

Laval théologique et philosophique



La dialectique de T.W. Adorno

Marie-Andrée Ricard

Volume 55, Number 2, juin 1999

La pensée juive au XXe siècle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401235ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401235ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ricard, M.-A. (1999). La dialectique de T.W. Adorno. *Laval théologique et philosophique*, 55(2), 267–283. <https://doi.org/10.7202/401235ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA DIALECTIQUE DE T.W. ADORNO

Marie-Andrée Ricard

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Bien que, s'agissant de la pensée d'Adorno, rien n'aille de soi, un point paraît néanmoins assuré : la dialectique en constitue la pierre angulaire. Du début à la fin, Adorno comprit en effet son projet philosophique comme l'effort d'élaborer une dialectique matérialiste-historique. Que faut-il entendre par là ? Par ailleurs, cette dialectique est-elle essentiellement négative comme on le prétend souvent ? On tentera ici de répondre à ces questions en soutenant la thèse suivante : Adorno a voulu transformer la dialectique en dialectique ouverte sur la base d'une compréhension chiasmatisée de la relation sujet-objet.*

ABSTRACT : *Although, with Adorno's thought, nothing is ever self-evident, one point seems definitely assured : dialectic is its cornerstone. From the beginning till the end, Adorno understood his philosophical project as the effort to elaborate a materialistic historical dialectic. What does that mean ? Moreover, is this dialectic essentially negative, as it is often claimed to be ? We try to answer these questions with the following thesis : Adorno wanted to transform dialectic into an open dialectic, based on a chiasmic understanding of the relation subject-object.*

Concevoir c'est dominer. Attribuer la vie aux objets, c'est en faire des Dieux.

G.W.F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*

La conception adornienne de la dialectique parvint à une étape décisive de son développement avec la *Dialectique de la raison*, un livre qui fut conçu en collaboration avec Max Horkheimer au début des années quarante en exil¹. « Dialectique » signifie ici le procès de venue à soi de la rationalité occidentale et du sujet, lequel s'effectue par la négation de leur opposé respectif, le mythe et la nature. Or quoique le sujet, en la réfléchissant, se soit progressivement élevé au rang de « maître et possesseur de la Nature », ce procès n'a pas abouti à l'émancipation promise de l'humanité, mais bien plutôt à une domination exercée par la raison. Adorno et Horkheimer montraient que cette domination s'établit par l'absorption de l'ensemble de ce qui est dans l'immanence du sujet et qu'elle revêt à nouveau la figure du mythe : « Ce qui pourrait être autre, est réduit à égalité (*wird gleichgemacht*). Tel est le verdict qui érige de façon critique les limites de l'expérience possible. L'identité de toutes les

1. T.W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974. Je renverrai dorénavant à cette œuvre au moyen du sigle DR. De plus, ici comme ailleurs, je modifierai la traduction lorsque nécessaire.

choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même » (DR, p. 30). La dialectique de l'*Aufklärung* menaçait donc de se solder par l'autodestruction de la raison. Bien que l'avènement d'une barbarie sans nom semblât corroborer leur diagnostic, Adorno et Horkheimer indiquaient pourtant une issue, qu'ils présentaient toutefois de manière ambiguë : « La déchéance de la nature réside dans sa domination, sans laquelle l'esprit n'existe pas. En reconnaissant avec humilité sa domination sur la nature et en se rétractant en elle, il détruit sa prétention dominante qui l'asservit justement à la nature. [...] À travers une telle souvenance (*Eingedenken*) de la nature dans le sujet où réside la vérité méconnue de toute civilisation, la Raison s'oppose absolument à la domination [...] » (DR, p. 55-56)².

La plupart des interprètes n'ont retenu que le caractère négatif de cette dialectique en raison de l'aporie qu'elle génère³. La réflexion critique de la raison sur soi qu'incarne la *Dialectique de la raison* apparaît en effet — fût-elle même possible — comme un exercice vain. Si l'auto-négation de la rationalité est totale, il est alors évident que la négation de cette négation entreprise par la réflexion ne saurait mener au-delà. La *Théorie critique* paraît dès lors vouée à remplir une tâche essentiellement négative : critiquer sans relâche la non-vérité de tout ce qui est⁴. On n'a pas tardé à conclure que la dialectique adornienne s'enlise dans un « négativisme » insoutenable. Le titre du dernier ouvrage d'Adorno, la *Dialectique négative*, était d'ailleurs fait pour avaliser ce jugement. Dans l'avant-propos, Adorno critique en bloc la pensée rationnelle et s'oppose également au caractère affirmatif de la négation chez Hegel. Tout se passe donc comme si, refusant toute forme de réconciliation, la dialectique adornienne se contentait de débusquer les contradictions de la rationalité et du réel et devenait l'ontologie « de la fausse condition (*des falschen Zustandes*) » (DN, p. 17). Même si on ne saurait nier la charge négative extrême de cette dialectique, la question qui se pose néanmoins est de savoir si elle se réduit à un tel négativisme. Pour y répondre, nous voulons nous pencher sur la *Dialectique négative* puisqu'elle contient l'exposé le plus exhaustif qu'Adorno ait donné de sa conception.

DU CARACTÈRE NÉGATIF DE LA DIALECTIQUE NÉGATIVE

D'après la lecture répandue esquissée ci-dessus, le fin mot de la dialectique chez Adorno serait la contradiction. À y regarder de plus près pourtant, on voit tout de suite que les choses ne sauraient être aussi simples. Dès l'introduction, Adorno rejette expressément l'idée d'après laquelle la contradiction nommerait l'essence invariante

-
2. À l'instar des traducteurs de la *Dialectique négative*, je rends le néologisme *Eingedenken* par « souvenance ». Cf. T.W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, p. 72. Je vais référer à ce livre à l'aide du sigle DN.
 3. On consultera R. BUBNER, « Qu'est-ce que la théorie critique ? », *Archives de Philosophie*, 35 (1972), p. 381-421 ; et J. HABERMAS, « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno », dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985, p. 128-157.
 4. C'est souvent ainsi qu'on a lu la fameuse sentence d'Adorno proclamant que le tout est le non-vrai. Cf. T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Paris, Payot, 1991, § 29, p. 47. Cette déclaration prend évidemment le contre-pied de l'affirmation selon laquelle « [l]e vrai est le tout » (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 18).

de l'être et de la pensée. Du même coup, il limite son champ de signification. La contradiction n'est que « l'indice de la non-vérité de l'identité, de l'absorption du conçu dans le concept » (DN, p. 17). La contradiction a donc exclusivement trait à l'identité, c'est-à-dire à une certaine forme d'intégration de l'autre par le concept. La *Dialectique négative* vise à rendre évidente l'apparence que constitue cette forme d'identité dont la subjectivité est l'agent et, le système, l'expression achevée :

La *Dialectique négative* qui se tient à l'écart de tout thème esthétique pourrait s'appeler antisystème. Avec les moyens de la logique, elle tente d'avancer au lieu du principe de l'unité et de la toute-puissance du concept souverain, l'idée de ce qui échapperait à l'emprise d'une telle unité. Depuis que l'auteur se fia à ses propres impulsions spirituelles, il ressentit comme son devoir de dissiper, avec la force du sujet, l'illusion d'une subjectivité constitutive [...]. Un de ses motifs déterminants fut alors de parvenir de façon rigoureuse au-delà de la séparation officielle entre philosophie pure et teneur chosale [...] (DN, p. 7-8).

La dialectique est envisagée par Adorno dans une optique que nous pourrions qualifier de phénoménologique, par analogie avec la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, dans la mesure où elle caractérise la relation sujet-objet et sa critique immanente⁵. Comme elle se tourne contre cette fausse apparence d'une subjectivité constitutive, la dialectique adornienne ne saurait être sans plus étiquetée de négative. Elle affiche d'ailleurs un but « positif », qui consiste à dépasser la séparation qui, en dépit de l'apparence de leur unité, subsiste entre la pensée et le contenu, entre le sujet et l'objet, l'universel et le particulier, etc. Or c'est précisément cela qu'Adorno entend par réconciliation, comme il l'indique lui-même clairement : « Son prolongement [au mythe] est la conscience de l'identité (*Identitätsbewußtsein*) de l'esprit qui s'assimile (*sich gleichmacht*) son autre de façon répressive. Si une spéculation sur l'état de réconciliation était permise, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni leur antithétique antagoniste ; bien plutôt la *communication du différent*⁶. » La même idée ressurgit dans ce passage connu de la *Dialectique négative* : « 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 accorde, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre » (DN, p. 152).

Nous le voyons : malgré la critique de fond à laquelle elle soumet le « penser identifiant », la dialectique adornienne n'est pas uniquement centrée sur la contradiction. Elle ne se solde pas non plus par un refus sans appel. Du reste, si tel était le cas, comment serait-il possible d'expliquer qu'Adorno tente de dépasser la dialectique

5. Dans son cours de 1962-1963, Adorno élève cette relation au rang de problème central de la philosophie. Cf. T.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, Bd. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 132. Il le décrit comme suit : « Lorsque Schelling [...] affirme que le concept de sujet a en fait toujours comme problème le concept d'un objet et que le concept d'objet celui du sujet, que son opposé appartient à chaque concept en tant que son problème et que pour chaque concept la question se pose de savoir comment il parvient à rejoindre son opposé, il me semble avoir exprimé l'une des vérités fondamentales concernant ce qu'on a désigné comme dialectique dans le développement ultérieur à Schelling [...] » (*ibid.*, p. 11).

6. *Sujet et Objet*, dans T.W. ADORNO, *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, Payot, 1984, p. 263, souligné par moi.

« affirmative » de Platon et de Hegel au profit d'une dialectique historique-matérialiste qui ne veut « rien perdre en détermination » (DN, p. 7)⁷ ? Pour autant qu'il soit légitime de ranger les dialectiques platonicienne et hégélienne sous un dénominateur commun, nous pouvons déduire, à la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, que l'idéalisme est nécessairement affirmatif par rapport au mouvement totalisant du concept, dans la mesure où il pose le caractère logique ou, dit en d'autres termes, rationnel du réel. Ainsi chez Hegel, la dialectique signifie le mouvement d'auto-détermination de la pensée ou de la subjectivité en et par elle-même qui atteint sa plus haute forme dans le système. En revanche, une dialectique matérialiste apparaît négative au sens précis où elle s'oppose au postulat de l'identité du réel et du concept et, partant, au mouvement identitaire de ce dernier. Adorno souligne cette opposition en évoquant ici un mobile historique :

Étant donné la situation historique, la philosophie a son véritable intérêt là où Hegel, d'accord avec la tradition, exprimait son désintérêt : dans le non-conceptuel, l'individuel et le particulier ; dans ce qui depuis Platon a été écarté comme éphémère et négligeable et sur quoi Hegel colla l'étiquette d'existence paresseuse. Son thème serait les qualités ravalées par elle comme contingentes au rang de *quantité négligeable*. Ce qui est urgent pour le concept, c'est ce à quoi il n'atteint pas, ce qu'exclut son mécanisme d'abstraction, ce qui n'est pas déjà un exemplaire du concept (DN, p. 15).

La visée première de la *Dialectique négative* consiste donc à changer la trajectoire de la « pensée identifiante », à la tourner vers ce qu'Adorno nomme de préférence le « non-identique »⁸. Précisons que ce tournant ne signe aucune négation pure et simple de la pensée discursive au seul profit, à l'inverse, de cet aspect charnel et individuel de la réalité qui pour Platon et Hegel était effectivement synonyme d'erreur et de non-être. Adorno réitère qu'un retour à l'immédiat est impossible et que la philosophie ne doit pas faire l'économie du concept. Au contraire : « La philosophie veut bien se plonger littéralement dans ce qui lui est hétérogène, sans le ramener à des catégories toutes faites. Elle voudrait se modeler sur lui d'aussi près (*ihm so nah sich anschmiegen*) que le souhaitent en vain la phénoménologie et Simmel dans leurs programmes : elle tend à une extériorisation (*Enttäusserung*) intégrale » (DN, p. 18-19).

La dialectique adornienne possède en réalité une double signification. D'une part, il y a bien une dialectique que nous pouvons qualifier de négative ou, mieux encore, de déconstructrice. Elle ne constitue cependant qu'un premier pas, celui qui perce l'apparence particulière sur laquelle repose l'identification de l'être et du concept, du particulier et de l'universel, etc. En accord avec Hegel, la dialectique signifie ici l'examen de la pensée par et sur elle-même. L'identité à soi qu'elle postule de même que l'identité de son corrélat intentionnel (l'objet) seront mises à l'épreuve⁹. Cette

7. L'idée d'une telle dialectique fait surface au terme de chacune des trois grandes parties qui composent la *Dialectique négative*. Cf. DN, p. 47 et suiv., p. 159 et suiv., p. 315 et suiv.

8. DN, p. 18 : « Changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative. »

9. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, p. 73 : « [...] l'examen consiste à voir si le concept correspond à l'objet. » Adorno met cette dimension critique de la dialectique à l'avant-plan : « La dialectique ne désigne ni un simple procédé de l'esprit par lequel celui-ci se déroberait aux nécessités que lui im-

identité éclatera au moment même où elle se croira assurée. La proximité avec Hegel cesse toutefois ici. L'autoréflexion de la pensée doit d'autre part déboucher sur une perspective qui transgresse le cercle de la pensée identifiante et, partant, la contradiction entre le sujet et l'objet qui lui est associée :

La dialectique développe la différence, dictée par l'universel, de l'universel et du particulier. Alors que la différence, la cassure entre sujet et objet qui a pénétré la conscience, habite nécessairement le sujet et sillonne tout ce qu'il pense, même ce qu'il pense d'objectif, elle trouverait sa fin dans la réconciliation. Cette dernière libérerait le non-identique, le débarrasserait encore de la contrainte spiritualisée, seule elle inaugurerait la multiplicité du divers sur laquelle la dialectique n'aurait plus de pouvoir. La réconciliation serait la remémoration (*Eingedenken*) d'un multiple désormais exempt d'hostilité, celui-là même que la raison subjective frappe d'anathème. La dialectique sert la réconciliation. Elle démonte le caractère compulsif logique auquel elle obéit [...] (DN, p. 14).

En contrepoint de l'autoréflexion, une autre relation sujet-objet se dessine qui n'est pas, à proprement parler, négative et qui, par conséquent, aux yeux d'Adorno, est appelée à surmonter la dialectique « affirmative ». Cette nouvelle version de la dialectique, d'esprit matérialiste, libérée du cadre clos du système, se laissera interpréter comme une *dialectique ouverte* car elle renvoie à une relation sujet-objet qui se situe, comme nous l'avons vu, non seulement par-delà leur identité, mais aussi par-delà leur différence. Elle s'établit plus précisément dans une dimension d'ambiguïté et d'écart qui forme un *chiasme*. Certes, ce terme n'appartient pas au lexique d'Adorno, mais les expressions qu'il multiplie pour articuler sa conception du rapport sujet-objet¹⁰ révèlent bel et bien que la chose y est¹¹. Aussi allons-nous, dans ce qui va suivre, tenter de montrer qu'Adorno vise à transformer la dialectique en dialectique ouverte en s'appuyant sur une compréhension chiasmatisée de la relation du sujet et de l'objet. Celle-ci se démarque de la relation d'identité sujet-objet instituée par la

pose son objet — chez Hegel elle produit littéralement le contraire, la confrontation permanente de l'objet avec son propre concept... Elle est l'effort imperturbable pour faire se confondre la conscience critique que la raison prend d'elle-même avec l'expérience critique des objets » (T.W. ADORNO, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, p. 17-18).

10. On retrouve les termes compénétration, croisement, motivation réciproque, détermination mutuelle, réciprocité interne, entrelacs et surtout le concept de médiation qu'Adorno privilégie, même s'il le juge inadéquat : « La structure figée en dichotomie se désintègre bien plutôt en vertu des déterminations de ses pôles, considérés chacun comme moment de son propre contraire. [...] La médiation n'en est que l'expression la plus générale et elle-même insuffisante » (DN, p. 114).
11. Le chiasme désigne communément une figure de rhétorique qui a la forme AB BA et qui permet notamment d'exprimer le renversement des pôles de même que leur empiètement. Plusieurs commentateurs ont été attentifs à la présence de cette figure chez Adorno. Mais quand il ne représente pas uniquement une figure de style parmi d'autres (cf. S. WILKE, *Zur Dialektik von Exposition und Darstellung*, New York, Lang, 1988, p. 131), le chiasme compte seulement parmi les figures d'une stratégie argumentative négative ou critique. Il exprime un renversement dialectique (cf. G. ROSE, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, Macmillan, 1978, p. 13 ; et M. JAY, *Adorno*, London, Fontana, 1984, p. 69, 174). À ma connaissance, seul H. Brunkhorst a entrevu la proximité qui subsiste entre le chiasme et ce qu'Adorno entend par médiation. Il en méconnaît toutefois la portée positive parce qu'il le rattache uniquement au schéma logique de la contradiction (cf. H. BRUNKHORST, *T.W. Adorno, Dialektik der Moderne*, München, Piper, 1990, p. 267, 350-351). Au sujet de cette notion en général, on consultera avec profit l'article de J.-F. MATTÉI, « Le chiasme heideggérien ou la mise à l'écart de la philosophie », dans D. JANICAUD et J.-F. MATTÉI, *La Métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Paris, PUF, 1983.

pensée identifiante. Alors que cette dernière s'assimile l'objet dans le concept, un primat sera ici au contraire ménagé à la spécificité de l'objet permettant de réaliser la fameuse communication du différent.

Une dernière question préalable s'impose toutefois : une telle communication est-elle réellement possible ? Adorno met en effet une telle emphase sur l'inéluçabilité de la pensée identifiante et sur la domination du concept qu'il semble être contraint de reléguer cette conception de la dialectique au rang d'utopie : « Ce serait l'utopie de la connaissance, écrit-il, que de vouloir mettre à jour le non-conceptuel au moyen des concepts. » (DN, p. 16) Aporie et utopie se donnent ici la main : comment le concept peut-il parvenir à se dépasser lui-même, à « dire ce qui ne se laisse pas dire » (DN, p. 16) ? Ces interrogations, nous le voyons, raniment le débat entourant le négativisme de la pensée adornienne. Qu'en est-il vraiment ? Avant tout, il est impératif de prendre en compte que cette insistance sur le négatif obéit largement à une stratégie argumentative qui consiste à exagérer et dont la réussite est mal assurée. L'aggravation du négatif qu'elle performe, au lieu d'en libérer, risque au contraire de le redoubler¹². Cette mise au point étant faite, il n'en demeure pas moins que la pensée d'Adorno possède une dimension utopique. Pour autant, l'utopie ne signifie pas généralement chez lui quelque chose d'irréalisable et d'inaccessible — du moins pas totalement, pour deux raisons majeures.

La réalisation d'une communication du différent¹³ repose premièrement sur la possibilité d'un comportement non assimilant, d'un comportement communicatif, pourrions-nous dire, de la part du sujet et du concept vis-à-vis de l'autre. Or, comme nous le verrons plus loin, une telle médiation constitue pour Adorno une possibilité concrète¹⁴, parce qu'elle s'enracine dans le potentiel mimétique du sujet et du langage. L'utopie a pour ainsi dire son *topos* dans la pensée et non simplement dans l'art contrairement à ce qu'on prétend fréquemment¹⁵. Si malgré cela Adorno laisse souvent miroiter la perspective du tout autre, c'est vraisemblablement parce que ce potentiel du sujet et du langage ne peut pas suffire à réaliser *totalemment* son désir. Conscient de sa naïveté, Adorno souhaite « quand même » que le mot et la chose, que l'être humain et le monde communient un jour intégralement, ce qui équivaldrait à un dépassement de la finitude, c'est-à-dire de la présence de l'être et du non-être à la fois, de l'inadéquation partielle entre le langage humain et les choses. On peut sans

12. Sur ce danger inhérent aux discours sur le nihilisme, voir Denise SOUCHE-DAGUES, *Nihilismes*, Paris, PUF, 1996.

13. Cf. DN, p. 122 : « L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction (*Miteinander*) du différent. »

14. Cf. DN, p. 17, souligné par moi : « Considérant la *possibilité concrète de l'utopie*, la dialectique est l'ontologie de la fausse condition. D'elle, une condition juste serait libérée, aussi peu système que contradiction. » Dans une veine matérialiste, Adorno affirme de plus que « [...] d'après le stade des forces productives, la terre pourrait ici et maintenant être le paradis [...] » (T.W. ADORNO, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 51). Pour finir, il n'est pas sans importance de rappeler qu'Habermas voit l'idée de l'agir communicationnel préfigurée dans la communication adornienne du différent. Cf. Jürgen HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 252.

15. Contre Heidegger, Adorno estime que « [l]e penser n'est le gardien d'absolument aucune source dont la fraîcheur le libérerait du penser ; aucun type de connaissance n'est disponible qui serait absolument différent de celui qui dispose [de l'étant] [...] » (DN, p. 20).

doute émettre des réserves vis-à-vis de cet aspect eschatologique de sa pensée notamment parce qu'au nom du meilleur à venir on a souvent fait et on continue encore de faire le pire. Mais, et il s'agit de la seconde raison, Adorno ne peut pas faire positivement appel au tout autre au sens de ce qui est absolument différent en vertu de sa propre conception de la dialectique, c'est-à-dire d'une médiation réussie bien que nécessairement limitée, car marquée par l'écart, entre le sujet et l'objet. Cela impliquerait en effet la position d'une différence absolue entre la réalité et l'idée qui contreviendrait à la fameuse interdiction biblique de l'image¹⁶. S'il est vrai que ce motif sert avant tout à proscrire l'identification de la chose au mot ou au concept, il est tout aussi vrai qu'il n'admet pas davantage leur rupture¹⁷. On peut même aller jusqu'à dire que c'est précisément l'ouverture ou le lien que cette interdiction maintient entre le langage et les choses, entre l'être humain et le monde qui légitime en dernière analyse la dialectique. Elle constitue une pensée à la fois critique et solidaire du fini.

Par fidélité à l'aspiration à l'infini du fini et par refus de la souffrance que la finitude implique, Adorno a, semble-t-il, préféré laisser baigner la perspective de la réconciliation dans une certaine ambiguïté. Pour appuyer cette thèse, remarquons que la solidarité exprimée pour la métaphysique au terme de la *Dialectique négative* n'invoque nullement un tout autre transcendant. Elle prend bien plutôt un virage herméneutique et matérialiste : « La métaphysique, de par son propre concept, n'est pas possible comme chaîne de jugements déductifs sur l'étant. Elle ne peut pas davantage être pensée sur le modèle d'un absolument différent qui se moquerait effroyablement du penser. Aussi la métaphysique ne serait-elle possible que comme constellation lisible de l'étant » (DN, p. 317)¹⁸.

LE CARACTÈRE MÉDIATISÉ DE L'OBJET ET LA DÉTERMINATION DE L'IDENTITÉ COMME IMMANENCE

La conception du sujet élaborée dans la *Dialectique négative* puise son point de départ dans la *Dialectique de la raison*. Adorno et Horkheimer y avaient soutenu que la relation réciproque du sujet et de l'objet a évolué historiquement dans le sens d'une subjectivation croissante. La prise de conscience du caractère médiatisé par le sujet de l'objet marqua le pivot de cette évolution. Elle constitua à proprement parler le

16. Cf. DR, p. 40 : « [...] le lien entre le nom et l'être se reconnaît dans l'interdiction de prononcer le nom de Dieu. [...] La religion judaïque n'autorise aucun mot qui consolerait du désespoir que tout doit mourir. Elle n'associe l'espoir qu'à l'interdiction de donner le nom de Dieu à ce qui n'est pas lui, de donner au fini le nom d'infini [...]. »

17. DR, p. 40-41 : « Ce qui reste sauf, c'est le droit de l'image dans la fidèle exécution de son interdiction. [...] La dialectique révèle bien plutôt que chaque image est écriture. »

18. Même s'il est impossible de les séparer totalement, il importe de distinguer l'aspect eschatologique et l'aspect critique de l'utopie qui est à mon avis prépondérant chez Adorno. Il réside dans la fonction négative des idées. Cf. DN, p. 153. Conformément à cela, le matérialisme n'intéresse pas Adorno en tant que doctrine, mais, pour ainsi dire, en tant qu'antidoctrine, instance critique. À propos de cette négativité du matérialisme et de son étonnante correspondance avec le motif messianique, on consultera DN, p. 161-164, et la leçon 34 de la *philosophische Terminologie*.

moment de l'*Aufklärung*, de la démythisation, et, par le fait même, l'acquis essentiel et le caractère distinctif de la pensée rationnelle par rapport à la pensée archaïque ou mythique au sein de laquelle, au contraire, le sujet et le langage étaient essentiellement déterminés par l'objet.

L'intuition fondamentale de la pensée moderne réside par suite dans la découverte du rôle actif du sujet dans la constitution de la connaissance et de la pratique. Selon Adorno, la modernité atteint son apogée dans l'idéalisme allemand car le sujet y accède au rang d'absolu. Une déclaration du jeune Schelling l'atteste de manière exemplaire : « [...] cet inconditionné (*Unbedingte*) ne peut être cherché dans une quelconque chose (*Ding*). En effet, ce qui est objet, est aussi originairement objet du savoir [...] »¹⁹. Schelling affirme en clair qu'aucune chose ne peut prétendre au rang d'inconditionné ou d'absolu parce qu'une chose est *toujours déjà* une chose sue, connue. Adorno conçoit en termes d'immanence ce rapport d'inclusion originaire de l'objet dans le sujet qui permet de propulser ce dernier à l'absolu : l'objet est *toujours déjà* renfermé dans le sujet²⁰. Il est possible de saisir pleinement la nature de ce rapport si nous le reformulons comme suit : *l'objet n'est pas et n'a jamais été sans le sujet*. L'immanence avoisine alors ce que la tradition comprend comme fondement, une notion que traduisent, entre autres, le mot latin *substratum* et *hupokeimenon* en grec. Prenons deux exemples significatifs.

Dans la *Métaphysique*, Aristote traite de la notion de principe à travers le couple antérieur (*proteron*) et postérieur (*husteron*). Il écrit : « Il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance : sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles [...] »²¹. L'antériorité se dit donc de ce qui subsiste par soi, *sans quoi* autre chose n'est pas. On retrouve la même idée de l'antériorité du fondement dans *Les Principes de la philosophie* de Descartes appliquée cette fois au domaine de la connaissance. La philosophie doit « [...] commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes [...] »²². Descartes circonscrit leur second caractère distinctif comme suit : « [...] que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux [...] »²³. Le sujet s'avère donc ici fondement au sens où l'objet connu n'est qu'en tant qu'il est médiatisé par le sujet.

19. F.W.J. SCHELLING, *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, p. 32 [368].

20. Ce rapport logique motive Adorno à placer toute l'évolution de la raison sous l'unique enseigne d'une domination subjective : « [...] on pourrait certes écrire une préhistoire du sujet telle qu'elle est esquissée dans la "Dialectique de l'*Aufklärung*", mais non pas une préhistoire de l'objet. Cette dernière traiterait *toujours déjà* d'objets » (DN, p. 147, souligné par moi). « Les nombreuses figures mythiques peuvent par conséquent toutes être ramenées à un dénominateur commun, au sujet » (DA, p. 24). « L'histoire du penser est, aussi loin qu'on puisse la suivre, dialectique de l'*Aufklärung* » (DN, p. 99). « Le cours de la réflexion épistémologique était, selon la tendance dominante, de ramener toujours plus d'objectivité au sujet. C'est justement cette tendance qu'il faudrait renverser » (DN, p. 141).

21. ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, D 11, 1019 a 1-5.

22. R. DESCARTES, *Les Principes de la philosophie*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1987, p. 557.

23. *Ibid.*, p. 558. Cf. DN, p. 115.

Ces propos nous permettent de dégager le thème directeur de la *Dialectique négative*. D'abord, comme nous venons de le voir, l'immanence de l'objet au sujet confère à ce dernier le statut de fondement ou de principe. Ensuite, rien ne semble plus devoir empêcher l'identification totale de l'objet au sujet. Tout en étant séparé du sujet, l'objet ne représente plus en effet que le corrélat de ses opérations. Or, quand Adorno critique l'identité, il a principalement en vue cette assimilation de l'objet au sujet. On objectera peut-être qu'en sa qualité de dialecticien, Adorno considère lui aussi que l'objet n'est pas un immédiat, mais qu'il est essentiellement médiatisé par le sujet. Ne doit-il pas par conséquent concevoir le sujet comme fondement et admettre l'identité du sujet et de l'objet qui s'ensuit ? En réfléchissant les fondements de ce « fondement », Adorno va plutôt montrer que le sujet ne peut s'élever à ce rang que sur la base d'un oubli, celui de sa propre médiation par l'objet ou encore, pour le dire dans les termes de la *Dialectique de la raison*, celui de la nature en lui²⁴. En fait, l'enjeu ultime de la dialectique adornienne consiste à faire valoir la différence de l'objet par rapport au sujet tout en maintenant le caractère médiatisé du premier. Aussi, tout en se situant du point de vue de la réflexion, Adorno établira que la médiation constitutive de l'objet en tant que tel n'autorise pas son absorption dans le sujet ou le concept. De la sorte, la dialectique constitue « [...] la conscience rigoureuse de la non-identité » (DN, p. 13) ou, dit autrement, la souvenance de la nature dans le sujet.

LA DIFFÉRENCIATION DE DEUX MODES D'IDENTITÉ DANS LE CADRE DU JUGEMENT

Le jugement prédicatif est l'un des thèmes récurrents de la *Dialectique négative* pour une double raison. Premièrement, Adorno conçoit le langage comme une forme privilégiée de la médiation du sujet et de l'objet. Il n'est pas un instrument dont on pourrait disposer, mais il représente bien plutôt le lieu même de l'apparition de la vérité²⁵ et l'élément de la dialectique²⁶. Deuxièmement, si, en général, penser veut dire juger, pour Adorno cela signifie avant tout *identifier*²⁷. L'analyse du jugement permet de distinguer deux modèles d'identité, dont l'un caractérise la pensée identifiante et l'autre la dialectique qu'il promet.

Adorno rattache la prédication à la catégorie fondamentale du quelque chose (*etwas*). Il s'en explique laconiquement comme suit : « Pas d'être sans étant » (DN, p. 111). Cette catégorie doit donc figurer en tête d'une « dialectique négative ». Il lui découvre trois significations principales²⁸. 1) « Quelque chose » désigne la forme logique et abstraite d'une teneur chosale, en un mot, le concept ou la catégorie vide

24. Cf. par exemple, DN, p. 141.

25. Cf. DN, p. 93-94.

26. Suivant la thèse de Hegel qu'on pourrait qualifier d'antifondationnelle, selon laquelle la chose même est inséparable de sa présentation, Adorno affirme que « l'exposition (*Darstellung*) est essentielle à la philosophie » (DN, p. 47).

27. Cf. DN, p. 12.

28. Cf. DN, p. 111-112.

« quelque chose ». 2) Il correspond au « substrat nécessaire » du penser ou du juger qu'Adorno estime être non-conceptuel. Cette dénomination, tout comme celle du non-identique avec laquelle elle est presque synonyme, ne signifie pas un immédiat, une positivité qui s'opposerait du coup absolument au concept et serait lui aussi à son tour en droit de prétendre au rang de principe²⁹. Il ne s'agit pas d'une affirmation de l'irrationnel, du matériel, d'une chose en soi, mais bien plutôt d'un négatif, soit de l'autre du concept. Bien que le concept de non-identique soit plurivoque, il réfère avant tout à la facticité du quelque chose, à son caractère historique et matériel d'étant ou, pour le dire autrement, d'existant. En guise d'illustration, Adorno recourt fréquemment à la réfutation kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat³⁰. C'est cette dimension de facticité irréductible au concept que semble aussi vouloir exprimer R. Munier lorsqu'il écrit : « Toute chose est double. Elle est la "chose" qu'elle est — et la chose qu'elle est³¹. » 3) « Quelque chose » représente enfin ce que le concept vise. La visée de quelque chose définit l'essence et la signification du concept. Adorno aurait pu se réclamer ici d'une thèse du *Sophiste* de Platon, selon laquelle le concept est concept de quelque chose³². Il veut en tout cas signaler que le langage et l'acte de penser n'ont de sens que par leur transcendance. Ils réfèrent de façon interne à l'autre. Aussi l'intention du concept est-elle « d'exprimer tout à fait ce qui est signifié » (DN, p. 131)³³.

Dans les trois cas, le concept et le quelque chose renvoient en eux-mêmes³⁴ l'un à l'autre. Pour Adorno, cela veut dire qu'ils se médiatisent. Quelque chose constitue le substrat de la prédication. Toutefois, il n'est quelque chose, par exemple un être humain, un chien, une maison, etc., qu'en tant qu'il est déterminé par le concept. Quelque chose ne désigne donc ni une essence abstraite, ni un fait brut. Il réside bien plutôt dans la tension de l'universel et du particulier³⁵. C'est pourquoi Adorno le

29. Il y a de nombreux passages où Adorno rejette toute hypostase du non-identique. Lisons uniquement le suivant : « La critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre ontologie ni même sur une ontologie du non-ontologique. Sinon elle ne ferait que poser un autre comme absolument premier ; cette fois-ci non pas l'identité absolue, l'être, le concept mais le non-identique, l'étant, la facticité. Elle hypostasierait ainsi le concept du non-conceptuel et irait à l'encontre de ce qu'il signifie » (DN, p. 112).

30. Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1980, notamment p. 429 où Kant déclare que si cent « thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles », en revanche, « [...] je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept [...] ».

31. R. MUNIER, « Simples », *La Nouvelle Revue Française*, 440 (1989), p. 49. Dans le même esprit qu'Adorno, il insiste sur la distance : « Il y a une proximité aux êtres, profonde, presque indicible, qu'on ne ressent que lorsqu'ils sont au loin. »

32. Cf. PLATON, *Sophiste*, 262e.

33. On pourrait se reporter quant à cette intentionnalité du concept à la conception husserlienne du langage. Dans la *Dialectique négative*, Adorno se réfère plutôt aux travaux d'Emil Lask : « Des concepts comme celui de l'être au début de la Logique de Hegel désignent tout d'abord, emphatiquement, du non-conceptuel ; ils signifient, selon l'expression de Lask, au-delà d'eux-mêmes. Il appartient à leur sens qu'ils ne se satisfassent pas de leur propre conceptuel bien qu'ils enferment par là le non-conceptuel comme leur sens, tendent à le ramener à eux et demeurent ainsi prisonniers d'eux-mêmes » (DN, p. 18).

34. Cf. DN, p. 140, 141. Il n'y a ici aucune intervention d'un tiers.

35. « L'un n'existe pas sans l'autre, le particulier uniquement comme déterminé et dans cette mesure un universel, l'universel uniquement comme détermination du particulier et dans cette mesure particulier. Les

décrit tour à tour selon le contexte comme un spécifique, un différencié, un qualitatif, un singulier, un nuancé, etc. Si quelque chose, le non-identique, le non-conceptuel, renvoie constitutivement à son concept, le concept renvoie lui aussi à l'inverse à quelque chose comme à ce qui lui confère sa signification. Dans son dessein de dépasser la subjectivité, Adorno insiste tout particulièrement sur cette médiation du concept par le non-conceptuel. Il écrit : « Le penser contredirait déjà son propre concept sans quelque chose de pensé et ce pensé renvoie constamment à de l'étant [...] » (DN, p. 111-112). Le penser est donc essentiellement tourné vers, voire orienté par ce qui est à penser et qu'il vise à rencontrer. Étant donné cette sienne visée extra-conceptuelle, le concept ne représente donc ni une entité « platonicienne » séparée, ni non plus un concept général, obtenu par l'abstraction de ce qui est commun à une classe d'individus qui tombent sous lui. Adorno le comprend plutôt comme un universel qui, « comme Husserl le reconnut, habite au centre de la chose individuelle, ne se constitue pas seulement dans la comparaison d'un individuel avec d'autres » (DN, p. 131).

Bref, conçu et concept, réalité et signification, non-identique et identique ne sont pas pour Adorno des réalités par soi. Au contraire, ils se médiatisent tellement qu'ils semblent se recouvrir. Cette réciprocité se déploie en chiasme : quelque chose (le non-conceptuel) renvoie en lui-même à quelque chose (conceptuel) et le quelque chose (conceptuel) renvoie en lui-même à quelque chose (non-conceptuel). Deux traits majeurs caractérisent plus particulièrement ce chiasme. D'un côté, les pôles de la relation se motivent mutuellement et empiètent l'un sur l'autre ; de l'autre, ils ne s'identifient pourtant jamais totalement l'un à l'autre. Il y a par conséquent une différence dans la médiation qu'Adorno qualifie de minimale parce qu'elle est presque inapparente. Il n'empêche que toute la validité de la *Dialectique négative* y est suspendue : « [...] absolument tout [en] dépend » (DN, p. 139).

Pour introduire cette différence, Adorno reprend d'abord l'idée hégélienne de l'universalité de la médiation. Il en infléchit toutefois la portée en affirmant, dans une veine husserlienne, que le concept et la réalité excèdent l'un sur l'autre : « Pas plus que l'existant singulier ne coïncide avec son concept générique, celui de l'existence, il n'est ininterprétable, n'étant pas non plus pour sa part quelque chose de dernier contre quoi la connaissance se heurterait le front. D'après le résultat le plus durable de la logique hégélienne, il n'est pas absolument pour soi, mais en lui-même son autre et lié à un autre. *Ce qui est, est plus que ce qu'il est*³⁶. » Que quelque chose soit plus que ce qu'il est, signifie que tout est identique et non-identique. Cette non-identité ou cette ambiguïté fondamentale du réel réside dans l'excédent que la facticité du quelque chose possède par rapport à son concept, et, à l'inverse, dans l'excédent du concept par rapport à la réalité. Par exemple, ce rouge que je vois est plus que le concept « rouge » ; d'un autre côté, le concept « rouge » exprime plus que

deux sont et ne sont pas. C'est l'un des motifs les plus forts d'une dialectique non idéaliste » (*Sujet et Objet*, p. 274).

36. DN, p. 130, souligné par moi.

ce rouge particulier, voire plus que tous les rouges particuliers que je vois³⁷. Cette non-identité procède en outre du fait que quelque chose s'excède, pour ainsi dire, lui-même. Quelque chose n'est ce qu'il est que dans sa relation interne à son autre. Il empiète sur lui et, en ce sens, s'avère non-identique. Adorno écrit par exemple : « [...] le sujet n'est jamais tout à fait sujet, ni l'objet tout à fait objet [...] » (DN, p. 140). Le sujet est aussi objet et l'objet, sujet³⁸.

Revenons maintenant à la problématique du jugement en nous demandant quelle incidence cette non-identité du réel a sur lui. Comme nous l'avons mentionné plus haut, penser ou juger signifie pour Adorno identifier. L'intention du concept ou du jugement se trouve dès lors remplie, pour autant que quelque chose qui s'est donné à penser, le non-identique, apparaisse en vérité, dans toute la richesse de ses déterminations. Bien que cette formulation ne se retrouve pas sous la plume d'Adorno, il convient de dire que dans le jugement quelque chose apparaît *en tant que* quelque chose. Le « en tant que » phénoménologique et herméneutique devient l'indice de l'identité du non-identique. Il témoigne en effet autant de la médiation réciproque du concept et du singulier que de leur différence. Cette dernière n'est jamais dissoluble dans le concept. Or, si le jugement prédicatif peut constituer le milieu où se manifeste ce qu'est quelque chose, il peut aussi représenter le lieu de son absorption dans le concept général. Ceci caractérise précisément le comportement du penser identifiant. Adorno souligne la différence qui existe entre ces deux comportements similaires de la pensée comme suit : « Dialectique, la connaissance du non-identique l'est aussi en ce que c'est justement elle qui 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 » (DN, p. 121). Adorno critique en fait le jugement dans la mesure où il n'opère qu'une subsomption du particulier sous le concept général. Dans ce cas, il n'atteint plus *ce qu'est* quelque chose, mais exprime seulement son égalité avec le concept qui se surimpose aux individus qui tombent sous lui. Au lieu que le prédicat exprime une qualité du sujet, le sujet est assimilé au prédicat. La réalité, toujours unique, est alors absorbée dans le concept.

Adorno ne rejette donc pas toute forme de pensée ou, si l'on préfère, de rationalité, en faveur d'un immédiat sur lequel viendraient se briser toutes nos intentions. Il nie plutôt la forme de la pensée qui identifie le singulier avec le concept général étant donné qu'elle ne peut manifester quelque chose comme il est en vérité, c'est-à-dire en tant que ce quelque chose qui apparaît ici et maintenant. Cette forme d'identité du sujet et du prédicat s'accomplit à travers l'escamotage d'une double différence,

37. Cf. DN, p. 122 où Adorno expose ce double excédent par le biais du concept de liberté et où l'on peut aisément percevoir la fonction critique (utopique) que revêt chez lui cette dialectique entre fait et essence. On consultera de plus à ce sujet, E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1, Paris, Gallimard, 1993, p. 17-18 [9] ; et *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1980, notamment la p. 40 : « [...] tout *cogito*, en tant que conscience, est, en un sens très large, "signification" de la chose qu'il vise, mais cette "signification" dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme "explicitement visé". Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un "plus" qui s'étend au-delà. »

38. Cf. *Sujet et Objet*, p. 266.

partielle, celle de la réalité et de la signification d'une part et celle des individus entre eux d'autre part. Il y a donc lieu de distinguer deux types d'identification opérés par la pensée : premièrement l'identification du quelque chose *en tant que quelque chose*, à laquelle s'efforce de parvenir une dialectique ouverte, et deuxièmement l'identification du quelque chose *avec* le concept qui définit la pensée de l'identité. L'identité qu'elle engendre ne constitue qu'une caricature décharnée. De surcroît, elle entraîne à sa suite la position d'une nouvelle identité, celle du sujet et de l'objet : « Dans la théorie de la connaissance il en résulte inévitablement la fausse conséquence qui consiste à dire que l'objet est le sujet. La philosophie traditionnelle prétend reconnaître le dissemblable en le rendant semblable à elle-même alors que ce faisant, elle ne reconnaît proprement qu'elle-même » (DN, p. 122). L'identité est au cœur d'une telle pensée, car elle n'a plus au fond affaire qu'à elle-même. Pour la réfuter, il faut donc s'attaquer à la subjectivité et, plus précisément, à sa position comme fondement.

LA RÉFUTATION DU SUJET COMME FONDEMENT À LA LUMIÈRE DE LA DIFFÉRENCE DANS LA MÉDIATION

Nous avons vu que le passage du sujet au fondement s'autorise de la saisie du caractère médiatisé de l'objet. Est fondement, par définition, *ce sans quoi* autre chose n'est pas. Le principal argument d'Adorno contre l'élévation du sujet au fondement s'inspire d'une critique adressée par Nietzsche à l'endroit d'une idiosyncrasie des philosophes³⁹. Cette élévation constitue ce qu'Adorno appelle un *husteron proteron*. En d'autres termes, elle repose sur une confusion de « ce sans quoi » avec « seulement à travers ». Ainsi, l'affirmation selon laquelle l'objet *n'est pas sans* le sujet se substitue à la suivante : l'objet *n'est qu'à travers* le sujet. C'est ce quiproquo qui rend possible l'identification intégrale de l'objet à son être-conçu, et, de là, au concept ou au sujet lui-même. Ce dernier, s'identifiant purement et simplement à l'objet, peut maintenant s'installer comme totalité.

Adorno s'insurge contre l'identité du sujet et de l'objet qui émane à rebours de cette autoposition du sujet comme fondement. Il entreprend d'en démontrer la fausseté en mettant en évidence la *différence dans la médiation* dont nous avons déjà glissé un mot plus haut. À l'examen, il ressortira en effet que non seulement l'objet n'est pas qu'à travers le sujet, mais encore et surtout que le sujet n'est pas sans l'objet. L'élévation du sujet au fondement procède plutôt d'une répression de son être-médiatisé. Il oublie « à quel point il est lui-même objet⁴⁰ ». En inaugurant la souvenance de cette « nature » dans le sujet, Adorno espère transformer le sujet moderne ainsi que la relation qu'il noue à l'objet. D'une part, une primauté devra désormais être assignée à l'objet. Le sujet devra d'autre part comprendre sa

39. Cf. DN, p. 112 ; F. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, § 4, La « raison » dans la philosophie ; T.W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, p. 25-26, p. 149 ; *Sujet et Objet*, p. 264.

40. *Sujet et Objet*, p. 262.

conscience de soi autrement que comme une affirmation de soi. Enfin, le projet de fondation dernière qui s'inscrit au cœur de la *philosophia prima* et qui, depuis la célèbre révolution copernicienne jusqu'à la phénoménologie de Husserl, semblait pouvoir être réalisé par la subjectivité, devra être définitivement abandonné.

Adorno expose cette différence dans la médiation à travers trois couples : l'être et l'étant⁴¹, le sujet et l'objet⁴² et, enfin, le concept et l'objet (l'immédiat)⁴³. Sa thèse est que la médiation du concept n'est pas identique à celle de l'objet bien que les deux forment une unité. La médiation s'avère en fait asymétrique.

La différence consiste en ce que le concept est d'une part *plus et autrement* médiatisé, c'est-à-dire relié à l'objet, que l'objet l'est au concept. Il l'est autrement, car la médiation est pour lui essentielle, tandis qu'elle ne concerne pas l'être de l'objet, mais seulement sa modalité, son comment. Comme nous l'avons vu, par définition, le concept en tant tel renvoie à quelque chose. La médiation est son mode d'être. L'objet, pour sa part, ne renvoie au concept que dans un sens restrictif et épistémologique. Il n'est relié à lui que comme conçu ou connu, en tant que quelque chose. L'objet possède ainsi un moment de non-identité ou encore d'immédiateté qui ne se laisse pas dissoudre complètement dans sa représentation. Le concept s'avère en outre plus médiatisé que l'objet. Sans l'objet, sans le quelque chose qu'il vise en tant que sa signification, le concept ne serait rien. Au contraire, sans le concept, ou, pour ainsi dire, à côté de son être-connu, l'objet est encore quelque chose. Seulement, il n'est pas connu en tant que quelque chose. Parce qu'il est muni de ce plus par rapport au concept, Adorno lui accorde la primauté. Notons enfin que le même raisonnement est appliqué à la relation sujet-objet. Le sujet est plus et autrement médiatisé que l'objet ne l'est : il est d'emblée relié en soi-même à l'objet. L'objet n'est pas autant relié au sujet et l'est seulement médiatement :

Primauté de l'objet signifie plutôt que le sujet est objet dans un sens qualitativement différent, plus radical que l'objet, parce qu'il ne peut pas être connu autrement que par la conscience, est aussi sujet. Ce qui est su par la conscience doit être un quelque chose (*etwas*), la médiation vise (*geht auf*) le médiatisé. Le sujet toutefois, quintessence de la médiation, est le comment, jamais, en tant qu'il contraste avec l'objet, le ce que (*was*) que présuppose toute représentation claire de la notion de sujet. De l'objectivité, il est possible, fût-ce non actuellement, de faire abstraction (*wegdenken*) du sujet ; mais, de la subjectivité, il n'est pas pareillement possible de faire abstraction de l'objet⁴⁴.

Poser le sujet comme fondement revient donc à occulter le fait qu'il *n'est pas sans* sa médiation par l'objet qui lui est antérieur. Cela signifie également ignorer cette part inaliénable de facticité ou encore de nature qui réside en lui. La pensée est ancrée dans un existant. Par rapport à ce qu'on pourrait peut-être appeler son être-dans-le-monde⁴⁵, la réflexion qui doit assurer son primat arrive toujours en second.

41. Cf. la critique du chiasme heideggérien, DN, p. 96 et suiv.

42. Cf. *Sujet et Objet*, § 2, p. 262-263 et § 4, p. 265-266.

43. Cf. principalement DN, p. 137 à 141.

44. *Sujet et Objet*, p. 266.

45. Adorno évite cette expression heideggérienne et préfère utiliser celle de Husserl selon laquelle le sujet est mondain (*ein Stückwelt*).

LE COMPORTEMENT MIMÉTIQUE DU SUJET ET DU LANGAGE

La dialectique adornienne est apparue jusqu'ici comme la tentative de concevoir à nouveaux frais la médiation réciproque et différenciée du sujet et de l'objet. Envisagée sous son angle critique ou négatif, elle impose une limite à la subjectivité. Conformément au motif de l'interdiction de l'image, celle-ci est appelée à ne plus substituer à la chose elle-même son concept, à ne plus projeter sa propre image sur les choses. Le but consiste en une communication réelle qui libère non seulement l'objet, mais aussi le sujet dans sa vocation de médiateur. Comme nous l'avons vu, il est en effet dans son essence de se transcender, c'est-à-dire d'identifier quelque chose en tant que quelque chose. Aussi Adorno écrit-il : « La doctrine de Hegel selon laquelle l'objet se réfléchit en lui-même, survit à sa version idéaliste, parce que ce ne serait que pour une dialectique transformée que le sujet dépouillé de sa souveraineté, virtuellement deviendrait véritablement forme de réflexion de l'objectivité » (DN, p. 40). Pour y parvenir, il doit toutefois faire halte devant la différence de l'objet comme l'indique le passage suivant : « L'idée d'une philosophie transformée serait de prendre conscience du semblable en le déterminant comme ce qui lui est dissemblable » (DN, p. 122). Le propos d'Adorno se laisserait donc résumer comme suit : le sujet doit devenir véritablement la réflexion ou, en d'autres termes, la représentation de l'objectivité. Or cela exige qu'il garde en mémoire que la *représentation est une représentation* et qu'il supporte l'ambiguïté que cela implique. Pour comprendre pleinement ce dernier point, il faudrait pouvoir explorer à fond le thème central de la *mimésis* qui affleure ici. Nous devons cependant nous restreindre à en retracer les grandes lignes.

Le concept de mimésis, au sens où Adorno l'entend, se démarque de son acception traditionnelle. Il ne signifie pas imitation, simulacre, mais bien plutôt expression, présentation, représentation. Adorno définit généralement la mimésis comme le comportement de se faire semblable à l'autre, ce qui l'oppose diamétralement à la pensée identifiante qui, au contraire, rend l'autre identique à elle-même⁴⁶. L'activité mimétique et son résultat possèdent certes une dimension esthétique, mais celle-ci déborde largement le cadre étroit de l'art. La mimésis s'enracine dans la sensibilité et joue par là un rôle de premier plan au sein de la connaissance dans la mesure où son intervention permet de résoudre la question de savoir comment la connaissance est possible étant donné que le sujet et l'objet sont différents, que le concept et le conçu sont dissemblables. Remarquons que pour Adorno la connaissance est possible justement parce que le sujet et l'objet sont différents. S'ils étaient indifférenciés, la connaissance, c'est-à-dire ultimement le discours, serait superflue. Nous sommes dans le monde et le monde est en nous, mais le monde n'est pas identique à nous et nous ne sommes pas identiques à lui. Seule une unité qui admet la différence permet qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. En même temps, cette différence ne saurait

46. Les développements les plus importants consacrés à la mimésis se trouvent dans la *Dialectique de la raison*. Cf. entre autres, p. 27-28 et p. 195.

être synonyme d'altérité absolue. La connaissance serait en effet impossible s'il n'y avait aucune affinité entre le sujet et l'objet, entre le langage et le monde. Ce n'est donc pas le moment strictement conceptuel ou logique de la connaissance, mais bien l'affinité mimétique entre le sujet et l'objet qui constitue aux yeux d'Adorno la condition de possibilité de la connaissance.

Adorno ravive la thèse qui, des présocratiques au néo-platonisme, s'énonçait en gros comme suit : seul le semblable connaît le semblable⁴⁷. Chez lui, l'affinité relève avant tout de l'engagement du sujet. En effet, la référence à la mimésis met en lumière sa capacité de se laisser imprégner par l'autre qui se donne à penser et de l'exprimer. La communication du différent jaillit ainsi à la croisée du potentiel proprement humain de représenter ce qui est et de l'apparition du quelque chose en tant que quelque chose. En dépit des désavantages que comporte toute comparaison, on pourrait dire que les deux pôles de la médiation, le sujet et l'objet, le langage et la chose, se compénètrent comme l'envers et l'endroit d'une médaille ou comme l'empreinte et le sceau⁴⁸. Or cette médiation se cristallise non seulement dans le langage, mais aussi et surtout *comme* langage. Il faut prendre ici le concept de langage dans un sens très large qui dépasse celui, usuel, d'un système de signes qui dessert la communication entre les êtres humains. Adorno le définit dans une optique ontologique comme présentation, mimésis⁴⁹. D'un côté, le langage est essentiellement présentation de quelque chose et, plus précisément, le texte dans lequel l'histoire ou le devenir de ce qui est se dépose. De l'autre, il n'y a pas d'objet pour ainsi dire totalement muet. Sa présentation en tant que quelque chose n'est rien d'adventice, mais un moment constitutif et inséparable de son être. La médiation est-elle réussie, alors le sujet, dont le potentiel cognitif et expressif est sollicité au maximum, s'efface en faveur de la *propre présentation de soi de quelque chose*⁵⁰.

LA DIALECTIQUE OUVERTE : LA TÂCHE INFINIE D'INTERPRÉTATION

Tentons de conclure. Adorno a entrepris de surmonter le point de vue de l'identité ou de la subjectivité sans pourtant régresser en deçà de celle-ci. Il voulait ainsi rappeler la philosophie à sa tâche qui consiste à connaître ce qui est et il a justifié

47. Cf. DN, p. 50 : « [...] ce n'est que comme semblable que le langage est capable de connaître le semblable » ; DN, p. 20, 122 ; *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, p. 147-149.

48. Cf. DN, p. 121.

49. Cf. DN, p. 131. Notons qu'il considère le corps comme le premier organe mimétique et, partant, comme le langage le plus élémentaire.

50. Cf. DN, p. 133 où Adorno compare la connaissance à des compositions musicales : « Produites subjectivement, ces dernières ne sont réussies que là où la production subjective en elles disparaît. La relation qu'elle instaure — celle de la "constellation" précisément —, devient lisible comme signe de l'objectivité, du contenu spirituel ». DN, p. 150 : « Ce que la chose même peut bien pouvoir signifier n'est pas présent positivement, immédiatement ; qui veut l'apprendre doit penser plus [...]. Ce faisant, la chose même n'est en aucune façon produit du penser ; bien plutôt le non-identique à travers l'identité. Une telle non-identité n'est pas une "Idée" ; mais quelque chose de recouvert. Le sujet de l'expérience travaille à disparaître en elle. »

philosophiquement cette ambition. En imposant la limite du non-identique au concept, il s'opposait certes à la prétention du sujet de s'élever à l'absolu et d'enfermer la réalité en lui, mais non à sa véritable liberté et à sa visée intime d'exprimer le réel. La dialectique devra dès lors devenir une dialectique ouverte : « [...] le télos de la philosophie, l'ouvert et le non-couvert, est aussi antisystématique que sa liberté d'interpréter les phénomènes auxquels elle se mesure sans armes » (DN, p. 24). Comme cette dialectique constitue une tâche d'interprétation faillible et infinie des phénomènes, sa forme écrite sera de préférence l'essai⁵¹.

En s'efforçant de transformer ainsi la dialectique, Adorno ne fait pas qu'exprimer son allergie au système ou une simple préférence ; il tente de satisfaire à une exigence dictée par ce qui est à penser, c'est-à-dire par les phénomènes eux-mêmes. Cette transformation est motivée d'une double manière. Elle s'explique premièrement par la différence entre la réalité et la signification. Parce que la réalité n'est pas identique au concept, la pensée ne peut prétendre déterminer quelque chose de façon univoque et définitive. Toute détermination de quelque chose en tant que quelque chose représente une interprétation, c'est-à-dire une sélection qui laisse toujours des possibilités de sens inépuisées. Elle s'explique deuxièmement par le caractère radicalement contingent et historique de quelque chose. La dialectique reçoit ici sa pleine teinte matérialiste. Adorno décrit parfois quelque chose comme étant énigmatique⁵². Cela ne veut pas dire qu'il y a derrière l'apparition du quelque chose une autre chose qui se cache, mais bien que quelque chose apparaît. Quelque chose apparaît en tant que quelque chose, c'est-à-dire d'une manière toujours particulière. C'est pourquoi Adorno définit quelque chose comme possibilité et comme le texte de son devenir⁵³. La différence entre la réalité et la signification se manifeste ici dans la perspective de la relation de l'histoire et la vérité. Les deux ne se recouvrent pas complètement. L'apparition de quelque chose en tant que quelque chose s'effectue nécessairement sur le sol de l'histoire. L'histoire devient le lieu de la vérité, c'est-à-dire de l'apparition de l'étant ; mais la vérité elle-même ne s'épuise pas dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'interprétation particulière de quelque chose en tant que quelque chose. Cette historicité implique la finitude de toute interprétation. Aussi longtemps que l'histoire humaine n'aura pas atteint sa fin, la tâche de l'interprétation demeurera faillible et infinie.

51. Cf. « L'essai comme forme », dans T.W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 5-29.

52. Cf. la leçon inaugurale d'Adorno intitulée « L'actualité de la philosophie », dans *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 338 et suiv.

53. Cf. DN, p. 48.