kant les appelle des idées de la raison. Une idée de la raison est le « concept de la *totalité* des conditions pour un conditionné donné »⁵⁷, totalité qui est elle-même inconditionnée. Or, l'expérience ne peut jamais fournir la totalité des conditions, car il est toujours possible, pour un phénomène donné, de trouver une cause qui le conditionne. « Tous les changements se produisent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet »⁵⁸ est en effet un principe de l'entendement pur qui régit l'expérience. L'objectivité d'une idée de la raison est donc problématique, car elle dépasse l'expérience. Son seul usage légitime, selon Kant, n'est pas constitutif, mais régulateur. L'idée d'une totalité absolue des conditions est celle « de la complète unité des concepts », elle postule « une unité parfaite de la connaissance intellectuelle » qui fasse de cette connaissance « un système enchaîné suivant des lois nécessaires ». Or, cette idée d'une unité systématique de la connaissance peut servir de « règle à l'entendement »⁵⁹ en le poussant à accomplir l'idéal qui consiste à enchaîner toutes les conditions dans une totalité inconditionnée. Ainsi - ce qui satisfait à l'exigence, pour tout concept, de se rapporter à l'expérience - le seul usage légitime des idées de la raison n'est pas transcendant, mais immanent, quoique d'une façon indirecte : « la raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement et, par le moyen de celui-ci, à

⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 20 (B XX).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 267 (A 322, B 379).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 182 (B 232).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 454 (A 645, B 673).

son propre usage empirique ; elle ne *crée* donc pas de concepts d'objets, mais elle se borne à les ordonner et elle leur fournit l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries »⁶⁰. La raison fournit un idéal d'unité pour les concepts de l'entendement, qui eux se réfèrent directement à l'expérience.

Cette limitation des idées de la raison à une fonction régulatrice réduit considérablement les prétentions de la pensée à propos des trois objets métaphysiques fondamentaux : l'immortalité de l'âme, la liberté et Dieu. Ce statut d'objet métaphysique leur est accordé par Kant parce qu'ils sont des idées de la raison telles que nous venons de les définir : l'âme immortelle rendrait possible « l'unité absolue (inconditionnée) *du sujet pensant* » ; la liberté est une causalité inconditionnée par rapport à « la *série des conditions du phénomène* » ; Dieu permettrait « l'unité absolue de la *condition de tous les objets de la pensée en général*. »⁶¹ La raison ne peut rien affirmer quant à leur réalité, car leurs concepts ne se rapportent pas à un contenu empirique fourni par l'intuition. L'âme et Dieu peuvent seulement servir de principes régulateurs à l'entendement pour le guider dans sa quête d'unité systématique. Quant à la liberté, il est impossible de prouver sa possibilité, car une causalité inconditionnée réside au-delà des phénomènes de l'expérience. La métaphysique est donc dans une impasse au niveau théorique puisque les concepts métaphysiques, chez Kant les idées de la raison, ne se rapportent pas à un objet de l'expérience. Il leur manque un contenu.

2.3.2.2 Le sauvetage de la métaphysique dans la philosophie pratique

Cet échec de la pensée métaphysique est cependant problématique, car c'est la raison elle-même qui produit ces idées dépassant l'expérience. Selon Kant, il y a anguille sous roche : si

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 453 (A 643, B 671).

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 273-274 (A 334, B 391).

notre raison génère des idées transcendantes, elles doivent aussi avoir une application légitime. Kant considère en effet que « toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale. »⁶² La métaphysique, comme tendance intrinsèque à la raison, est donc elle-même conçue comme une « disposition naturelle » qui doit éventuellement se réaliser. Kant trouve l'application légitime de la métaphysique dans la raison pratique⁶³. Non seulement la raison peut-elle générer des idées qui servent de principes régulateurs à l'entendement (raison théorique), elle peut également être cause de phénomènes (raison pratique). Cela présuppose la liberté de la raison, qu'on peut considérer « d'une façon négative comme l'indépendance à l'égard des conditions empiriques » et « d'une manière positive comme une faculté de commencer d'elle-même une série d'événements » (en tant que « condition inconditionnée »⁶⁴). On retrouve donc l'inconditionné non pas dans l'objet, mais dans ce qui est le plus subjectif, dans la spontanéité pratique de la raison.

Par rapport aux résultats de l'analytique transcendantale, le concept d'une liberté pratique inconditionnée présente un problème. La liberté, la faculté de produire un effet sans être soumis à une autre cause, entre en contradiction avec la loi de causalité du monde des phénomènes (tout phénomène a une cause). Kant tente donc, avant de développer sa philosophie pratique, de montrer en quoi ce déterminisme de la nature ne contredit pas, en principe, une possible causalité par liberté. Il utilise pour ce faire la distinction entre le monde des phénomènes et celui des choses en soi. La catégorie de causalité développée dans l'analytique transcendantale ne s'applique qu'aux phénomènes. Or, s'ils sont pour nous

« non des choses en soi mais de simples représentations qui s'enchaînent suivant des lois empiriques, il faut alors qu'ils aient eux-mêmes des fondements qui ne soient pas des phénomènes. Mais une telle cause intelligible n'est point

⁶² *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 479.

⁶³ Cf. *Critique de la raison pure*, pp. 20-21 (B XXI).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 405 (A 553-554, B 581-582).

déterminée relativement à sa causalité par des phénomènes, bien que ses effets se manifestent et puissent être aussi déterminés par d'autres phénomènes. Elle est donc, ainsi que sa causalité, en dehors de la série ; ses effets, au contraire, se trouvent dans la série des conditions empiriques. L'effet peut donc être considéré, par rapport à sa cause intelligible, comme libre et en même temps, par rapport aux phénomènes, comme une conséquence de ces phénomènes, suivant la nécessité de la nature. »⁶⁵

Malgré que la liberté transcendantale ne peut pas être prouvée théoriquement, puisqu'elle réside en dehors du monde des phénomènes, elle n'entre à tout le moins pas en contradiction avec la causalité des phénomènes. Il est en effet possible, selon Kant, d'attribuer à un même effet une cause naturelle, un phénomène, et une cause intelligible, une chose en soi.

Cette subtile distinction permet à Kant de préserver la possibilité de la liberté, et c'est selon lui tout ce dont il a besoin pour élaborer sa philosophie pratique. Dans cette dernière, il n'est en effet plus question de la liberté transcendantale, mais de la liberté pratique. La liberté pratique est l'« indépendance de la volonté par rapport à la *contrainte* des penchants de la sensibilité »⁶⁶. Son concept se fonde certes sur la liberté transcendantale⁶⁷, mais elle a quelque chose de plus : elle est « démontrée par l'expérience »⁶⁸, car elle se manifeste dans la loi morale⁶⁹.

Cette affirmation de l'existence de la loi morale, et de la liberté qu'elle présuppose, pose un problème. La loi morale relève d'un autre ordre de causalité que celui de la nature : elle concerne non pas ce qui arrive, mais ce qui doit arriver⁷⁰. Kant se voit donc obligé d'établir une médiation entre ces deux ordres afin que le devoir-être puisse se manifester dans l'ordre

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 396-397 (A 537, B 565).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 395 (A 534, B 562).

⁶⁷ Cf. *ibid.* (A 533, B 561).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 541 (A 802, B 830).

⁶⁹ Cf. *Critique de la raison pratique*, pp. 1-2.

⁷⁰ Cf. *Critique de la raison pure*, p. 403 (A 550, B 578).

de l'être. Il tente de réaliser cette médiation entre la causalité par liberté et le monde des phénomènes avec le caractère intelligible. Kant appelle intelligible « ce qui dans un objet des sens n'est pas lui-même phénomène. »⁷¹ La liberté de la raison pratique est en ce sens intelligible, car elle est une cause inconditionnée d'un effet dans le monde des phénomènes, sans être elle-même conditionnée. Or, « toute cause efficiente doit avoir un caractère, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait nullement cause. »⁷² Kant accorde au sujet libre un caractère intelligible par lequel il est « la cause de ses actes, comme phénomènes »⁷³, sans être lui-même un phénomène. Ainsi, la causalité de la raison pratique peut opérer dans le monde des phénomènes conditionnés tout en préservant son aspect inconditionné.

C'est cette causalité intelligible de la raison pratique se manifestant dans la loi morale qui permet à Kant de rétablir les prétentions de la raison quant aux trois objets métaphysiques. Rappelons que la raison théorique ne peut pas affirmer l'*existence* de la liberté, de l'âme et de Dieu. Ils n'ont d'usage légitime que comme idées régulatrices. Dans l'horizon de la raison pratique, les trois idées métaphysiques sont constitutives, quoique dans un sens différent des catégories de l'entendement qui constituent l'objectivité des objets de l'expérience. Voici l'argumentation de Kant. Puisque la loi morale n'est que formelle, il faut qu'elle se détermine un « objet dont elle se propose la réalisation ou la poursuite »⁷⁴. Cet objet est le souverain bien, qui consiste plus précisément en la « totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pratique »⁷⁵. Le souverain bien implique non seulement la vertu morale, mais aussi le bonheur : il est l'idée d'un monde où le « bonheur est tout à fait exactement *proportionné* à la moralité »⁷⁶. Les idées métaphysiques fondamentales, la liberté (ici au sens transcendantal),

⁷¹ *Ibid.*, p. 397 (A 538, B 566).

⁷² *Ibid.*, pp. 397-398 (A 539, B 567).

⁷³ *Critique de la raison pure*, p. 398 (A 539, B 567).

⁷⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 117.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 119.

l'immortalité de l'âme et Dieu, sont déterminées comme conditions de l'objet nécessaire de la loi morale qu'est le souverain bien. Elles ne sont donc pas des conditions de possibilité d'objets au sens de ceux qui se trouvent dans l'expérience, mais des conditions de possibilité de la réalisation d'un idéal fixé par notre raison pratique. Kant appelle donc les idées métaphysiques des postulats de la raison pratique.

La liberté au sens transcendantal, « comme causalité d'un être en tant qu'il appartient au monde intelligible »⁷⁷, est le premier postulat de la raison pratique. Le deuxième postulat est celui de l'immortalité de l'âme : supposition nécessaire de l'éternité du sujet moral pour qu'il puisse atteindre une moralité parfaite⁷⁸. Enfin, le troisième postulat est celui de l'existence de Dieu, qui permet de penser la proportionnalité du bonheur à cette moralité. En effet, « le souverain bien n'est [...] possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale. »⁷⁹

Le statut de ces trois postulats de la raison pratique est très particulier. On ne peut pas démontrer leur existence, car ils dépassent l'expérience. Ils sont immanents, tout comme les idées théoriques régulatrices, car ils visent la réalisation du souverain bien en ce monde. Mais, nous dit Kant, au contraire des idées théoriques, ces postulats sont constitutifs⁸⁰, non pas dans le sens qu'ils déterminent des objets réels à l'extérieur du sujet, mais plutôt qu'ils déterminent les conditions nécessaires de réalisation de l'objet suprême fixé par notre raison pratique.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 133-134.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

2.3.2.3 Critique du criticisme kantien

Adorno reconnaît trois points positifs dans le criticisme kantien. Premièrement, l'autoréflexion de la pensée est le bon point de départ pour mener une réflexion sur la métaphysique, car elle seule permet d'éviter la présupposition de l'identité entre la pensée et l'être. Deuxièmement, la dialectique transcendantale montre que l'objectivité des idées métaphysiques est problématique, Kant établissant qu'elles sont des projections de l'exigence d'inconditionné de la pensée sur la réalité⁸¹. En ce sens, « l'idéalisme transcendantal kantien contient l'interdiction anti-idéaliste de poser l'identité absolue »⁸². Enfin, la doctrine de la chose en soi est une autre manifestation de cette résistance à la tendance identifiante de la pensée⁸³ : le concept ne peut pas totalement identifier la chose, car la chose telle qu'elle est en elle-même est considérée par Kant inconnaissable.

Adorno critique toutefois la construction de ce qu'il appelle le « bloc » kantien, « la théorie de la limitation de toute connaissance positive possible »⁸⁴. Le bloc kantien est l'expérience circonscrite par les formes a priori de l'intuition (temps et espace) et de la pensée (catégories de l'entendement). Déterminée par des formes a priori, cette expérience semble un bloc indestructible. Cette indestructibilité du bloc dépend par contre d'un « dualisme de la forme et du contenu »⁸⁵ qui doit être critiqué : « c'est seulement si la dichotomie de la forme et du contenu était absolue, que Kant aurait le droit d'affirmer que la dichotomie interdit tout contenu qui ne viendrait que des formes, tout contenu non matériel. Si ce moment matériel revient aux formes elles-mêmes, alors le bloc se révèle avoir été créé par ce même sujet qu'il

⁸¹ Cf. KVV, p. 103.

⁸² DN, p. 193.

⁸³ Cf. DN, p. 226 : « Dans l'erreur présumée de l'apologie kantienne de la chose en soi [...] survit chez Kant le souvenir d'un moment de rébellion contre la logique de cohérence, le souvenir de la non-identité. » Cf. aussi *ibid.*, p. 147.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁸⁵ *Ibid.*

bloque. »⁸⁶ La relation entre la forme et le contenu ne doit pas être pensée comme extrinsèque (*ein Äußerliches*⁸⁷), car ils se développent continuellement du fait de leur interaction mutuelle : la forme peut modifier le contenu, et réciproquement⁸⁸. Ainsi, le prétendu bloc disparaît, car l'expérience peut se modifier dans cette dialectique entre la forme et le contenu. En d'autres termes, l'objectivité des objets du monde n'est pas fixée une fois pour toutes par les catégories de l'entendement. L'élévation de certains concepts au rang de catégories transcendantales est plutôt une limitation pour le sujet connaissant. Il ne peut ainsi plus user du caractère d'idée des concepts (ce qui lui permettrait de transcender la réalité empirique), puisque ce dépassement de l'expérience est considéré illégitime. Le bloc kantien éteint donc la forme métaphysique de pensée.

Adorno critique également la théorie kantienne de la connaissance parce qu'elle est une philosophie première. De fait, la condition de possibilité de la connaissance conceptuelle est selon Kant l'unité transcendantale de l'aperception, « unité de la conscience qui précède toutes les données de l'intuition et par rapport à laquelle toute représentation d'objets est seulement possible. »⁸⁹ À l'instar de Descartes, la philosophie première kantienne prend donc une forme propre à la modernité, soit la position d'un principe purement subjectif sur lequel repose l'objectivité⁹⁰. Quant au projet de l'ontologie, comme le dit lui-même Kant, il « doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur. »⁹¹ Les catégories de l'entendement, même si elles constituent l'objectivité de l'objet, ne sont pas substantielles, soit immanentes à l'étant, mais bien subjectives. Ainsi, nous pouvons affirmer que le projet

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 301-302.

⁸⁷ KKV, p. 80.

⁸⁸ Cf. DN, p. 301.

⁸⁹ *Critique de la raison pure*, pp. 120-121 (A 107).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 29 : « Er [Kant – F.D.] hat den Schluß aufs Erste als Unmittelbarkeit widerlegen und gleichwohl das Erste in Gestalt des Constituens bewahren wollen, hat die Frage nach dem Sein liquidiert und doch prima philosophia gelehrt, »Grundlegung« in jedem Betracht. »

⁹¹ *Critique de la raison pure*, p. 222 (A 248, B 303).

traditionnel de l'ontologie, au sens de la quête des propriétés en soi communes à tous les étants, se termine définitivement avec l'analytique transcendantale.

2.3.2.4 Critique du sauvetage kantien de la métaphysique

Dans la tentative de sauvetage kantien de la métaphysique par la raison pratique, Adorno perçoit l'effort légitime de l'*Aufklärung* qui, après avoir critiqué l'anthropomorphisme de la raison, tente de sauver la raison⁹². Après la construction du bloc, qui a limité les prétentions de la raison à une simple fonction régulatrice, il est essentiel de sauver l'instance critique, la raison elle-même, qui est menacée d'auto-destruction⁹³. Car la pensée se limitant aux phénomènes, aux faits, n'atteint pas la chose en elle-même, elle atteint seulement sa propre limitation⁹⁴.

La manière avec laquelle Kant procède au sauvetage des idées métaphysiques est par contre inconsistante, car ce sauvetage est purement subjectif. Puisque les objets métaphysiques (liberté, immortalité de l'âme, Dieu) sont déduits de la pure raison, comme postulats de la raison pratique, ils sont inaccessibles à l'intuition. Or, selon Adorno, tout concept doit se référer à une matière s'il veut être objectif, signifiant : autrement il n'est que subjectif. C'est particulièrement le cas pour les concepts d'âme et de Dieu, qui ne sont pas des comportements (*Verhalten*) comme la liberté, « mais sont, par leur propre concept, postulats d'un étant, de quelque type qu'il soit »⁹⁵. Déduire Dieu et l'immortalité de l'âme de la pure raison n'est

⁹² Cf. KKV, p. 180.

⁹³ Cf. DN, p. 301 : « Le sauvetage kantien de la sphère intelligible n'est pas seulement, comme chacun sait, de l'apologétique protestante, mais voudrait aussi intervenir dans la dialectique de l'*Aufklärung*, précisément là où elle débouche sur la liquidation de la raison. »

⁹⁴ La nécessité de ne pas en rester aux faits pour atteindre la chose en elle-même est approfondie dans la section *Statut du Transcendant : possibilité concrète et apparence* (3.2.2).

⁹⁵ DN, p. 305.

aucunement une preuve de leur objectivité. Cela vaut aussi pour la liberté. Le concept de liberté au sens d'une causalité intelligible implique sa radicale séparation du monde des phénomènes. Le sujet intelligible libre est selon Kant un étant au-delà du temps qui peut conditionner l'étant temporel qu'est le sujet empirique. Or, Adorno pense la relation entre le sujet intelligible et le sujet empirique de la même façon qu'il pense la relation entre la forme et le contenu : le sujet empirique est une condition du sujet intelligible, la liberté ne peut pas être pensée sans référence à un élément empirique⁹⁶, et ainsi la liberté n'est pas inconditionnée. Dédire le concept de liberté transcendantale de la raison pure comme postulat nécessaire ne permet donc pas de sauver la liberté. En bref, les trois idées métaphysiques kantienne ne peuvent pas assurer leur objectivité en étant simplement déduites de la raison pure pratique.

Outre le problème de l'objectivité des trois idées métaphysiques, le sauvetage de la métaphysique dans l'horizon de la raison pure pratique a pour conséquence la limitation du contenu de la métaphysique à la pensée. Kant s'intéresse à la raison *pure*, parce que cette pureté lui permet de transcender l'expérience. Or, la raison étant ainsi conçue comme indépendante du monde sensible, elle devient elle-même l'Absolu. L'objet de la métaphysique kantienne - cela devient évident dans l'idéalisme post-kantien - est finalement la raison elle-même, les éléments purs de la pensée indépendants de l'expérience. Ainsi, la tendance non-identifiante de la doctrine de la chose en soi s'efface, parce que Kant « l'a assimilée au sujet absolu et s'est donc encore incliné devant le principe d'identité. »⁹⁷

On pourrait résumer la critique adressée par Adorno à la pensée kantienne comme suit. Même s'il prend soin de limiter théoriquement les prétentions de la pensée métaphysique (dans la dialectique transcendantale et dans la doctrine de la chose en soi), il limite d'une part le champ

⁹⁶ Comme nous le verrons plus loin, cet élément empirique est une impulsion corporelle de laquelle dérive génétiquement la liberté. À ce propos cf. la section *Intelligible, caractère intelligible, liberté* (3.3.2.2).

⁹⁷ DN, p. 316.

légitime de la connaissance de l'objet à un bloc indestructible marqué du sceau de la subjectivité. Sa théorie de la connaissance porte la marque de l'identité propre à la métaphysique moderne, l'identité logique entre l'être et la pensée, car l'objectivité de l'objet est déterminée par des catégories subjectives. D'autre part, il réduit la métaphysique à ce que la *pensée* génère d'absolu, soit la liberté intelligible de la raison pratique. L'Absolu kantien est la pure pensée, et cette identité est une des expressions les plus achevées de l'identité métaphysique entre la pensée et l'être. Autant le bloc kantien que sa métaphysique pratique relèvent donc de l'identité présupposée par la tradition métaphysique.

2.3.3 Critique de la métaphysique moderne

La métaphysique moderne, selon Adorno, est tout d'abord légitime en tant qu'elle critique les prétentions non fondées de la métaphysique prémoderne. Son refus de la présupposition d'une immanence des concepts dans l'être est justifié. Car il y a une séparation entre le monde subjectif des concepts et le monde objectif des choses qu'on ne peut pas éliminer avec l'hypothèse de l'unité ontologique du sujet et de l'objet. Il faut plutôt prouver, dans un mouvement qui va du sujet vers l'objet (et non l'inverse), en quoi les concepts subjectifs sont objectifs. En somme, l'identité ontologique entre l'être et la pensée, fondement de la métaphysique prémoderne, est légitimement critiquée par la philosophie moderne comme un préjugé non-fondé. Adorno souscrit également au rejet des projets d'une philosophie première substantielle et d'une ontologie, lesquels reposent tous deux, comme nous l'avons vu, sur la présupposition de cette identité.

En tentant de franchir le fossé entre le sujet et l'objet, en cherchant à fonder l'objectivité des concepts subjectifs, la métaphysique moderne s'est toutefois appuyée sur une nouvelle forme d'identité entre la pensée et l'être : une identité non pas ontologique, mais logique. La pensée moderne réalise que les concepts ne sont pas immanents aux choses et que les déterminations

de l'objet sont avant tout des actes subjectifs. Sa façon de sauver l'objectivité du monde conceptuel est de considérer que celui-ci est le fondement même de l'objectivité de l'objet. De la constatation qu'il n'y a pas de chose sans concept, pas d'objet sans sujet, elle en tire la conclusion que l'acte subjectif d'identification propre au concept est fondamental dans la détermination de ce qu'est une chose. L'immanence ontologique de la métaphysique prémoderne cède donc sa place à l'immanence subjective de la métaphysique moderne : la chose est immanente au monde subjectif des concepts parce que son objectivité est déterminée dans ce dernier. Or, cette immanence est la marque de l'identification de la chose au monde conceptuel.

Par ailleurs, le projet d'une philosophie première, même s'il est rejeté dans sa forme substantielle, est conservé comme quête d'un principe premier trouvé dans le monde conceptuel subjectif : chez Descartes, il s'agit du *cogito* duquel on peut déduire le système de la connaissance ; chez Kant, c'est l'unité transcendantale de l'aperception, qui permet la liaison et l'unité des connaissances conceptuelles, qui joue ce rôle. On peut toutefois adresser à ce type de philosophie première le reproche d'immanence subjective. Un principe premier trouvé dans l'horizon de la subjectivité a en effet pour rôle d'assurer l'unité de l'enchaînement d'un système de concepts subjectifs qui détermine la nature et la place de tout objet. Ce système est l'immanence subjective même, car il ne veut rien avoir en dehors de lui, il veut tout contenir. En déterminant ce qu'est un objet à partir de critères subjectifs, il fait abstraction de tout non-identique dans l'objet⁹⁸.

Certes, quelques penseurs modernes ont rejeté la quête d'un principe premier. Adorno perçoit par exemple dans la métaphysique hégélienne une tentative de dépassement de la philosophie première : « À bien comprendre Hegel, le choix du point de départ, de ce qui chaque fois sera

⁹⁸ Cf. GS 5, p. 30 : « Die Bestimmung des absolut Ersten in subjektiver Immanenz scheitert, weil diese das nichtidentische Moment niemals ganz in sich aufzulösen vermag ».

considéré comme premier, est, pour sa philosophie, indifférent ; elle ne reconnaît pas un tel principe premier, dans la mesure où il serait un principe fixe et resterait, sans subir de transformation, identique à lui-même au cours de la progression de la pensée.»⁹⁹ La philosophie hégélienne ne cherche pas à trouver un principe stable fondant la totalité des objets, mais à mettre à jour une dialectique entre sujet et objet qui ne s'arrête jamais à une représentation fixe de l'objet. Afin d'assurer la rationalité du processus entre le sujet et l'objet, Hegel doit toutefois postuler dès le départ leur unité dans l'esprit : « la rigueur et la cohérence absolues dans la démarche de pensée [...] instaurent à elles seules la priorité de l'esprit [...]. Quant l'esprit, considérant ce qui est, prétend montrer que tout ce qui est peut être mesuré par l'esprit lui-même, par le logos, par les déterminations de la pensée, l'esprit s'érige en terme ontologique ultime [...]. Le sujet-objet hégélien est sujet.»¹⁰⁰ En d'autres termes, la philosophie hégélienne doit présupposer l'identité *dans la pensée* entre le sujet et l'objet¹⁰¹. À l'image de la métaphysique moderne, elle est sous-tendue par l'identité logique entre l'être et la pensée, qui réduit l'objet au sujet, qui enferme la chose dans l'immanence subjective.

2.4 Critique de la tradition métaphysique : rapport à l'*Aufklärung*

La critique adornienne de la métaphysique, comme nous avons tenté de le montrer dans ce chapitre, repose sur la critique de sa présupposition fondamentale : l'identité entre la pensée et l'être, qu'elle soit ontologique (métaphysique prémoderne) ou logique (métaphysique moderne). En considérant que la pensée peut atteindre l'Absolu, la métaphysique présuppose une affinité telle entre la structure de la pensée et la structure de la réalité qu'elle pose finalement leur identité. Ce faisant, la métaphysique succombe au reproche d'anthropomorphisme qu'elle a elle-même adressé à la mythologie. Elle est « gewissermaßen

⁹⁹ TEH, pp. 20-21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰¹ Cf. GS 5, p. 12.

[...] eine gigantische Art von Projektion », « ein in sich selbst Hypostasieren des Geistes »¹⁰². Elle ne projette certes pas des qualités humaines sur les dieux, comme dans la mythologie, mais le monde conceptuel sur le monde des choses.

L'immanence, principe du mythe, s'applique également à la tradition métaphysique. Car l'identité fondamentale posée entre la pensée et l'être a pour conséquence que l'essence d'une chose est fixée une fois pour toutes. Les choses sont enfermées dans un système conceptuel dont elles ne peuvent pas sortir, puisque ce système conceptuel veut tout contenir. C'est la marque de la pensée identifiante : « mit Axiomen wie dem von Vollständigkeit und Lückenlosigkeit setzt Identitätsdenken eigentlich immer schon totale Überschaubarkeit, Bekanntheit voraus. Neues wird fixiert ; es gilt bloß als »Material«, als Kontingent, als Störenfried gleichsam. »¹⁰³ La métaphysique traditionnelle, basée sur le postulat d'identité, ne permet pas de nouveau, elle voudrait posséder la connaissance intégrale de tout ce qui est. Elle élimine tout non-identique dans la chose, et celle-ci reste emprisonnée dans l'immanence de la pensée.

La condamnation adornienne de la métaphysique n'est toutefois pas unilatérale. Du point de vue de l'*Aufklärung*, la métaphysique traditionnelle a contribué pour une part à l'émancipation de l'humanité. Elle a participé à l'éradication de la domination de la nature sur l'homme en dépassant une représentation mythologique du monde, imprégnée d'éléments hétérogènes exerçant une contrainte sur l'homme. L'identité fondamentale entre l'être et la pensée posée par la métaphysique rend la nature connaissable. Par l'entremise de la pensée conceptuelle, elle assure une intelligibilité du monde qui permet de mettre la nature à distance, et donc de conjurer son aspect effrayant. L'humanité a ainsi atteint, avec la naissance et le développement de la métaphysique, un plus grand degré de liberté, d'autonomie, et d'émancipation.

¹⁰² KKV, p. 90.

¹⁰³ GS 5, p. 40.

La métaphysique, en enfermant le monde des choses dans l'immanence du monde conceptuel, répète toutefois la domination caractéristique de la nature. La présupposition de l'identité de la pensée et de l'être sert subrepticement une répression de la chose :

« l'identité est la forme originale de l'idéologie. On en jouit comme adéquation à la chose qui y est réprimée ; l'adéquation a toujours été aussi soumission à des intentions de domination [...]. Après l'indicible effort que cela a dû nécessiter au genre humain que d'ériger le primat de l'identité même contre soi-même, l'adéquation exulte et savoure sa victoire en en faisant la détermination de la chose vaincue : ce qui lui est arrivé, elle doit le présenter comme son en-soi. »¹⁰⁴

La métaphysique est idéologie, car l'Absolu, l'en soi qu'elle prétend dévoiler à l'aide de purs concepts cache une répression de la chose. Elle est une « confusion de la domination de la nature et de l'en-soi »¹⁰⁵.

¹⁰⁴ DN, p. 121.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 314.

CHAPITRE 3

LE SAUVETAGE ADORNIEN DE LA MÉTAPHYSIQUE

Au contraire de certains courants de pensée contemporains, qui estiment que la métaphysique est à reléguer aux oubliettes, Adorno n'adopte pas seulement une position critique face à la métaphysique. Il tient à sauver certains éléments de la tradition métaphysique parce qu'ils s'insèrent bien dans le projet de la dialectique négative, c'est-à-dire la description de la chose conçue comme non-identique. Deux pôles du sauvetage adornien sont à distinguer : l'importance de réactiver la forme métaphysique de pensée – la transcendance – (3.1) et la nécessité de repenser le contenu visé par la pensée métaphysique – le Transcendant – (3.2). À l'image de la dialectique négative, la pensée métaphysique doit par ailleurs adopter le modèle de la pensée idéelle-constellative en se réappropriant certaines des idées de la tradition métaphysique d'une façon matérialiste (3.3).

3.1 Le sauvetage de la forme métaphysique de pensée : la transcendance de la pensée

Le premier pôle du sauvetage adornien de la métaphysique consiste à se réapproprier la forme métaphysique de pensée. Rappelons sa définition : « der Inbegriff des Denkens [...], das sich mit dem in der Erfahrung Gegebenen, Tatsächlichen nicht zufriedengibt. »¹ La métaphysique, en ce sens, prend sa source dans l'insatisfaction devant le monde des faits. Ce dernier est

¹ PT, p. 162.

déterminé d'une manière ou d'une autre comme apparence, la pensée métaphysique transcendant la facticité vers un Autre qui est considéré plus essentiel².

Comme nous l'avons vu, la motivation à la base de la naissance de la métaphysique occidentale était d'expliquer l'essence des phénomènes à l'aide d'entités abstraites répondant aux propriétés du monde conceptuel. L'insatisfaction devant les faits était donc avant tout théorique. Cette motivation théorique de la métaphysique fut largement dominante jusqu'au sauvetage kantien de la métaphysique dans la raison pratique. Adorno ne perd pas de vue la quête théorique de l'« essence » des choses, de ce qu'elles sont vraiment. Mais son sauvetage de la métaphysique doit aussi être compris dans une perspective pratique. Conformément à sa conception de la théorie et de la pratique, la pensée est un comportement (*Verhalten*) qui est toujours sous-tendu par un motif pratique, par ce qui est de l'ordre du besoin ou du désir par exemple. C'est dans une telle perspective pratique qu'Adorno veut sauver la forme métaphysique de pensée : la pensée métaphysique fournit une transcendance nécessaire qui s'oppose à l'immanence de la pensée et de la société contemporaines, une immanence qui n'est pas conforme au vouloir-être des choses. Nous allons exposer la nature de ces deux types d'immanence (dans la pensée (3.1.1.1) et dans la société (3.1.1.2)) et présenter ensuite en quoi la forme métaphysique de pensée permet de les contrer (3.1.2).

3.1.1 L'immanence dans la pensée et dans la société

3.1.1.1 L'immanence dans la pensée : le positivisme

Nous avons tenté de montrer l'ambiguïté de la pensée kantienne par rapport à la métaphysique : elle restreint les possibilités de la métaphysique par la construction du bloc et

² Le statut de cet Autre est discuté dans la section *Statut du Transcendant : possibilité concrète et apparence* (3.2.2).

tente de la récupérer dans la philosophie pratique. La postérité philosophique de ces deux tendances (critique et sauvetage de la métaphysique) fut très inégale. Certes, l'idéalisme allemand a voulu sauver la possibilité de connaître la chose en soi et ainsi rétablir la prétention de la philosophie à atteindre l'Absolu. Mais il a constitué l'exception. Depuis Kant, la tendance est plutôt à la suspicion envers la métaphysique, tendance représentée à l'extrême par le positivisme.

La construction du bloc kantien préfigurait elle-même le positivisme. Le message de la *Critique de la raison pure* est le triomphe de l'immanence sur la transcendance³ : la connaissance doit se limiter à l'expérience, aux faits tels qu'ils se présentent à nous, et abandonner toute spéculation sur ce qui dépasse le monde empirique. La tradition positiviste a retenu de la pensée kantienne cette obligation de limiter la connaissance à l'expérience. La métaphysique est comprise par le positivisme comme un type inférieur de connaissance, puisqu'elle contredit par définition cette obligation. Cette infériorité de la métaphysique est évidente dans la distinction tripartite de Comte, le fondateur de la philosophie positiviste. Selon cette division temporelle, l'histoire de l'esprit a vécu trois stades : le stade théologique, le stade métaphysique, et le stade positif. Dans le premier, l'humanité explique les phénomènes du monde par des réalités surnaturelles⁴. Dans le deuxième, ce sont des entités abstraites qui permettent de dévoiler la nature des phénomènes⁵. Dans le troisième et ultime stade, enfin, l'esprit ne cherche plus les causes des phénomènes dans un arrière-monde surnaturel ou abstrait. Il se limite uniquement à l'expérience, sa méthode étant l'observation, l'expérimentation et la comparaison des faits empiriques⁶.

Le positivisme qui a succédé à Comte s'est nourri, comme ce dernier, d'une critique de la métaphysique. Il limite la connaissance valable au champ de l'expérience empirique et rejette

³ Cf. à ce propos Hammer (2000), pp. 80-81.

⁴ Cf. « Discours sur l'esprit positif », dans *Philosophie des sciences*, pp. 128-133.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 133-137.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 137-138.

toute spéculation conceptuelle ne se référant pas directement aux faits. Le positivisme logique, incarné avant tout par le Cercle de Vienne, a tenté de préciser la nature des énoncés métaphysiques à éviter en développant une théorie de la signification. Son procédé consiste à définir un critère de signification, et de tenir ensuite tout énoncé ne répondant pas à ce critère comme métaphysique. Or, conformément à la philosophie empiriste du positivisme, les seuls énoncés qui sont tenus pour signifiants sont ceux dont le contenu se réfère directement à l'expérience. Plusieurs théories de la signification furent proposées dans la tradition positiviste, mais elles se basent toutes sur un principe de vérification qui définit le rapport d'un énoncé théorique aux faits de l'expérience. Citons par exemple Ayer : « Pour vérifier si une énonciation exprime une hypothèse empirique authentique, j'adopte ce qu'on pourrait appeler un principe de vérification modifié. Car j'exige d'une hypothèse empirique, non qu'elle soit vérifiable, en effet, d'une manière concluante mais que quelque expérience sensorielle puisse être invoquée pour la détermination de sa vérité ou de sa fausseté. » Si une hypothèse répond à ce critère, elle est empirique et signifiante. Si, en revanche, elle « ne satisfait pas à ce principe, et n'est pas une tautologie, alors je soutiens qu'elle est métaphysique, et qu'étant métaphysique, n'est ni vraie ni fausse, mais littéralement dépourvue de sens. »⁷ Un énoncé métaphysique est donc selon Ayer in-signifiant, car son contenu ne se rapporte pas à une « expérience sensorielle », médiation entre le fait empirique et l'énoncé théorique.

Cette critique radicale de la métaphysique par le positivisme ne comporte pas de tentative de sauvetage : le positivisme aimerait tout simplement voir la métaphysique disparaître. Mais la philosophie positiviste, selon Adorno, ne peut être totalement séparée de la tradition métaphysique, parce que l'immanence qu'il reproche à cette dernière parvient à son expression la plus achevée dans le positivisme. Certes, fidèle en cela à la tradition de l'*Aufklärung*, le positivisme se déclare adversaire de la mythologie. Mais le principe du mythe, l'immanence, y est tout de même présent sous la forme de « l'idée que tout ce qui est, est réductible à ce qui a autrefois été. Dans leur méthode [la méthode des positivistes – F. D.] quantificatrice qui

⁷ Langage, vérité, et logique, pp. 36-37 (cité dans During, *La métaphysique*, p. 83).

procède du même au même (*Im Gleich um Gleich*), il y a aussi peu de place pour l'Autre en devenir qu'il y en a dans l'empire du destin. »⁸ Le positivisme porte un intérêt uniquement aux faits réitérables qui peuvent être intégrés à une loi générale. Il exclut tout nouveau, tout possible qui transcenderait la facticité. Il refuse la distinction, chère à la métaphysique, entre l'essence et l'apparence, car il n'y a pour lui que les faits, et rejette conséquemment aussi « l'intérêt pour l'essentiel »⁹ qui pourrait se trouver au-delà des faits. Ce faisant, le sujet pensant, s'auto-limitant à l'immanence de la facticité, « se fixe [...] dans la finitude et le fini », et « l'absolu lui devient un vain souci. »¹⁰ Avec le positivisme, la forme métaphysique de pensée s'est éteinte au profit d'un simple recensement des faits.

3.1.1.2 L'immanence dans la société

Parallèlement au progrès de l'immanence dans la pensée, dont le positivisme est la manifestation la plus éloquente, un autre type d'immanence s'est développé, une immanence dans la société. On pourrait définir, avec S.-S. Nho¹¹, le concept adornien de société comme un système dans lequel des individus tentent d'assurer leur propre conservation. Afin de faciliter cette autoconservation, la société développe des formes d'organisation (politiques, économiques, juridiques, etc.). Elles sont rationnelles si elles répondent aux intérêts individuels et irrationnelles lorsqu'elles s'autonomisent par rapport aux individus, servant ainsi l'autoconservation de la société plutôt que celle de ses membres.

Or, nous vivons selon Adorno à une époque où les structures sociales se sont autonomisées et sont en déséquilibre par rapport aux intérêts individuels : « l'expérience de cette objectivité qui a la préséance sur l'individu et sa conscience, c'est celle de l'unité de la société totalement

⁸ DN, p. 171.

⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

¹¹ Nho (2000), pp. 120-121.

socialisée. »¹² La société bourgeoise s'est certes bâtie à partir des spontanités individuelles qui entrent en relation afin d'assurer leur conservation. « Mais dans la mesure où, du fait des nécessités qu'impose la sauvegarde de la multitude, ou simplement en vertu des rapports irrationnels de domination qui utilisent abusivement ces nécessités comme paravent, l'unité se resserra de plus en plus, elle se saisit de tous les individus sous peine d'anéantissement, les intégra, [...] les absorba dans sa légalité, même à l'encontre de leur intérêt individuel évident. (sic) »¹³ Les structures de la société, à l'image d'un système conceptuel qui emprisonne dans son immanence le non-identique, ont maintenant une logique de reproduction qui ne laisse pas de place aux spontanités individuelles à partir desquelles elles se sont formées. Adorno compare cette unité de la « société complètement socialisée » avec « l'idée philosophique d'identité absolue, en tant qu'elle n'admet rien à l'extérieur d'elle-même. »¹⁴ La pensée identifiante voudrait tout connaître, tout contenir, éliminer tout non-identique ; la société totalement socialisée, système de formes d'organisation de plus en plus autonomes, l'imité en ce qu'elle voudrait éviter toute action individuelle qui perturbe sa reproduction. Autrement dit, tout comme on peut le reprocher à la pensée identifiante, notre société est le lieu d'une immanence dont l'individu ne peut pas sortir.

Cette immanence sociale est la cause d'un déclin de l'expérience : « plus l'appareil social, économique et scientifique [...] est complexe et précis », moins l'expérience du nouveau est possible. « Lorsqu'on dit aujourd'hui que les masses sont en régression, cela revient à dire qu'elles sont incapables d'entendre de leurs propres oreilles ce qui leur est inconnu, à toucher de leurs propres mains ce qu'elles n'ont jamais touché ; c'est la nouvelle forme d'aveuglement qui a remplacé la forme mythique vaincue. »¹⁵ L'immanence, principe du mythe, réapparaît

¹² DN, p. 246.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ DR, p. 52

dans notre société sous l'aspect d'une préformation de l'expérience individuelle à travers des formes d'organisation sociale autonomisées.

Cette immanence sociale a été réalisée sous une forme radicale à *Auschwitz*. Radicale, parce que l'individu qui mourait à Auschwitz n'était même plus un individu. Il n'avait plus un ersatz de spontanéité, plus d'horizon d'action dans lequel il aurait pu s'exprimer. On tuait successivement en lui la personne juridique (en lui enlevant ses droits), la personne morale (en le plaçant dans des conditions où faire le bien devenait impossible), et puis enfin la personne elle-même, l'identité propre de chacun¹⁶. Lorsqu'il mourait de fatigue ou de malnutrition, sous le talon d'un SS ou dans la chambre à gaz, on ne reconnaissait plus dans son regard que le vide, le néant. Il était déjà mort. L'individu se trouvait « dépossédé de la dernière chose qui lui restait et [...] la plus misérable »¹⁷, sa mort. Ce nivellement de l'individualité à un néant, au statut d'exemplaire à éliminer, est l'immanence radicale parce qu'elle est l'identité absolue sous la forme de la mort : « Le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur complète inanité, on les extermine littéralement. Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort. »¹⁸ Le destin du prisonnier était a priori la mort, mais pas une mort naturelle qui pourrait être la conclusion d'une vie bien remplie. Car au moment même où il franchissait la porte du camp, il était déjà mort, l'organisation du camp étant constituée de telle sorte que son individualité s'éteigne peu à peu. De cette immanence là il est impossible de sortir, car elle détruit celui-là même qui voudrait en sortir, l'individu.

Auschwitz, ou l'annihilation sans précédent de l'individualité dans l'histoire de l'humanité, ne doit pas être compris, selon Adorno, comme un phénomène marginal de notre époque, comme

¹⁶ Cf. Arendt, *Le système totalitaire*, pp. 190-193.

¹⁷ DN, p. 284.

¹⁸ *Ibid.*

une erreur de l'histoire que nous avons déjà surmontée. Car Auschwitz est la réalisation d'une tendance qui est à l'œuvre dans notre société démocratique : « ce que les sadiques disaient à leurs victimes dans les camps : demain, de cette cheminée tu partiras en volutes de fumée dans le ciel, désigne l'indifférence de la vie de tout individu, une indifférence vers laquelle va l'histoire : dans sa liberté formelle déjà il est aussi déplaçable et remplaçable que par la suite sous le talon des liquidateurs. »¹⁹ La société démocratique présuppose la liberté de ses individus, assurée par un état de droit. Dans la réalité, toutefois, le concept constitutionnel de liberté ne remplit pas ses promesses, car les structures d'organisation autonomes de la société soumettent l'individu à leur logique. La fongibilité absolue des prisonniers de camps, en outre, se reproduit dans le système économique, puisque tout individu, comme force de travail, est remplaçable²⁰. L'indifférence envers l'individu est donc pour Adorno une objectivité qui transcende la différence entre le totalitarisme et la démocratie : elle est la marque de notre époque²¹. L'immanence de notre société est à l'image de l'immanence radicale d'Auschwitz : dans la société démocratique, on ne peut pas plus se sortir de la réalisation de la tendance à l'anéantissement de la liberté et au nivellement « que de la clôture de barbelés électrifiée des camps »²².

3.1.2 La forme métaphysique de pensée : contre l'immanence

Le sauvetage adornien de la métaphysique voudrait se dresser contre l'immanence qui caractérise la pensée et la société contemporaines. Pourquoi ? Parce que, comme nous l'avons vu, l'indifférence envers l'individu qui découle de l'immanence sociale est « ce qu'il y a de plus épouvantable »²³. La « sempiternelle souffrance » individuelle résultant de cette

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. MET, pp. 170-171.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 170.

²² DN, p. 284.

²³ *Ibid.*

indifférence doit s'exprimer. L'être factuel de l'individu dans notre société (liberté formelle et nivellement) ne concordant pas avec son vouloir-être, l'individu doit nier l'immanence dans laquelle il est enfermé et qui le réduit à cette facticité.

La forme anti-métaphysique de pensée qu'est le positivisme doit être rejetée car elle justifie implicitement l'immanence sociale. En se limitant a priori aux faits, elle détruit ce qui dans la pensée pourrait transcender les faits. Certes, le positivisme est la conclusion presque naturelle du processus de démythologisation qui a caractérisé l'histoire de la métaphysique. Il exprime un doute légitime quant à la possibilité pour la pensée de spéculer sur des objets dépassant l'expérience. Mais « ce qui ne serait pas touché par la démythologisation, sans pour autant se mettre à disposition de façon apologétique, [...] [est – F.D.] l'expérience que la pensée qui ne se décapite pas débouche sur la transcendance »²⁴. La critique positiviste de la métaphysique est avant tout une critique de son contenu : mais l'aspect métaphysique de la pensée, sa capacité à transcender les faits, reste intacte. Car la transcendance est essentielle à la pensée. On pourrait dire, avec A. Wellmer²⁵, que la vérité de la métaphysique devient pour la première fois intelligible (*faßbar*) au moment de sa chute, c'est-à-dire au moment où toutes les revendications objectives et apologétiques de la métaphysique ont été détruites. Cette vérité réside dans la métaphysique comme forme de pensée : le besoin métaphysique est inaliénable pour une conscience qui ne veut pas s'éliminer comme conscience. Malgré le fait que des affirmations sur des objets métaphysiques soient désormais extrêmement problématiques, la motivation à faire de la métaphysique, à transcender la facticité, est toujours présente, parce qu'il y a une différence entre l'être factuel des choses et leur vouloir-être²⁶. La pensée qui n'est pas à l'écoute de cette motivation et qui se limite comme le positivisme à une recension et une explication des faits se trahit elle-même comme pensée.

²⁴ *Ibid.*, p. 314.

²⁵ Cf. Wellmer (1988), p. 770.

²⁶ Cf. PT II, p. 166.

Quelle motivation pousse aujourd'hui à faire de la métaphysique ? Elle consiste en la nécessité de dépasser l'immanence de la société. L'individu souffre de la différence entre son être factuel et son vouloir-être, il désire dépasser le premier vers le deuxième. En quoi la pensée métaphysique peut-elle mener à bien ce dépassement ? Non pas en affirmant positivement l'existence d'un sens transcendant qui sauverait l'individu factuel, mais sous la forme des questions : « was heißt das alles ? ist das, was wir da sehen, wirklich alles ? soll das denn wirklich alles sein ? steckt denn da nicht noch etwas dahinter ? »²⁷ La pensée qui questionne ainsi les faits tente de voir au-delà de l'apparence, elle cherche à transcender l'immanence de notre époque. Elle cherche des perspectives qui pourraient permettre de faire éclater le semblant de nécessité caractérisant cette immanence. Et elle doit le faire au nom du vouloir-être de l'individu qui cherche à s'exprimer. Comme le dit M.-A. Ricard, le motif poussant la pensée à faire de la métaphysique, à transcender l'immanence de la pensée et de la société qui réduit les individus et les choses à une facticité dont ils ne veulent pas, est le suivant : « il faut qu'il en soit autrement. »²⁸

3.2 Sauvetage du contenu de la métaphysique : le Transcendant

La section 3.1 avait pour but de montrer l'importance de sauver la forme métaphysique de pensée, c'est-à-dire la transcendance dans la pensée, afin de dépasser l'immanence de notre époque. Le deuxième pôle du sauvetage adornien de la métaphysique consiste à sauver le contenu de la métaphysique. Il en va ici non pas de la question de la transcendance au sens verbal, de l'acte de transcender, mais du Transcendant au sens substantif, de ce qui est visé par la transcendance: Adorno utilise très rarement le concept de Transcendant. Pour désigner ce

²⁷ LGF, p. 185.

²⁸ Ricard (2000), p. 64.

que nous entendons par ce concept, il emploie parfois le concept de l'Autre, et parfois simplement celui de transcendance. Considérant que la transcendance et le Transcendant méritent d'être soigneusement distingués, nous allons pour notre part recourir indifféremment aux concepts d'Autre et de Transcendant lorsqu'il sera question du contenu de la métaphysique, réservant celui de transcendance pour l'acte de dépasser les faits propre à la pensée métaphysique.

Il est important de mentionner que dans le cadre de la pensée adornienne, le Transcendant ou l'Autre n'est pas une entité purement suprasensible, Dieu par exemple, comme ce fut le cas dans la tradition philosophique et religieuse. La raison en est qu'il est désormais devenu impossible, selon Adorno, de construire une métaphysique positive affirmant l'existence d'un tel Transcendant (3.2.1). Adorno détermine plutôt le Transcendant comme non-identique, c'est-à-dire comme possibilité concrète et apparence (3.2.2), ce qui lui permet de penser à nouveaux frais les concepts d'essence et d'Absolu (3.2.3).

3.2.1 Impossibilité d'une métaphysique positive : une métaphysique négative

Adorno considère qu'une métaphysique positive est désormais impossible. Une métaphysique positive est ici entendue au sens de l'affirmation de l'*existence* d'un Transcendant dépassant l'apparence et lui donnant un sens. La raison principale de cette impossibilité a un nom : Auschwitz. « Le sentiment qui après Auschwitz s'érige contre toute affirmation de la positivité de l'existence considérée comme bavardage et injustice à l'endroit des victimes, ce sentiment qui s'oppose à ce que de leur destin on exprime un sens aussi délayé soit-il, trouve son moment objectif après les événements qui tournent en dérision la construction d'un sens de l'immanence qui rayonne d'une transcendance posée affirmativement. »²⁹ Les catégories de

²⁹ DN, p. 283.

l'essence et du Transcendant ont toujours été utilisées par la tradition métaphysique afin de donner un sens à l'apparence, aux faits, à l'expérience intramondaine. Or, un événement tel Auschwitz détruit toute prétention à affirmer un sens dans le monde, parce que ce serait un pur sarcasme « gegenüber den Opfern und gegenüber der Unendlichkeit ihrer Qual »³⁰.

Ainsi, la construction d'une métaphysique positive « approuverait la négativité absolue et contribuerait idéologiquement à sa survie »³¹. Le sens, ou plus précisément la position d'un Transcendant donnant un sens aux événements du monde, est devenu une idéologie, une consolation vide qui masque le non-sens absolu d'Auschwitz. Certes, Adorno considère que la tradition métaphysique fut toujours dans une certaine mesure idéologique, son caractère affirmatif voilant les réalités insensées du monde. Mais Auschwitz provoque un tournant qualitatif du statut idéologique de la métaphysique³² parce que c'est l'instance qui sous-tend la tradition métaphysique, la pensée identifiante, qui fut la cause du massacre administratif de millions de personnes. Une pensée réduisant l'humain au statut d'exemplaire à éliminer et utilisant des moyens hautement « rationnels » pour mener à bien cette élimination est l'ombre de la pensée identifiante se retournant contre l'être humain lui-même. Affirmer à l'aide de la pensée identifiante qu'Auschwitz s'inscrit dans une logique supérieure ayant un sens occulte son non-sens et la responsabilité de la pensée identifiante.

Une catastrophe naturelle est bénigne si on la compare à cette « catastrophe sociale »³³ que fut Auschwitz, une catastrophe qui fut engendrée par l'esprit humain. Cette catastrophe sociale n'est pas un événement isolé, c'est, comme nous l'avons vu, l'immanence de notre société qui fut réalisée à l'extrême à Auschwitz : l'immanence sociale fut la condition de possibilité d'Auschwitz, elle a préparé le terrain à l'anéantissement de l'individu. C'est non seulement

³⁰ MET, p. 160.

³¹ DN, p. 283.

³² Cf. MET, p. 163.

³³ DN, p. 283.

l'événement-Auschwitz qui empêche la positivité de la métaphysique, la possibilité d'affirmer un sens de l'existence ; c'est aussi vivre dans un monde où Auschwitz était possible, c'est-à-dire dans un monde où Auschwitz est « *wieder möglich und erst möglich* »³⁴.

La possibilité d'une métaphysique positive étant écartée, peut-on parler d'une métaphysique *négative*³⁵ ? Distinguons tout d'abord deux sens du concept de négativité lorsqu'il est appliqué à la métaphysique. D'une part, en opposition à une métaphysique positive, une métaphysique négative ne peut pas poser l'existence d'un sens de l'Être, d'essences derrière les apparences. D'autre part, la négativité de la métaphysique réfère à la troisième signification de la négativité que nous avons définie dans la section *Une dialectique négative* (2.2.5) : la critique du monde tel qu'il est. Cette impulsion critique est le fondement de la forme métaphysique de pensée. La métaphysique commence avec l'insatisfaction devant les faits, et cherche ensuite ce qui est plus essentiel que les faits, considérés comme des apparences. Elle est donc intrinsèquement une entreprise de négation des faits, de l'apparence. La métaphysique est par définition négative au sens de critique.

La métaphysique négative, qui désigne pour Adorno la seule possibilité encore viable pour la métaphysique, doit être comprise comme un amalgame de ces deux significations de la négativité. D'un côté, elle définit la nature de la forme métaphysique de pensée qui, insatisfaite devant les faits, les nie et interroge un possible Autre transcendant le monde factuel. De l'autre, l'impossibilité de poser un sens de l'Être après Auschwitz empêche d'affirmer l'existence de cet Autre, de ce Transcendant qui donnerait un sens aux événements du monde. Le statut ontologique du Transcendant, s'il est pensé dans la perspective d'une métaphysique négative, est donc nécessairement ambigu. Comme le montre la prochaine

³⁴ MET, p. 162.

³⁵ Adorno utilise lui-même l'expression « métaphysique négative » dans VEE, pp. 124-125.

section, Adorno sauve toutefois le contenu de l'Autre ou du Transcendant en le déterminant comme possibilité concrète et comme apparence.

3.2.2 Statut du Transcendant : possibilité concrète et apparence

Les constats adorniens de l'immanence (section 3.1.1) et de l'impossibilité d'une métaphysique positive (section 3.2.1.) exposent la métaphysique au danger du nihilisme. Pour Adorno, Auschwitz est le nihilisme réalisé³⁶, car on ne peut pas poser l'existence d'un Transcendant donnant sens à cet événement. Il n'endosse toutefois pas le nihilisme radical, celui qui affirmerait qu'il n'y a pas de sens *et qu'il n'y en aura jamais*. C'est sur la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'un Transcendant qu'Adorno se démarque du nihilisme radical. Son constat d'immanence et l'interdiction de poser un sens positif de l'Être ne visent que la non-existence du Transcendant dans le monde tel qu'il est actuellement. Le nihilisme radical dit beaucoup plus : un Transcendant ne sera jamais possible. Cette thèse exclut la manifestation de quelque chose de *nouveau* dans le monde qui lui donnerait un sens. Or, cette position d'absolue fermeture, ce « caractère absolument clos que [...] [le nihilisme – F.D.] reconnaît au train du monde est lui-même emprunté pour sa part au système idéaliste, il est pur principe d'identité »³⁷. Le nihilisme est une métaphysique positive inversée, et ainsi il reste soumis au reproche de l'identité entre la pensée et l'être. En prétendant dévoiler le non-sens absolu du monde, il affirme autant qu'une métaphysique positive, il se prononce sur l'Absolu. Sa thèse principale, « le monde n'a aucun sens », réduit et identifie la réalité au concept de non-sens.

Puisqu'Adorno accorde à la position nihiliste le non-sens d'un monde dans lequel Auschwitz était possible, et qu'il se refuse à poser un Transcendant séparé du monde, comment peut-il

³⁶ Cf. Ricard (2000), p. 56.

³⁷ DN, p. 314.

repenser le concept du Transcendant ? En le déterminant comme possible, ou plus précisément comme *possible nouveau*³⁸. Ce nouveau doit par ailleurs remplir une condition, celle d'être une possibilité *concrète*, c'est-à-dire qui puisse effectivement se réaliser. Cette condition est importante pour éviter que l'Autre, le Transcendant que la pensée métaphysique pose en face des faits ne soit une utopie abstraite indépendante du cours du monde³⁹. Toute la difficulté consiste justement à penser une utopie concrète et réalisable, comme désire le faire Adorno.

L'immanence, si elle est véritablement radicale, ne permet rien de nouveau. Elle implique une réduction des individus et des choses à leur être factuel : ils sont ainsi et pas autrement, ils ne peuvent pas transcender leur condition. Or, la conception adornienne de la chose comme non-identique inclut la différence entre son être factuel et son vouloir-être. Ce vouloir-être, qui n'est pas réalisé, désire se manifester, il aspire au dépassement de l'être-ainsi de la chose. Il est le possible nouveau que vise la pensée métaphysique. En vue de faire éclater l'apparence d'être-ainsi de la chose, la pensée métaphysique doit tenter de déchiffrer l'histoire sédimentée et le vouloir-être contenus dans la chose. Ainsi, « indem sie immer an den Phänomenen das aufdeckt, was sie gewesen sind, was sie geworden sind und in eins damit auch, was sie hätten werden können - [festhält sie – F.D.] die *Möglichkeit* der Phänomene [...] gegenüber dem bloßen Sein »⁴⁰. La chose, comme non-identique, désire exprimer ce qui est refoulé par ce qui lui est imposé, c'est-à-dire les relations qu'elle a entretenues avec les autres choses dans le passé et qui ont façonné son devenir, de même que ce qu'elle aurait pu et voudrait être. C'est à cet Autre que la pensée métaphysique doit porter attention.

Ce vouloir-être, ce potentiel nouveau, peut-il véritablement se manifester, est-il une possibilité concrète ? Sans affirmer que le vouloir-être d'une chose puisse être en totale adéquation avec

³⁸ Cf. PRI, p. 77 : « Si l'on voulait reformuler la question kantienne, aujourd'hui elle pourrait être la suivante : *comment un nouveau est-il possible d'une façon générale ?* »

³⁹ Cf. LGF, p. 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 194.

son être factuel, ce qui correspondrait à sa complète réalisation, Adorno considère que le monde est ouvert, qu'il peut se modifier sous la pression du vouloir-être des choses. C'est la pensée identifiante qui affirme qu'un nouveau n'est pas possible. En réduisant le monde des choses au monde conceptuel, elle croit pouvoir limiter le champ du possible à ce que la pensée peut déterminer. Or, puisqu'elle génère un système fermé de concepts, elle conçoit que le cours du monde, à l'image de l'ordre de la pensée, est fermé lui aussi. La pensée dialectique, sensible au non-identique dans la chose, laisse ouvert le champ du possible, c'est-à-dire le champ de la manifestation du vouloir-être des choses. Son rôle est justement de formuler cette possibilité concrète, de dévoiler l'histoire de la chose en ouvrant le possible sédimenté en elle. La pensée doit maintenir « la possibilité sans cesse défaite contre la réalité, [et elle – F.D.] ne peut la maintenir que dans la mesure où elle comprend la possibilité comme une possibilité de la réalité, envisagée sous l'aspect de sa réalisation ; comme ce vers quoi la réalité elle-même, quoique timidement, essaie de se porter [une possibilité concrète – F.D.] et non comme un « Si seulement » dont la tonalité s'est à l'avance accommodée de l'échec [une possibilité abstraite – F.D.]. »⁴¹

En résumé, le concept adornien du Transcendant, de l'Autre, est le non-identique dans la chose, son vouloir-être qui désire s'exprimer. Il est une possibilité concrète de la réalité, car cette réalité aspire elle-même à transcender son être factuel⁴². Puisque les deux plans de l'être factuel et du vouloir-être ne concordent pas, le statut ontologique de l'Autre, du Transcendant, est cependant ambigu. D'un côté, dans l'ordre de la réalité empirique, il est une *apparence* : il n'est pas réalisé dans notre monde. Mais d'un autre côté, les individus et les choses, conçues comme non-identiques, ne se contentent pas de leur simple facticité, ils veulent transcender cette dernière. L'Autre exprime ce vouloir-être. Certes, « le concept [de l'Autre – F.D.] n'est pas réel [...] mais on ne pourrait le penser si quelque chose, dans la chose, ne poussait vers

⁴¹ TEH, pp. 95-96.

⁴² Cf. DN, p. 314.

lui. »⁴³ Son objectivité, son contenu, il les tire de l'ordre du vouloir-être. Mais il reste toujours apparence dans l'ordre de la facticité, du moins tant qu'il ne devient pas réel au sens d'effectif. Il y a donc deux plans ontologiques : le plan empirique ou factuel, dans lequel le Transcendant est apparence ; le plan du vouloir-être, où les faits eux-mêmes sont apparences.

Au nom de ce deuxième plan, Adorno estime qu'il faut *sauver l'apparence* (l'apparence dans l'ordre empirique)⁴⁴. L'exemple de l'art est instructif afin de comprendre ce sauvetage de l'apparence⁴⁵. Adorno considère que l'apparence est l'essence des œuvres d'art modernes, car celles-ci « se détachent du monde empirique et en engendrent un autre qui possède son essence propre, opposé au premier comme s'il était également une réalité. »⁴⁶ Autrement dit, les œuvres d'art sont apparence par rapport à ce qu'elles visent, la production d'un sens⁴⁷. Car le statut ontologique du sens d'une œuvre, de ce qu'on éprouve pendant l'expérience esthétique, est différent de la réalité factuelle : il disparaît à la fin de l'œuvre, laissant la réalité empirique telle qu'elle est, c'est-à-dire différente de ce sens. L'expérience de ce sens nous montre cependant qu'à travers l'apparence esthétique il y a apparition de quelque chose de plus que l'œuvre, d'un Autre que l'œuvre d'art. Les œuvres d'art sont apparences vis-à-vis de la réalité, mais ce caractère d'apparence peut s'accompagner de la présence d'une aura, d'un souffle, d'un Plus : c'est ce qu'on expérimente. Ainsi le sens que fait naître l'œuvre est plus que l'apparence, mais doit se manifester à travers cette apparence.

Comme le montre l'exemple des œuvres d'art, le Transcendant ne peut aujourd'hui se révéler qu'à travers l'apparence, comme tentative de produire un sens qui dépasse l'être empirique des

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 307.

⁴⁵ Notons que l'art occupe une place importante dans la conception adornienne de la métaphysique : il est l'expérience métaphysique du non-identique dans la chose. Cf. TE, p. 191. Nous ne traiterons cependant pas de l'art comme expérience métaphysique, ce travail étant limité à la pensée métaphysique.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 153.

choses et qui exprime leur vouloir-être. Ainsi « dans l'apparence [par rapport à l'ordre empirique – F.D.] se promet ce qui est sans apparence [par rapport à l'ordre du vouloir-être – F.D.]. »⁴⁸

Résumons ce que nous avons développé à propos du concept adornien de Transcendant ou d'Autre. Il s'oppose tout d'abord au nihilisme entendu comme immanence radicale. Même si un monde dans lequel Auschwitz était possible est le nihilisme réalisé, il y a un refuge pour le concept de Transcendant : il faut le déterminer comme possible. La position d'Adorno se situe entre celle de l'immanence radicale sans Transcendant (nihilisme) et celle de l'affirmation de l'existence d'un Transcendant extérieur au monde. L'Autre transcende le monde empirique comme possibilité concrète cherchant à se réaliser : il est la non-identité ou le vouloir-être des choses du monde. Son statut ontologique est ambigu, car s'il est réel dans l'ordre du vouloir-être, il est une apparence dans l'ordre empirique⁴⁹. Et puisque ces deux plans sont différents, l'Autre ne peut se manifester que comme apparence, il doit produire un sens différent des faits empiriques.

3.2.3 Essence et Absolu

Le concept adornien de Transcendant ou d'Autre, qui a pour contenu la non-identité ou le vouloir-être des choses du monde, permet de penser à nouveaux frais la distinction, caractéristique de la forme métaphysique de pensée, entre l'essence et l'apparence. Le Transcendant est apparence dans l'ordre empirique, car il n'est pas un fait. Mais c'est le propre de la pensée métaphysique de déterminer la facticité elle-même comme apparence, de tenter de la transcender vers ce qui est plus essentiel. L'essence, « ce qui est caché sous la façade de

⁴⁸ DN, p. 315. (traduction modifiée)

⁴⁹ Cf. MET, p. 226 : « Dieses Transzendente *ist* [...], und es ist zugleich *nicht* ».

l'immédiat »⁵⁰, est pour Adorno le non-identique dans la chose, son vouloir-être, c'est-à-dire pour lui ce qu'est véritablement une chose. Il estime que l'essence ne réside pas dans l'universel, mais dans la particularité⁵¹.

La tradition métaphysique considérait que l'essence d'une chose réside dans ce que nous avons appelé un universel identifiant : l'abstraction d'une caractéristique commune à un ensemble d'éléments. Dans la métaphysique platonicienne par exemple, l'essence d'un être humain se limite à ce qu'il partage avec tous les autres êtres humains, c'est-à-dire à sa participation à l'idée d'homme. L'essence platonicienne se réduit ainsi à une détermination générale, à l'universel. La pensée dialectique d'Adorno se tourne pour sa part entièrement vers la particularité. Elle veut éviter l'hypostase de l'universel par rapport au particulier. C'est pourquoi Adorno détermine le particulier comme non-identique, dans les deux sens que nous avons mentionnés dans la section *La chose comme non-identique* (1.3.2). D'une part, le particulier ne se laisse pas réduire à des déterminations générales : il est et sera toujours plus que celles-ci. On ne pourra donc jamais affirmer avoir décrit totalement l'essence d'une chose à l'aide de concepts. D'autre part, le particulier est intrinsèquement non-identique, dans le sens d'une auto-transcendance. Son identité ne se définit pas seulement par rapport à lui-même, mais dans l'horizon des multiples relations qu'il a entretenues et voudrait entretenir avec son autre. Cette double non-identité correspond à l'essence d'une chose dans la pensée adornienne.

Ce tournant vers la particularité modifie également le concept d'Absolu. Reprenons tout d'abord la critique adornienne du concept d'Absolu de la tradition métaphysique. Il reproche à cette dernière le postulat selon lequel la pensée est l'unique instrument légitime pour atteindre l'Absolu. Ce postulat présuppose dès le départ une affinité entre la pensée et l'Absolu qui fait

⁵⁰ DN, p. 134.

⁵¹ Cf. DN, p. 137 : « le regard qui [...] s'oriente comme chez Freud aux « résidus du monde des apparences », suit l'intention dirigée sur le particulier considéré comme non-identique. »

croire à la pensée qu'elle peut dévoiler intégralement le mystère et l'essence ultimes des choses. Cette prétention d'un dévoilement total de l'Absolu, Adorno l'appelle une identification de l'Absolu⁵², puisque ce dernier est réduit à un ou à quelques concepts fondamentaux (Dieu, l'idée du Bien, la substance, l'Esprit, etc.). Or, les identifications de l'Absolu relèvent de la projection d'une exigence de la pensée humaine sur la réalité : pouvoir fonder l'ensemble des étants (niveau ontologique) ou notre système de concepts (niveau logique) sur des entités ou des concepts suprêmes. Elles « sont des anthropomorphismes, [...] comme l'*Aufklärung* leur en fit à chaque fois le reproche pertinent. »⁵³

Adorno rejette toute identification de l'Absolu à la pensée. Il perçoit toutefois que le concept d'Absolu exprime une quête légitime : celle de l'essence ultime des choses, de ce qu'elles sont vraiment. Fondée sur la présupposition de l'identité de la pensée et de l'être, la tradition métaphysique identifie l'essence ultime des choses à un ou des concepts abstraits considérés comme absolus. Cette identification rate son but, puisqu'elle hypostasie certains concepts pour en faire des entités en soi, ratant ainsi la particularité des choses du monde. Pour Adorno, c'est bien du particulier dont il s'agit lorsque la pensée désire dévoiler l'essence des choses. Et sa conception du particulier comme non-identique empêche de fonder l'essence sur des entités ou des concepts ultimes. Afin de trouver ce que la tradition métaphysique entendait par l'Absolu, la pensée doit plutôt prendre pour objet le particulier conçu comme non-identique. Ainsi s'éclaire la phrase énigmatique d'Adorno : « l'absolu, tel que la métaphysique se le représente, serait le non-identique qui ne surgirait qu'après la disparition de la contrainte de l'identité. »⁵⁴ Tout comme le concept d'essence, le concept d'Absolu est déterminé par Adorno à l'aide de la notion de non-identique, dans les deux sens que nous avons développés. L'Absolu doit premièrement être pensé sans la présupposition de l'identité entre la pensée et l'être, et donc la présupposition d'une affinité directe entre la pensée et l'Absolu qui permettrait à la première

⁵² Cf. *ibid.*, pp. 316-317.

⁵³ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁴ *Ibid.*

de déterminer totalement le deuxième. La non-identité entre la pensée et l'être nous empêche de dévoiler entièrement le mystère ultime des choses⁵⁵. Deuxièmement, l'Absolu est l'idée d'un monde où tous les particuliers conçus comme non-identiques viendraient à eux-mêmes, c'est-à-dire pourraient exprimer leur vouloir-être. Remarquons que le concept d'Absolu dit plus que celui d'essence : il réfère à l'*ensemble* des particularités non-identiques. C'est pourquoi, même si Adorno se garde bien de l'identifier à un concept particulier, nous pouvons dire que le concept le plus apte à exprimer l'Absolu est celui de réconciliation⁵⁶. La réconciliation pensée par Adorno est en effet celle des différences, c'est-à-dire des différentes particularités. Elle est l'idée d'un monde où régnerait une « conjonction [*Miteinander*] du différent »⁵⁷, un monde où les individus et les choses pourraient cohabiter et communiquer, affirmant ainsi leur identité. Le non-identique qui ne se manifesterait qu'après la disparition de la contrainte de l'identité implique une disposition du monde qui permette aux particularités de s'exprimer comme non-identiques. C'est ainsi, à notre avis, qu'il faut interpréter la reprise adornienne du concept d'Absolu : comme l'idée de l'ensemble des particularités venues à elles-mêmes, devenues ce qu'elles sont vraiment.

Pour résumer l'idée principale de la section 3.2 sur le contenu du Transcendant, on pourrait dire que « la métaphysique émigre dans la micrologie », « le lieu de la métaphysique comme refuge devant celle qui est totale. »⁵⁸ Son objet, la métaphysique ne le trouve plus dans l'essence au sens de concepts généraux, ni dans un principe premier dont on pourrait tout déduire, ni dans la totalité absolue des choses du monde. Son objet, c'est le particulier en tant que particulier. L'histoire de la métaphysique est l'histoire de l'hypostase de concepts abstraits dans lesquels on voyait la clé de l'explication ultime des choses. Les penseurs ont réifié les concepts métaphysiques, ils en ont fait des réalités en soi. Maintenant que ces concepts sont

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 317 : « Nier le mystère par l'identification, en lui arrachant de plus en plus de bribes, ne le résout pas. »

⁵⁶ Nous tirons cette idée de Stresius (1982), p. 178.

⁵⁷ DN, p. 122.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 317.

dévoilés comme des anthropomorphismes, des fausses projections de la pensée humaine sur la réalité, Adorno se réapproprie les concepts fondamentaux de la métaphysique dans une perspective micrologique. L'Autre, le Transcendant, l'essence et l'Absolu ne font sens qu'en référence au particulier conçu comme non-identique.

3.3 Le comportement de la pensée métaphysique : idéelle-constellative

La section 3.1 a montré que le motif fondamental poussant à faire de la métaphysique aujourd'hui est de dépasser l'immanence sociale. Cette dernière limite l'individu à un être-ainsi qui ne correspond pas à son vouloir-être. La pensée métaphysique doit transcender l'apparence de la facticité au nom de l'individu qui cherche à s'exprimer.

La section 3.2 a montré que le contenu possible de la pensée métaphysique est précisément le vouloir-être de l'individu ou d'une chose, sa non-identité. L'Autre ou le Transcendant, l'essence d'une chose derrière l'apparence de son être-ainsi est son vouloir-être bafoué par l'immanence. Puisqu'une immanence radicale règne dans un monde où Auschwitz était possible, on ne peut toutefois pas affirmer l'existence effective de l'essence des choses. La métaphysique ne peut être que négative, dans deux sens : il lui est impossible de poser l'existence effective de l'essence et elle se manifeste comme critique de l'être factuel des choses. Puisque l'immanence régnante limite les choses à cette facticité, la métaphysique négative a donc la tâche difficile de nier l'apparence d'être-ainsi des choses sans connaître avec certitude leur essence, leur être véritable. C'est ce projet d'une négation de la négation qui ne se transforme pas en position⁵⁹ qui doit diriger le comportement de la pensée métaphysique, comportement qui est l'objet de la section 3.3.

⁵⁹ Cf. MET, pp. 225-226.

Nous nous retrouvons en terrain connu car la pensée idéale-constellative, qui procède par constellations d'idées, est conçue pour réaliser le projet d'une métaphysique négative. Rappelons que la conception adornienne de la chose comme non-identique implique la distinction entre son être factuel et son vouloir-être. La chose est toujours plus que ce qu'elle est, car elle désire exprimer ce Plus de vouloir-être par rapport à l'être factuel. Or, le caractère d'idée du concept peut fournir ce Plus. Mais une seule idée étant insuffisante afin d'exprimer tout le potentiel, le Plus de la chose, il est nécessaire de faire intervenir d'autres idées. Un complexe d'idées, ce qu'Adorno appelle une constellation, se rapproche plus de l'expression de la chose qu'une seule idée.

La pensée métaphysique doit suivre le modèle de la pensée idéale-constellative. D'une part, le mode constellatif de connaissance remplace la construction de systèmes métaphysiques (3.3.1). D'autre part, certaines des idées de la tradition métaphysique, soit celles qui permettent de s'approcher du particulier conçu comme non-identique, doivent être sauvées moyennant une transformation matérialiste (3.3.2).

3.3.1 Constellation : contre les systèmes métaphysiques

La pensée métaphysique adopte un mode constellatif de connaissance afin d'éviter la réduction de l'essence des choses à des concepts généraux abstraits et la tentation de ramener la totalité de l'étant à un principe premier. La constellation de concepts, en effet, n'attribue pas la primauté au concept le plus général dans la description de la chose. De même, elle ne crée pas une hiérarchie de concepts fondée sur un principe dernier qui en assure la cohérence. La constellation s'oppose donc à la construction d'un système métaphysique qui voudrait déduire l'essence ultime des choses d'un petit nombre de concepts abstraits.

C'est que « la métaphysique, de par son propre concept, n'est pas possible comme chaîne des jugements déductifs sur l'étant. » Elle ne serait « possible que comme constellation lisible de l'étant. De l'étant elle recevrait la matière sans laquelle elle ne serait pas mais elle ne transfigurerait pas l'existence de ses éléments, au contraire, elle en ferait une configuration dans laquelle les éléments se rassemblent en écriture [*Schrift*]. »⁶⁰ Qu'est-ce à dire ? Premièrement, que le point de départ de la métaphysique ne doit pas être un ou des concepts desquels on puisse déduire l'essence des choses. Tout concept, aussi métaphysique soit-il, réfère à un contenu qui lui est fourni par le monde empirique. La métaphysique est la tentative de transcender l'expérience intramondaine (les choses telles qu'elles nous sont données) à partir de l'expérience intramondaine elle-même. Deuxièmement, la seule voie possible afin de transcender l'être factuel des choses est de reconfigurer les éléments du monde afin qu'ils « se rassemblent en écriture ». Cette idée d'écriture renvoie à une des tâches de la dialectique négative, la « lecture de l'étant comme texte de son devenir »⁶¹. Le devenir de l'étant est le passé qui en a été refoulé de même qu'un potentiel futur correspondant à son vouloir-être. Or, ce passé et cette possibilité future ne peuvent être dévoilés qu'en faisant voir les relations passées (histoire sédimentée) et futures (vouloir-être) d'une chose avec les autres étants, conformément à la conception adorniennne de la chose comme non-identique. Les constellations d'idées permettent d'exprimer ces relations en faisant voir les constellations dans lesquelles les choses du monde se sont trouvées et voudraient se trouver.

La métaphysique ne peut espérer s'approcher de l'essence des choses (histoire sédimentée et vouloir-être) qu'en adoptant un mode constellatif d'argumentation, et non en la déduisant de quelques concepts abstraits. Puisqu'il n'y a pas d'unité préétablie entre la pensée et la chose qui assurerait la vérité d'une constellation particulière de concepts, la constellation est toutefois fondamentalement faillible. La pensée constellative est le modèle d'une

⁶⁰ DN, p. 317.

⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

métaphysique négative qui ne possède pas positivement l'essence des choses. Comme le fait remarquer D. Kaufmann⁶², l'idée de constellation évite l'union immédiate du matériel et du Transcendant postulée par le symbole et rejette l'identité préalable entre le mot et la chose, entre le signifiant et le signifié. L'emploi constellatif de la pensée proposé par Adorno est justement motivé par la non-identité entre la pensée et le pensé. La constellation cherche, par une configuration de concepts établie subjectivement, à dévoiler l'essence objective qui dépasse l'apparence, mais le risque d'erreur est toujours présent du fait de cette non-identité. La métaphysique ne peut donc pas prétendre construire un système de concepts décrivant intégralement l'essence ultime des choses – cela présupposerait l'identité entre la pensée et l'être. La métaphysique, consciente de la faillibilité de son projet, soit atteindre l'essence des choses, est une entreprise indéfinie.

3.3.2 Sauvetage des idées métaphysiques

Afin d'approcher le non-identique, la pensée dialectique produit des constellations d'idées. Il faut à notre avis comprendre la métaphysique adornienne comme une partie de la pensée dialectique : celle qui se réapproprie certaines des idées de la tradition métaphysique. Une des difficultés est évidemment de définir ce que la tradition et ce qu'Adorno entendent par « idée métaphysique ». À cette question, il n'est pas aisé de trouver dans la tradition une réponse unique. Adorno, pour sa part, est intéressé par les idées métaphysiques parce qu'elles réfèrent à des entités transcendant le monde empirique, et ainsi elles font bien ressortir la différence entre l'être factuel et le vouloir-être des choses. Les idées métaphysiques, pour s'intégrer au projet de la dialectique négative (dévoiler le non-identique), doivent toutefois avoir la capacité de viser la particularité comprise comme non-identique. Or, ce ne sont pas toutes les idées métaphysiques qui peuvent répondre à cette exigence.

⁶² Cf. Kaufmann (2000).

Le sauvetage adornien des idées métaphysiques est avant tout une réponse à la métaphysique kantienne. C'est pourquoi nous allons exposer rapidement les idées métaphysiques du système kantien pour ensuite présenter celles qui sont récupérées par Adorno. Kant a repris la division scolastique de la métaphysique en métaphysique générale (ou ontologie) et métaphysique spéciale (ou psychologie, cosmologie, et théologie rationnelles). L'ontologie devient dans la pensée kantienne la philosophie transcendantale, qui « ne considère que l'entendement et la raison même dans un système de tous les concepts et tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés »⁶³. L'important, pour notre propos, est que l'idée de l'être en tant qu'être, qu'on peut considérer comme l'idée métaphysique propre à l'ontologie, n'a plus sa place dans la pensée kantienne. La métaphysique spéciale, pour sa part, se divise en trois sciences dont les objets sont autant d'idées métaphysiques : l'idée d'âme pour la psychologie, l'idée de monde pour la cosmologie et l'idée de Dieu pour la théologie. Dans le champ de la morale, enfin, les idées d'immortalité, de liberté et de Dieu sont déterminées comme postulats de la raison pratique.

La préoccupation d'Adorno n'est pas de sauver toutes les idées métaphysiques de la pensée kantienne. Son intérêt réside dans la réappropriation des idées qui permettraient de s'approcher de l'objet que doit selon Adorno viser la métaphysique : la chose conçue comme non-identique. Par conséquent, certaines idées métaphysiques sont laissées de côté. Premièrement, *l'être en tant qu'être*, ou l'être tout court, est un concept abstrait qui « fige ce qui est signifié par « est » en idéal en-soi absolu »⁶⁴ indépendamment de la particularité de l'étant. Il n'y a pas d'ontologie dans la pensée adornienne, à moins de parler, comme C. Többicke, d'une « ontologie critique »⁶⁵ qui, au lieu de viser l'universel, vise la particularité et sa non-identité. L'ontologie adornienne voudrait ainsi accomplir ce que l'ontologie traditionnelle n'a pas atteint en ne s'intéressant qu'à l'universel, soit ce qu'est

⁶³ *Critique de la raison pure*, p. 565 (A 845 – B 873).

⁶⁴ DN, p. 86.

⁶⁵ Többicke (1992), p. 9.

véritablement une chose dans sa particularité. Cette ontologie n'est toutefois pas dirigée par l'idée de l'être en tant qu'être, qui est un concept abstrait coupé des étants particuliers. Deuxièmement, il n'y a à notre connaissance pas de réflexions adorniennes sur l'idée métaphysique de *monde* au sens cosmologique – le monde en tant que totalité absolue des étants. Seul son idéal régulateur de l'Absolu comme ensemble des particularités non-identiques venues à elles-mêmes implique dans une certaine mesure le concept de totalité. Troisièmement, les seules considérations d'Adorno sur le concept de *Dieu* concernent la preuve ontologique de l'existence de Dieu⁶⁶. Elles n'ont pas pour but de sauver l'idée de Dieu au sens d'un Être suprême, mais d'examiner la prétention de la pensée d'être immédiatement identique à son objet – et donc d'être vraie. En bref, il n'y a pas de sauvetage adornien des idées d'être (ontologie), de monde (cosmologie) et de Dieu (théologie).

Le sauvetage adornien des idées métaphysiques kantienne se limite aux idées d'immortalité et de liberté, de même qu'à celles d'intelligible et de caractère intelligible (qui sont directement reliées à l'idée de liberté). Ces idées font potentiellement référence à la particularité des choses, au contraire des idées d'être, de monde et de Dieu. Afin qu'elles soient en harmonie avec l'esprit de la pensée adornienne, elles doivent toutefois être réinterprétées d'une façon *matérialiste*, en opposition avec leur statut idéaliste dans la pensée kantienne. Nous débutons donc la section 3.3.2 avec le passage au matérialisme de la métaphysique, qui nous fournira le principe de base devant guider les idées métaphysiques (3.3.2.1). Par la suite, nous montrerons comment Adorno se réapproprie, dans une perspective matérialiste, les idées kantienne d'intelligible, de caractère intelligible, de liberté (3.3.2.2) et d'immortalité (3.3.2.3).

⁶⁶ Cf. PT I, pp. 97-112. Cf. à ce sujet l'excellent article de Thaidigsmann (1995), pp. 144-156.

3.3.2.1 Le principe des idées métaphysiques : la transfiguration du matériel

La métaphysique n'a jamais voulu se commettre avec le matériel⁶⁷. Elle s'est nourrie d'une conception de l'esprit comme ce qui est qualitativement distinct du corps et de la nature, comme ce qui est en soi, éternel, immuable, identique à soi. En s'abstrayant ainsi de son origine naturelle, l'esprit a exercé une domination spirituelle du non-spirituel en imposant ses lois à l'ordre de la nature⁶⁸. Selon Adorno, ce rejet du matérialisme par la métaphysique a toutefois « atteint son point de fuite » avec Auschwitz. Dans les camps, « le niveau somatique et loin du sens » fut « le théâtre de la souffrance qui [...] brûla sans consolation tout ce que l'esprit a d'apaisant »⁶⁹. L'esprit fut lui-même la cause de la souffrance des camps par la construction d'un massacre administratif fondé sur la réduction de l'être humain au statut d'exemplaire. L'exécration immédiate à la vue de la douleur physique des victimes est un cri du matériel dont il ne peut plus faire abstraction. L'esprit doit prendre conscience qu'il a lui-même répété la domination caractéristique de la nature et se souvenir (*eingedenken*) de la nature, du corps, du matériel.

Cette autoréflexion de l'esprit se tournant « vers ce qui ne ressemble pas à l'esprit »⁷⁰ fait la lumière sur une vérité que la métaphysique s'est toujours cachée à elle-même, aveuglée par sa conception de l'esprit comme l'Autre de la nature : « dass [...] die Metaphysik geschlüpft ist in das materielle Dasein. »⁷¹ Cette citation révèle l'originalité de la position d'Adorno sur la question de la métaphysique⁷². Une de ses thèses centrales est en effet la suivante : *l'intrication du matérialisme et de la métaphysique est une vérité fondamentale de la métaphysique*. Car c'est l'indigence et le mystère de notre matérialité qui pousse l'esprit à la

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 312.

⁶⁸ Cf. *ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 286.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ MET, p. 183.

⁷² Remarquons que Marx, Kafka et Benjamin sont de l'avis d'Adorno ceux qui se rapprochent le plus de cette position matérialiste sur la métaphysique. Cf. *ibid.*, p. 286.

métaphysique. L'appel du corps qui souffre, la « fascination qui émane de la zone de l'équarisseur, de la charogne, de l'odeur douceâtre et écoeurante de la décomposition (sic) » conduisent aux grandes questions : « le qu'est-ce que c'est ? et le à quoi ça mène ? »⁷³ La métaphysique, en sublimant ces questions au seul niveau spirituel, voile leur souche matérielle. Elle rate par le fait même sa possible réalisation, *la transfiguration du matériel*. Car telle est selon Adorno la tâche dévolue à l'esprit : l'expression du matériel plutôt que la séparation d'avec le corps et sa domination. C'est seulement ainsi que l'esprit peut devenir ce qu'il est, différent de la nature, et aussi sauver la nature elle-même, la transfigurer. La transfiguration du matériel serait la disparition de la domination, une domination qui dessert le principe de la nature, l'autoconservation. L'esprit doit donc dépasser le rapport d'extériorité et de domination qu'il entretient avec la nature et s'en faire le médium d'expression.

Le sauvetage adornien des idées métaphysiques doit être pensé dans l'horizon de cette transfiguration du matériel. Les idées d'intelligible, de caractère intelligible, de liberté, et de corps transfiguré (qui résulte de la transformation matérialiste de l'idée d'immortalité) font signe vers une relation différente entre l'esprit et la matière. En elles s'incarne le potentiel dépassement de l'autoconservation et de la domination, marques de la nature matérielle, pour autant que l'esprit soit conçu comme médium d'expression de la matière, et non comme son Autre.

3.3.2.2 Intelligible, caractère intelligible, liberté

Nous nous penchons tout d'abord sur le complexe kantien d'idées que sont l'intelligible, le caractère intelligible et la liberté. Pour chacune de celles-ci, nous présentons la critique de leur version idéaliste chez Kant, et ensuite leur transformation matérialiste.

⁷³ DN, pp. 286-287.

Rappelons tout d'abord que l'*intelligible* kantien est « ce qui dans un objet des sens n'est pas lui-même phénomène »⁷⁴, c'est-à-dire la causalité de la liberté qui n'est pas intriquée dans la chaîne des causes et des effets du monde sensible. Kant attribue donc au sujet intelligible un caractère intelligible par lequel il est « la cause de ses actes, comme phénomènes »⁷⁵, sans être lui-même phénomène. Selon Adorno, le problème fondamental du concept d'intelligible est qu'il est non seulement inconnaissable, mais également impensable⁷⁶. Kant a lui-même déterminé le concept d'intelligible comme inconnaissable, car la causalité intelligible de la liberté se situe hors du monde des phénomènes, le seul où la connaissance soit légitime. Adorno va plus loin : le concept d'intelligible est proprement impensable, parce qu'il « n'est pas possible d'opérer avec un concept dont on ne peut absolument rien dire : il est identique au néant, néant aussi est son contenu propre. »⁷⁷ Puisque tout concept puise son contenu dans l'expérience, il est selon Adorno impossible de penser un concept comme celui de l'intelligible dont le contenu se situerait au-delà de l'expérience. La seule façon de penser l'intelligible est de le rapporter au monde des phénomènes, ce qui contredit sa définition kantienne.

De fait, Adorno se réapproprie l'idée d'intelligible en le déterminant par rapport au monde des phénomènes : « paradoxalement, la sphère intelligible visée par Kant serait à nouveau « phénomène » : ce que ce qui est caché à l'esprit fini lui présente, ce qu'il est forcé de penser et qu'il déforme de par sa propre finitude. Le concept de l'intelligible est l'autonégation de l'esprit fini. »⁷⁸ Adorno opère un renversement matérialiste du concept kantien d'intelligible par le biais d'une autoréflexion de l'esprit. La sphère intelligible de Kant est purement

⁷⁴ *Critique de la raison pure*, p. 397 (A 538, B 566).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 398 (A 539, B 567).

⁷⁶ Sur cet argument, cf. DN, p. 226. Voir aussi Wellmer (1988), pp. 767-768 et Jarvis (1997), p. 8.

⁷⁷ DN, p. 226.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 306.

spirituelle, indépendante du monde sensible, tout en ayant la prétention de se manifester dans le monde sensible. L'intelligible adornien est l'esprit qui, par l'autoréflexion, dépasse l'immanence spirituelle pour penser « ce qui serait au-delà de lui »⁷⁹, c'est-à-dire le non-spirituel, le matériel, le non-identique. Si l'esprit en reste à l'autoposition de lui-même et à l'opposition au monde sensible, il se cantonne dans la finitude, dans le manque. Il crée un rapport de domination avec son Autre, la nature, et ainsi reste lui-même nature, simple conservation de lui-même. « Dans l'esprit, ce qui simplement est prend conscience de son manque ; l'adieu à l'existence endurcie en elle-même est dans l'esprit l'origine de ce en quoi il se distingue du principe de domination de la nature en lui. »⁸⁰ L'esprit, pour autant qu'il se dépasse vers le non-spirituel, est notre chance d'accomplir la « négation du fini exigée par la finitude »⁸¹, de transcender le retour du même, l'éternelle domination. C'est une telle expérience de transcendance de l'esprit vers son Autre qui « anime (*beseelt*) le mot d'intelligible »⁸². Et puisque l'Autre, le non-identique matériel, n'est pas un étant, mais un possible, l'intelligible doit être pensé contre Kant comme potentialité du monde des phénomènes pouvant être dévoilée par l'esprit.

La critique et la reprise adorniennes de l'idée de *caractère intelligible* sont également pensées dans l'horizon d'un tournant matérialiste. Adorno interprète le caractère intelligible kantien comme le sujet appartenant au monde intelligible, en opposition avec le sujet du monde empirique. Le caractère intelligible serait ainsi la personnalité ou « l'unité de la personne »⁸³ qui asservit « la personne, sujet conçu comme être individuel, naturel, et empirique »⁸⁴. À l'image du sujet transcendantal qui détermine a priori l'objectivité des objets de l'expérience, le sujet pur et son caractère intelligible déterminent a priori les actes du sujet empirique, ils lui

⁷⁹ *Ibid.* (traduction modifiée)

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 227.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 228.

imposent une unité conçue comme le véritable Moi de l'individu. Cette unité, si elle n'est générée que par la raison pure, fait toutefois abstraction de la partie matérielle du sujet. Or, « l'unité de la personne n'est pas seulement l'a priori formel qu'elle se donne l'air d'être dans le système kantien, mais elle est [...] moment de tous les contenus particuliers du sujet. »⁸⁵ Elle présuppose des « contenus de conscience, des faits psychologiques ; cette unité désigne une zone neutre de la raison pure et de l'expérience spatio-temporelle. »⁸⁶ L'unité de la conscience ne peut pas être considérée indépendamment de l'expérience, elle doit être l'unité de « tous les contenus particuliers du sujet », autant spirituels que matériels.

En somme, le caractère intelligible n'est pas, selon Adorno, une unité purement spirituelle à laquelle doivent être soumis l'ensemble des éléments composant un individu. « Ce qu'il faudrait, chez les hommes, penser comme constituant leur caractère intelligible n'est pas ce qui en fait des personnes, mais ce qui les distingue de leur être-là. Dans la personne, ce qui produit cette distinction paraît nécessairement non-identique. »⁸⁷ Tout comme le concept d'intelligible, le caractère intelligible est pensé par Adorno comme *potentialité* de dépasser notre être factuel. Encore une fois, cette possibilité présuppose l'autoréflexion de l'esprit qui abandonne son autosition pour se tourner vers le non-spirituel. Puisqu'il en va ici du caractère intelligible, il s'agit plus précisément de briser l'illusion d'un Moi purement spirituel, fort et dominateur, qui soumet l'ensemble des expériences du sujet à son unité, et dont la volonté est entièrement dirigée par la raison pure⁸⁸. Cette unité réprime le non-identique dans l'être humain, c'est-à-dire sa part matérielle. C'est plutôt ce non-identique - les nombreuses impulsions matérielles qui constituent notre être - qui doit s'exprimer à travers l'esprit pour que l'être humain s'affirme comme il est véritablement. Cette possibilité d'une transfiguration des multiples moments matériels par notre esprit, Adorno la nomme le

⁸⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 232 : « Finalement le caractère intelligible serait la volonté raisonnable paralysée. »

caractère intelligible : « il n'y a rien de mieux parmi les hommes que ce caractère intelligible ; la possibilité d'être un autre que celui qu'on est, alors que pourtant tous sont enfermés dans leur soi et par là encore séparés de leur soi. »⁸⁹ Autrement dit, le caractère intelligible est la possibilité qu'a notre esprit de se départir de son apparence de Moi fort et d'agir comme instance à l'écoute des éléments matériels qui composent notre être.

Après avoir décrit le sauvetage adornien des idées d'intelligible et de caractère intelligible, il nous sera plus facile de comprendre son sauvetage de l'idée de *liberté*, étroitement liée à ces deux concepts. Adorno critique l'idéalisme de la conception kantienne de la liberté⁹⁰. La spontanéité qui sous-tend cette dernière proviendrait selon Kant de la seule raison pure. Mais la spontanéité exige une part d'impulsion qui n'est pas spirituelle, une part d'impulsion physique, matérielle. Certes, il y a ce qu'Adorno appelle un supplément (*Hinzutretende*) dans les actes humains de volonté, ils sont un saut par-dessus « la chaîne des causes »⁹¹. Le supplément, qu'Adorno tient « für ein Konstituens der Willenshandlung »⁹², n'est toutefois pas seulement spirituel, il dérive génétiquement d'impulsions corporelles. Il s'est constitué « nur durch Anlehnung des Bewußtseins an Handlungen, die ursprünglich ganz blinde und reflexhafte Handlungen gewesen sind »⁹³. La liberté a donc une *genèse* matérielle. C'est l'indigence de la nature matérielle dirigée par l'autoconservation qui a préparé l'avènement de la liberté⁹⁴.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cf. LGF, p. 294.

⁹¹ DN, p. 179.

⁹² LGF, p. 328.

⁹³ *Ibid.*, pp. 327-328.

⁹⁴ Cf. DN, p. 171 : « la conservation de soi exige, dans son histoire, plus que le réflexe conditionné, et prépare ainsi ce qui en fin de compte la dépasse. Ce faisant, elle s'appuie probablement sur l'individu biologique, qui prescrit leur forme à ses réflexes ; les réflexes existeraient difficilement sans un quelconque moment d'unité. Celle-ci se fortifie, et devient le soi de la conservation de soi ; la liberté qui s'ouvre à lui est la différence qui s'est créée entre le soi et ses réflexes. »

Outre la genèse, le *but* de la liberté est aussi matérialiste : c'est la libération du matériel. La liberté est l'idée de la possibilité, pour l'homme, de s'arracher au déterminisme de la nature, ce dernier se manifestant soit sous la forme de la souveraineté de la nature sur les hommes, soit sous la forme de la domination des hommes par les hommes dans la société⁹⁵. Pour réaliser cette possibilité, l'homme ne doit pas poser son esprit comme l'Autre de la nature, comme le présuppose la conception idéaliste de la liberté : « je mehr es [le Je – F.D.] über die Natur gebietet, [...] desto fragwürdiger wird ihm nun seine eigene Freiheit »⁹⁶. L'esprit s'affirmant comme un en soi opposé à la matière n'est pas libre, car il agit ainsi afin d'assurer sa propre conservation. En tentant de préserver sa pureté, il reste soumis au principe de la nature, l'autoconservation, qui implique le déterminisme plutôt que la liberté. La liberté serait l'esprit qui prend conscience qu'il exerce une domination sur le non-spirituel en se posant comme un en soi, et qui prend la décision consciente de contrecarrer le principe d'autoconservation, de même que la domination qui lui est fondamentalement liée. Elle n'est pas l'affirmation de l'esprit aux dépens de son Autre, mais l'acte de transcender toute forme d'affirmation de soi-même qui aboutit à une domination de l'Autre.

3.3.2.3 De l'immortalité de l'âme au corps transfiguré

L'idée kantienne d'immortalité est également sauvée par Adorno, moyennant sa transformation matérialiste⁹⁷. Il peut paraître étrange qu'Adorno s'intéresse à l'idée d'immortalité, puisque les progrès scientifiques des deux derniers siècles, s'ils n'infirmant pas totalement la croyance en l'immortalité, lui infligent une grande part d'improbabilité. C'est qu'il y a quelque chose dans cette croyance qui est spécifiquement moderne, et qui peut être préservé si on transforme l'idée d'une façon matérialiste: il s'agit de son caractère d'espoir.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 173-174.

⁹⁶ LGF, pp. 294-295.

⁹⁷ C'est à Bernstein que nous devons l'interprétation de l'idée adornienne de corps transfiguré comme le résultat d'une transformation matérialiste de l'idée de l'immortalité. Cf. Bernstein (1997), p. 194 et p. 199.

C'est d'ailleurs ce caractère d'espoir qui explique la persistance de l'idée d'immortalité chez un penseur aussi critique que Kant. Rappelons que Kant tenait deux discours sur l'âme. D'une part, au niveau de la raison spéculative, de la connaissance, il soutient que l'immortalité de l'âme est indémontrable, tout comme la thèse inverse⁹⁸. D'autre part, au niveau de la raison pratique, de la morale, l'immortalité de l'âme est réintroduite sous la forme de ce que Kant appelle un postulat de la raison pratique, c'est-à-dire qu'elle est nécessaire à l'atteinte du souverain Bien, un monde où la moralité et le bonheur seraient réconciliés. Kant ne prétend pas avoir une connaissance certaine de l'âme, il ne lui attribue aucune réalité objective, mais il espère, conformément à sa conception de l'être humain comme être moral, qu'elle est immortelle, afin d'assurer l'accomplissement éventuel de cette moralité.

Que penser de cet espoir métaphysique un peu archaïque en l'immortalité de l'âme ? Pour Adorno, l'acte d'espérer est légitime, mais il ne peut pas être satisfait sous cette forme. Bien au contraire, l'espoir, en misant sur l'immortalité de l'âme sans considérer le destin du corps, « fait une grimace au besoin métaphysique », il « nie son possible accomplissement »⁹⁹. Le fondement de l'espoir contenu dans l'idée d'immortalité viserait également une résurrection de la chair, pour employer cette expression théologique. En d'autres termes, cet espoir ne peut pas être satisfait si on sépare l'âme et le corps, séparation qui est la condition de possibilité de l'idée de l'immortalité de l'âme. Cette séparation disloque l'être humain, l'empêchant d'être lui-même puisqu'il est âme *et* corps, esprit *et* matière. C'est ainsi que l'espoir, au lieu de s'attacher à l'immortalité de l'âme, « s'attache au corps transfiguré »¹⁰⁰.

La notion de corps transfiguré a une origine chrétienne. Elle renvoie à l'épisode évangélique de la transfiguration du Christ sur le Mont Thabor : ses vêtements devinrent d'un blanc

⁹⁸ Cf. à ce propos *Critique de la raison pure*, pp. 278-327.

⁹⁹ DN, p. 291.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 312.

éclatant, l'aspect de son visage se transforma¹⁰¹. La lumière qui le transfigura était celle de la résurrection. L'idée principale de cet épisode, reprise par St-Paul dans sa lettre aux Corinthiens¹⁰², est que le réveil des âmes est indissociable de la résurrection des corps. Cependant, cette conception unitaire du corps et de l'âme est un peu gommée par le fait que le corps ressuscité est conçu comme étant différent du corps matériel mortel, parce que St-Paul lui attribue des propriétés caractéristiques de l'âme, en l'occurrence la spiritualité et l'immortalité.

L'espoir que nous tentons de circonscrire, on le voit bien, dépend de notre conception de la relation entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière. Si l'esprit se distingue totalement de la matière, il est conçu comme immatériel, ce qui conduit au refus de la matière. Au niveau pratique, cette conception dualiste fait de l'esprit un principe de domination de la nature¹⁰³. Dans la conception adornienne, que nous avons déjà abondamment développée, l'esprit a une genèse et une finalité matérielle. Sa fonction originelle était de satisfaire le besoin d'autoconservation du corps, ce qui en faisait un instrument de domination. Par l'autoréflexion, l'esprit peut cependant prendre conscience de cette genèse et renoncer au principe d'autoconservation qu'il soutient dans la domination de la nature. C'est par cet abandon que l'esprit peut transfigurer le corps, en lui montrant que l'autoconservation, au lieu de sustenter le désir de vivre, le confine à la finitude, lui ferme toutes ses possibilités. L'espoir de la Rédemption de la finitude réside dans l'abandon de l'autoconservation. Mais, comme le dit Adorno, «rien ne peut être sauvé sans être transformé, rien qui n'ait franchi la porte de sa mort. Si le sauvetage est l'impulsion la plus intérieure de tout esprit, il n'y a d'espoir qu'en l'abandon sans réserve: autant de ce qu'il y a à sauver [le corps – F.D.] que de l'esprit qui

¹⁰¹ Cet épisode de la transfiguration christique est décrit par trois évangélistes. Cf. Marc, 9, 2-10, Luc, 9, 28-36, et Matthieu, 17, 1-9.

¹⁰² Cf. Paul, *Première lettre aux Corinthiens*, 15, 42-54.

¹⁰³ Cf. DN, p. 312.

espère. Le gestus de l'espoir consiste à ne rien retenir de ce à quoi le sujet veut se tenir, dont il veut croire que cela va durer.»¹⁰⁴

L'esprit veut croire qu'il va durer éternellement, c'est la base de l'espoir en son immortalité. Mais l'espoir réside plutôt dans l'abandon de cette autoglorification de l'esprit. Ce qu'il vise, dans le fond, ce n'est pas d'être éternellement, séparé du corps, mais d'être incorporé, réconcilié avec la matière. L'espoir d'un corps transfiguré vise un régime d'incarnation différent, un régime d'incarnation où le spirituel et le matériel ne s'opposeraient pas. L'être humain y aurait tout à gagner, car sa condition humaine fut jusqu'à présent marquée au fer rouge par la dysharmonie entre sa conscience et son corps. Cela vient de la nature même de la conscience: elle peut réfléchir, c'est-à-dire dédoubler le Moi qui réfléchit, spirituel, du Moi qui est réfléchi, corporel. Ce que l'être humain vise finalement, selon Adorno, est l'harmonie entre les deux, une harmonie qui n'annule pas le Moi réfléchissant, mais qui l'incorpore. L'espoir de la transfiguration de notre corps est l'espoir de l'identité de soi à soi, la tentative d'arrêter de simplement penser et de réfléchir à distance du corps, la tentative d'incorporer son esprit, de faire corps avec soi.

Pour résumer l'idée principale de la section 3.3, la métaphysique est une partie de la pensée dialectique, et doit donc suivre le modèle de la pensée idéale-constellative. Certaines des idées de la tradition métaphysique sont reprises d'une façon matérialiste par Adorno : l'intelligible, le caractère intelligible, la liberté, et l'immortalité. On pourrait aussi ajouter à cette liste les idées métaphysiques présentées dans la section 3.2 et qui ne concernent pas directement la relation de l'esprit à la matière : l'Autre ou le Transcendant, l'essence et l'Absolu. Ces idées métaphysiques ne forment pas un système métaphysique. Elles sont

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 306.

intégrées dans les constellations de la pensée dialectique qui tentent de s'approcher de la particularité conçue comme non-identique.

CONCLUSION : LE PARI D'ADORNO

S'il fallait résumer la position d'Adorno sur le problème de la métaphysique, sa thèse centrale s'énoncerait comme suit : *la métaphysique doit être sauvée dans une perspective micrologique*. Le but de la métaphysique, dans une perspective micrologique, s'harmonise en effet avec celui de la dialectique négative, soit atteindre par les concepts le non-conceptuel, le non-identique, la particularité des choses.

C'est cette importance extrême accordée à la particularité non-identique qui distingue la position d'Adorno de la tradition métaphysique. D'une part, le point de départ d'Adorno est la non-identité entre la pensée et l'être, alors que la tradition métaphysique est fondée sur la présupposition de leur identité. D'autre part, conformément à l'esprit de l'identité entre la pensée et l'être, la tradition métaphysique considèrerait que l'essence d'une chose réside dans l'universel, la particularité étant réduite au statut d'apparence. Au contraire, la métaphysique doit selon Adorno se centrer sur la particularité en tant que particularité.

La perspective micrologique est le cœur des deux pôles du sauvetage adornien de la métaphysique. D'un côté, Adorno veut sauver la forme métaphysique de pensée. La capacité qu'a la pensée de transcender les faits lui est indispensable afin d'atteindre l'essence des choses, car l'essence ne se limite pas à l'être factuel des choses. La particularité étant comprise comme non-identique, il y a une différence entre l'être factuel et le vouloir-être que la pensée doit tenter d'exprimer. D'un autre côté, certaines idées de la tradition métaphysique (l'Autre ou le Transcendant, l'essence, l'Absolu, la liberté, l'intelligible, le caractère intelligible, l'immortalité) doivent être sauvées afin de réaliser le projet dialectique, l'atteinte du non-identique. Elles peuvent ainsi être intégrées dans les constellations d'idées caractéristiques de la dialectique négative.

La perspective micrologique est la traduction, dans le champ de la métaphysique, du primat de l'objet, pilier de la dialectique négative. Ce primat de l'objet s'oppose à la métaphysique du sujet propre à la modernité. Comme nous l'avons vu, le passage de la métaphysique prémoderne à la métaphysique moderne a « subjectivisé » la métaphysique. Ayant perdu l'illusion d'une identité ontologique entre la pensée et l'être, la métaphysique moderne s'est centrée sur une analyse de l'appareil conceptuel du sujet afin de déterminer en quoi celui-ci permet de constituer l'objectivité de l'objet. Ce faisant, la métaphysique du sujet est restée enfermée dans l'identité, puisqu'elle a reconduit la détermination de l'objectivité à une analyse du sujet. Adorno, selon ses propres termes, veut faire « pivoter l'axe du renversement copernicien par une autoréflexion critique »¹. La pensée, par l'autoréflexion, prend conscience de la non-identité entre la pensée et le pensé. Ce constat entraîne l'abandon de la thèse de l'identité entre la pensée et l'être, qu'elle soit ontologique, comme dans la métaphysique prémoderne, ou logique, comme dans la métaphysique moderne. Cela implique par le fait même de répudier la métaphysique moderne du sujet, qui est fondée sur la révolution copernicienne en métaphysique : la présupposition « que les objets doivent se régler sur notre connaissance »². Faire « pivoter l'axe du renversement copernicien », c'est au contraire régler notre connaissance sur les objets, comme le veut la dialectique négative.

Une métaphysique centrée sur l'objet, c'est-à-dire pour Adorno sur le non-identique, sur ce qui transcende le conceptuel, rencontre toutefois le même problème que la dialectique négative : celle de son objectivité. Comment Adorno peut-il s'assurer que ses concepts atteignent bien l'objet, la chose en elle-même ? En ce qui concerne la métaphysique, cette question se divise en trois sous-questions. Premièrement, comment garantir que la forme métaphysique de pensée dépasse bien l'être factuel de la chose vers son essence véritable ?

¹ DN, p. 8.

² *Critique de la raison pure*, p. 19 (B XVI).

Deuxièmement, comment s'assurer que les idées métaphysiques expriment véritablement la particularité de la chose ? Troisièmement, où donc puiser le contenu de ce qui transcende les faits, puisque de l'avis d'Adorno lui-même nous sommes enfermés dans l'immanence ? Comme nous l'avons remarqué dans la section *Vérité* (1.3.6), Adorno doit, pour répondre à ces questions, présupposer d'une part que l'essence d'une chose (le Transcendant) peut dans une certaine mesure se manifester à travers son être factuel (l'immanence), et d'autre part que la pensée idéelle-constellative permet d'exprimer cette essence en reconfigurant les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Certains commentateurs ont voulu faire remarquer la faiblesse de ces deux présuppositions. M. Theunissen reproche à Adorno l'aspect mythique et magique de sa prétention à sortir de l'immanence à partir de l'immanence « ohne einen anderen Boden zu gewinnen »³. Faute de déterminer avec plus de précision la relation entre l'immanence et la transcendance, Adorno retomberait dans un schème de pensée prédialectique. Dans un même ordre d'idées, D. Kaufmann estime que la séparation adornienne entre l'immanence et la transcendance est non-hégélienne, c'est-à-dire non conforme à l'esprit de la dialectique⁴. Enfin, B. Recki considère que la part métaphysique de la pensée d'Adorno, à l'image de toute sa philosophie, reste aporétique en ce qu'elle doit percevoir des choses plus qu'elles ne sont « ohne daß jedoch gesagt werden könnte, was es ist und worin es begründet ist »⁵.

Ces critiques touchent au cœur du problème de la métaphysique d'Adorno : la possibilité pour la pensée de transcender l'être factuel des choses vers leur essence. Le Transcendant se laisse-t-il vraiment percevoir à travers l'immanence ? Le cas échéant, la pensée est-elle le médium adéquat à cette fin ? À notre avis, la réponse d'Adorno est somme toute simple, et certes

³ Theunissen (1983), p. 51.

⁴ Cf. Kaufmann (2000), p. 78

⁵ Recki (1991), p. 171.

problématique : la pensée dialectique, et conséquemment la métaphysique qui en fait partie, *est un pari*.

Le pari, c'est de décrire le non-conceptuel à l'aide du conceptuel. Il s'agit d'un pari, car il est impossible de s'assurer, en restant dans le monde conceptuel, que les concepts décrivent la réalité telle qu'elle est. Certes, c'était le projet kantien de déterminer, à l'aide d'une analyse autoréflexive de la raison, que l'objectivité des objets relève de concepts subjectifs. Par contre, le prix à payer, et cela Kant l'a très bien vu, était la possibilité de décrire la chose telle qu'elle est en elle-même, la chose *en soi*, l'objet n'étant connu que comme il se présente à nous. Adorno veut éviter de retomber dans une pensée précritique qui postule l'accès de nos concepts subjectifs à la réalité en soi. C'est pourquoi il insiste tant sur la non-identité de la pensée et de l'être. À l'instar de Hegel, mais sans présupposer l'identité du sujet et de l'objet dans l'Esprit, il veut toutefois rétablir l'ambitieux projet d'atteindre la chose en soi à l'aide de nos concepts. Le constat de la non-identité ne se laisse cependant pas facilement concilier avec ce projet. La non-identité empêche tout simplement Adorno d'assurer que l'appareil conceptuel qu'il déploie atteint véritablement la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est pourquoi nous affirmons que la pensée d'Adorno est un pari. C'est un pari de poser une essence conçue comme non-identique qui transcende les choses telles qu'elles nous apparaissent. C'est un pari d'adopter un mode idéal-constellatif de connaissance et d'espérer qu'il pourra nous permettre d'approcher l'essence des choses. C'est un pari d'estimer que le Transcendant peut surgir d'une reconfiguration conceptuelle de l'immanence. Ce pari, pour Adorno, est le pari de la philosophie et de la métaphysique.

BIBLIOGRAPHIE

Nous citons les œuvres d'Adorno en français lorsqu'une traduction est disponible. Dans le cas contraire, nous renvoyons à la version originale allemande.

Les abréviations utilisées sont listées ci-dessous. En ce qui concerne la littérature secondaire sur Adorno, il n'est mentionné dans les notes de bas de page que le nom de l'auteur et l'année de publication. Les autres ouvrages sont cités avec le nom de l'auteur et le titre.

DR	La dialectique de la raison
DN	Dialectique négative
GS	Gesammelte Schriften
KKV	Kants « Kritik der reinen Vernunft »
LGF	Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit
MET	Metaphysik: Begriff und Probleme
MC	Modèles critiques: interventions, répliques
MM	Minima moralia
NL	Notes sur la littérature
PMP	Probleme der Moralphilosophie
PRI	Prismes
PT	Philosophische Terminologie
TE	Théorie esthétique
TEH	Trois études sur Hegel
VEE	Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie

Oeuvres d'Adorno

Lorsque nous citons dans la version originale allemande, il s'agit des *Gesammelte Schriften* ou des *Nachgelassene Schriften*. Les *Gesammelte Schriften* sont cités avec le diminutif GS suivi

du numéro de livre (1 à 20). Nous ne faisons appel, dans ce travail, qu'à quatre des *Vorlesungen* publiées dans les *Nachgelassene Schriften* :

Kants «Kritik der Reinen Vernunft» (1959), 1995.

Probleme der Moralphilosophie (1963), 1996.

Metaphysik: Begriff und Probleme (1965), 1998.

Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit (1964/65), 2001.

Nous nous référons par ailleurs à deux *Vorlesungen* qui n'ont pas encore été publiées dans les *Nachgelassene Schriften* :

Philosophische Terminologie, I, Surhkamp, 1973.

Philosophische Terminologie, II, Surhkamp, 1974.

Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, Junius-Drucke, 1974.

Voici les traductions françaises des œuvres d'Adorno qui ont été utilisées dans ce travail :

Alban Berg: le maître de la transition infime, Gallimard, 1989.

Des étoiles à la terre: la rubrique astrologique du Los Angeles Times, Exils, 2000.

De Vienne à Francfort, la querelle des sciences sociales, PUF, 1979.

Dialectique négative: les vacances de la dialectique, Payot, 1992.

Écrits musicaux: quasi una fantasia, Gallimard, 1982.

Essai sur Wagner, Gallimard, 1979.

Introduction à la sociologie de la musique: douze conférences théoriques, Contrechamps, 1994.

Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande, Payot, 1989.

Kierkegaard: construction de l'esthétique, Payot, 1995.

La dialectique de la raison, Gallimard, 1983.

Mahler: une physionomie musicale, Minuit, 1976.

Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée, Payot, 1983.

Modèles critiques: interventions, répliques, Payot, 1984.

Notes sur la littérature, Flammarion, 1984.

Philosophie de la nouvelle musique, Gallimard, 1979.

Prismes: critique de la culture et de la société, Payot, 1986.

Quasi una fantasia: écrits musicaux II, Gallimard, 1982.

Sur Walter Benjamin, Allia, 1999.

Théorie esthétique, suivi de *Paralipomena, théories sur l'origine de l'art, introduction première*, Klincksieck, 1995.

Trois études sur Hegel, Payot, 1979.

Sur Adorno

Bernstein, J. M., « Why Rescue Semblance ? Metaphysical Experience and the Possibility of Ethics », dans Huhn, T., et Zuidervaart, L., (éd.), *The Semblance of Subjectivity*, MIT Press, 1997, pp. 177-212.

Braun, C., *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Walter de Gruyter, 1982.

Finke Stale, R. S., « Review essay: Adorno and the experience of metaphysics », dans *Philosophy and Social Criticism*, 1999, vol. 25, no. 6, pp. 105-126.

Gomez-Ibanez, V., « Die letzte Chance der Theologie : Über den 'Standpunkt der Erlösung' in Theodor W. Adornos 'Minima moralia' », dans *Prima Philosophia*, 1996, vol. 9, no 2, pp.165-185.

Gripp, H., *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativen Dialektik*, Paderborn, 1986.

Grondin, J., « L'éthique d'Adorno », dans *Les études philosophiques*, no 4, 1987, pp. 505-519.

- Grondin, J., « La réification de Lukacs à Habermas », dans *Les archives de philosophie*, tome 51, 1988, pp. 627-646.
- Guzzoni, U., *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Alber, 1981.
- Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1986.
- Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1981.
- Hammer, E., « Adorno and Extreme Evil », dans *Philosophy and Social Criticism*, 2000, vol. 26, no 4, pp.75-93.
- Huhn, T., « Adorno's Aesthetics of Illusion », dans *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1985, pp. 181-189.
- Hutter, A., « Adornos Meditationen zur Metaphysik », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1998, vol. 46, no 1, pp. 45-65.
- Ioanid, I., « Le Sujet destitué chez Adorno », dans *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1989, pp. 16-27.
- Jarvis, S., *Adorno: a Critical Introduction*, Routledge, 1998.
- Jarvis, S., « The Coastline of Experience: Materialism and Metaphysics in Adorno », dans *Radical Philosophy*, 1997, vol. 85, pp. 7-19.
- Jay, M., « The Concept of Totality in Lukacs and Adorno », dans *Telos*, 1977, vol. 32, été, pp. 17-137.
- Jay, M., *Adorno*, Harvard University Press, 1984.
- Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, 1996.
- Kaufmann, D., « Correlations, Constellations and the Truth: Adorno's Ontology of Redemption », dans *Philosophy and Social Criticism*, 2000, vol. 26, no 5, pp. 62-80.
- Kodalle, K.-M., et Koch, T., « Negativität und Versöhnung: die negative Dialektik T.W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1971, vol. 78, pp. 378-394.
- Müller, U., *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, 1988.

- Nho, S.-S., *Die Selbstkritik und "Rettung" der Aufklärung*, Peter Lang, 2000.
- Pensky, M. (Ed.), *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, Suny Press, 1997.
- Recki, B., « Die Metaphysik der Kritik: Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno », dans *Neue Hefte für Philosophie*, 1991, pp.139-171.
- Ricard, M.-A., « Auschwitz et nous. Une réflexion éthique d'Adorno », dans *Carrefour*, vol. 22, no 1, juin 2000, pp. 49-67.
- Ricard, M.-A., *Die Transformation der Dialektik in der Chiasmus bei Adorno*, publication personnelle, 1993.
- Ricard, M.-A., « La dialectique de T.W. Adorno », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, no 2, juin 1999, pp. 267-285.
- Ricard, M.-A., « Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, no 2, juin 1996, pp. 445-455.
- Rose, G., *The Melancholy Science: an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Columbia University Press, 1978.
- Schmidt, A., « Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus », dans Schmidt A., *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung.*, Reclam, 1981.
- Schmidt, A., « Begriff des Materialismus bei Adorno », dans Friedeburg, L., et Habermas, J., (éd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983, pp. 14-31.
- Schnädelbach, H., « Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno », dans Friedeburg, L., et Habermas, J., (éd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983, pp. 66-93.
- Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, 1993.
- Siebert, R. J., « Adorno's Theory of Religion », dans *Telos*, vol. 58, hiver 1983-1984, pp. 108-114.

- Singh, R.P., Adorno's Critique of Kant and Hegel, dans *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 1999, vol. 17, no 1, pp. 55-66.
- Stahl, J., *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativen Metaphysik bei Kant und Adorno*, Peter Lang, 1991.
- Stresius, L., *Theodor W. Adornos Negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion*, Peter Lang, 1982.
- Thaidigsmann, E., « Der ontologische Gottesbeweis bei T.W. Adorno mit einem Blick auf die Theologie Karl Barths », dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1995, vol. 37, no. 2, pp. 144-164.
- Theunissen, M., « Negativität bei Adorno », dans Friedeburg, L., et Habermas, J., (éd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983, pp. 41-65.
- Thyen, A., *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, 1989.
- Többecke, C., *Negative Dialektik und kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, 1992.
- Vattimo, G., « Métaphysique et violence. Question de méthode », dans *Archives de philosophie*, vol. 57, 1994, pp. 55-72.
- Védrine, H., « Adorno ou les charmes discrets de la métaphysique », dans Cazenave, A., et Lyotard, J.-F., (éd.), *L'art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, PUF, 1985, pp. 407-414.
- Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne : Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, 1993.
- Wellmer, A., « Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes », dans Heinrich, D., et Horstmann, R.-P. (éd.), *Metaphysik nach Kant ? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Klett-Cotta, 1988, pp. 767-83.
- Wiggershaus, R., *L'École de Francfort: histoire, développement, signification*, PUF, 1986.
- Wiggershaus, R., *Theodor W. Adorno*, Beck, 1987.
- Zuidervaart, L., *Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion.*, MIT Press, 1991.

Sur l'histoire et le problème de la métaphysique

- Aristote, *La Métaphysique*, tomes I et II, Vrin, 1953.
- Ayer, A. J., *Langage, vérité et logique*, Flammarion, 1956.
- Comte, A., *Philosophie des sciences*, Tel-Gallimard, 1996.
- During, E., *La métaphysique*, GF-Flammarion, 1998.
- Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, Gallimard, 1985.
- Kant, E., *Critique de la raison pratique*, Quadrige / PUF, 1989.
- Kant, E., *Critique de la raison pure*, Quadrige / PUF, 1993.
- Kant, E., *Métaphysique des moeurs I - Fondation, introduction*, Garnier-Flammarion, 1994.
- Kant, E., *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Vrin, 1990.
- Kant, E., *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Vrin, 1993.
- Kant, E., *Werkausgabe*, édité par Wilhelm Weischedel, Surhkamp, 1996.
- Habermas, J., *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, Armand Collin, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, 1991.
- Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques : I - La science de la logique*, Vrin, 1970.
- Heidegger, M., *Essais et conférences*, Gallimard, 1958.
- Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953.
- Horkheimer, M., *Les débuts de la philosophie bourgeoise* suivi de *Hegel et le problème de la métaphysique*, Petite bibliothèque Payot, 1980.
- Lefranc, J., *La métaphysique*, Armand Collin, 1998.
- Narbonne, J.-M., et Langlois, L., (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin, 1999.
- Nietzsche, F., *Crépuscule des idoles*, Garnier-Flammarion, 1985.
- Rivelaygue, R., *Leçons de métaphysique allemande*, tomes I et II, Paris, 1990.

Autres ouvrages cités

Arendt, H., *Le système totalitaire*, Seuil, 1972.

Engels, F., *Anti-Dühring*, Éditions sociales, 1963.

Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos, Garnier-Flammarion, 1964.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Éditions La Découverte, 1985.