

L'objet de la théorie dialectique

Le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno

Pierre-François Noppen

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2012/3 **Tome 75**, PAGES 449 À 470

ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0003-9632

ISBN 9770003963008

DOI 10.3917/aphi.753.0449

Date de mise en ligne : 16/08/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-449?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'objet de la théorie dialectique *Le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno*

PIERRE-FRANÇOIS NOPPEN

Université de Montréal

Il est d'usage de caractériser les doctrines de Marx de dialectiques. Cette caractérisation est très intimement liée à l'histoire politique du XX^e siècle. Et même, on a fait un usage si abondant du terme qu'il n'a sans doute jamais paru si difficile à saisir qu'en référence aux théories qu'il devait à l'origine caractériser. Des philosophes ont revendiqué explicitement de reprendre l'héritage de Marx. On constate chez eux une relative unité thématique autour de la « dialectique ». Peu d'entre eux ont cependant pris la dialectique pour objet ¹. Et loin s'en faut que pour ceux qui l'ont fait il y ait accord sur la nature de cet objet.

Ici je voudrais tenter de définir l'objet de la théorie dialectique dans le cadre du matérialisme post-marxien. Pour ce faire, je reconstruis le projet d'une théorie dialectique tel qu'il a pris forme au sein de l'École de Francfort au cours des années trente, en prenant appui sur les protocoles de discussions qui furent menées à New York en 1939 dans le cadre des recherches de l'International Institut for Social Research et qui n'ont à ce jour fait l'objet d'aucune analyse détaillée ². Selon mon hypothèse, le projet tire son origine d'une déclaration de Marx et les termes de la déclaration suggèrent que l'on peut élaborer cette théorie selon l'une ou l'autre de deux voies. Puis je montre ce qui pousse Max Horkheimer à emprunter l'une et Th. W. Adorno à choisir plutôt l'autre. Je fais voir ensuite pourquoi, en les confrontant, l'une des deux voies prend le dessus sur l'autre ; enfin, je suggère comment cela permet de discerner plus précisément la nature de l'objet de la théorie dialectique.

1. Parmi eux, on peut compter Karl Korsch, Georg Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno et Herbert Marcuse, pour ne nommer que ceux qui ont été les plus influents en Allemagne.

2. Cette interprétation s'appuie essentiellement sur les protocoles de deux discussions publiés dans le deuxième tome des œuvres complètes de Max Horkheimer. Il s'agit des *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* et de la *Diskussion über Dialektik* (cf. *infra*).

I

Le projet d'une théorie dialectique naît d'un texte bien connu des interprètes de Marx. Il s'agit de la lettre de mai 1868 à Josef Dietzgen, théoricien autodidacte des ouvriers et tanneur de profession. Marx y déclare avoir le projet d'écrire une dialectique lorsqu'il en aura fini de l'économie³. On le sait, il est mort avant même de terminer sa critique de l'économie politique – dont les derniers livres ont d'ailleurs été édités par Friedrich Engels. Néanmoins, on trouve chez lui nombre de remarques affirmant que sa méthode est dialectique. On trouve aussi cette caractérisation dans sa correspondance, y compris dans sa correspondance avec Engels.

De son côté, Engels évoque à plusieurs reprises leur méthode commune comme dialectique⁴. Pour la désigner, il use de formules demeurées étrangères à l'écriture de Marx. Il parle de « dialectique matérialiste », de « dialectique rationnelle », voire de « conception dialectique de la nature ». Dans *Anti-Dühring* (1878), puis dans *Feuerbach* (1886), Engels tente de préciser sa dialectique/méthode/conception de l'histoire/conception de la nature/vision du monde. Toutefois, il ne parvient qu'à des déterminations assez sommaires et imprécises qui contribuent en réalité à jeter plus d'ombre que de lumière sur le terme de dialectique⁵. En ajoutant la surprenante expression de « matérialisme dialectique », forgée par Joseph Dietzgen en 1887 (donc quatre ans après la mort de Marx) et qui donnera son nom au dogme

3. Georg Lukács y renvoyait d'ailleurs dans la préface à *Histoire et conscience de classe* (trad. par K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 14) afin de justifier sa propre entreprise dans un contexte idéologique très particulier.

4. En 1886, dans *Feuerbach*, après avoir attribué la paternité de la conception matérialiste de l'histoire à Marx, Engels écrit que la « dialectique matérialiste » avait été depuis des années « notre meilleur outil et notre arme la plus efficace » (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels Werke*, Band 21, Dietz, Berlin, 1962 [ci-après MEW 21], p. 293) (je traduis les passages cités dans l'original allemand).

5. À ces deux textes, il faut ajouter le manuscrit rédigé entre 1873 et 1883, publié en 1925 sous le titre de *Dialectique de la nature*; certaines des idées qu'on y trouve avaient déjà été présentées dans l'*Anti-Dühring*. C'est dans ce texte, en effet, qu'Engels introduit l'idée d'une « dialectique » de la nature; il affirme alors que la dialectique n'est « rien de plus que la science des lois générales du mouvement et du développement de la nature, de la société humaine et de la pensée » (*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, MEW 20, 131 sq.). Dans *Feuerbach* (*op. cit.*, MEW 21), il parle de même du « développement dialectique de la nature et de l'histoire » (p. 292): la « conception dialectique de la nature » (p. 306) fait alors pendant à la conception matérialiste de l'histoire; le tout est ancré dans une « vision matérialiste du monde » (p. 292). Le rapport de Marx aux notions qu'avance Engels mériterait un traitement de détail. Soulignons simplement que rien dans les écrits de Marx ou dans sa correspondance ne laisse croire qu'il souscrit à l'ensemble des caractérisations précédentes. D'ailleurs, les développements d'Engels sur la dialectique n'apparaissent bien souvent que comme autant de paraphrases des remarques de Marx sur sa méthode dialectique, augmentées de quelques réflexions générales

issu de la consolidation des doctrines de Marx, Engels, Lénine et autres (le *Diamat*)⁶, on complète à peu de chose près la liste des variantes qui reviennent inlassablement dans la postérité marxienne. Ainsi, dès l'amorce, une profonde ambiguïté entoure le projet et cela, non seulement parce que les désignations varient (dialectique, dialectique matérialiste, dialectique rationnelle, dialectique de la nature et matérialisme dialectique), mais surtout parce que cette variation témoigne du fait qu'on ne semble pas savoir déterminer avec précision ce que désigne le mot de dialectique dans le contexte de la critique marxienne de l'économie politique et des écrits qui s'en inspirent le plus directement.

Voilà qui laisserait croire que le projet marxien d'une dialectique a échoué, alors qu'en réalité aucun texte ne permet de l'inférer. Force est plutôt de reconnaître que Marx n'a tout simplement pas précisé sa dialectique, en tout cas, pas sous la forme que sa déclaration d'intention, confiée au théoricien Dietzgen, laissait envisager⁷.

À vrai dire, nous n'avons du projet marxien d'une dialectique, d'une part, que les quelques remarques qu'il consigne pour l'essentiel dans des textes périphériques⁸ et, d'autre part, la déclaration d'intention. Ensemble, cependant, elles permettent de poser quelques jalons du projet. Comparons deux passages. Le premier consiste dans les quelques lignes de la lettre à Dietzgen: « Quand je me serai débarrassé du fardeau de l'économie, écrit Marx, j'écrirai une "dialectique". Les vraies lois [*rechten Gesetze*] de la dialectique se trouvent déjà chez Hegel, mais sous une forme mystique. Il vaut la peine de les dégager de cette forme⁹. » Le second passage se trouve dans la *Postface* à la deuxième édition du *Capital*: « Ma méthode dialectique, non

sur le « développement dialectique de la nature et de l'histoire », sur sa « vision matérialiste du monde », etc. Dans leur correspondance, Marx se montre très prudent à l'égard de l'idée d'une « dialectique de la nature ». Peu de temps après qu'il a rédigé sa *Postface* à la deuxième édition du *Capital* (datée de janvier 1873), où il expose certains rudiments de sa méthode dialectique, Engels lui écrit pour lui faire part de quelques réflexions sur la dialectique en ce qui concerne les sciences naturelles et lui demander son avis. Marx répond: « Je ne m'aventurai à aucun jugement avant d'avoir eu le temps de réfléchir à la question et de consulter les "autorités". » (mai 1873) La suite est éloquent: Marx n'écrira plus rien à ce sujet. Sur le concept de nature dans la pensée de Marx, cf. Alfred SCHMIDT, *Le concept de nature chez Marx*, trad. par J. Bois, Paris, PUF, 1994.

6. Pour un aperçu de cette funeste histoire, voir Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, 2001 (1993), p. 4 (dans l'encadré).

7. Il n'est question par là en aucune façon d'atténuer les difficultés que comporte ce projet; celles-ci font au contraire explicitement l'objet du présent article.

8. Voir surtout le manuscrit de 1857 qui devait servir d'introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, publiée en 1859, et la *Postface* à la seconde édition du *Capital* de 1973.

9. MEW 32, p. 547.

seulement diffère de la méthode hégélienne par le fondement, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le processus cognitif [*Denkprozeß*], qu'il métamorphose sous le nom d'idée en un sujet autonome, est le démiurge de la réalité, laquelle ne constitue que l'apparition extérieure de l'idée. Pour moi, à l'inverse, l'idéal [*das Ideelle*] n'est rien d'autre que le matériel [*das Materielle*] traduit et transposé dans le cerveau humain ¹⁰. »

D'abord, on sait que la « dialectique » que projetait Marx devait décrire les « vraies lois de la dialectique ». On sait par ailleurs que Marx qualifie sa méthode de « dialectique ¹¹ ». Par conséquent, la dialectique devait au moins rendre compte du caractère dialectique de la méthode dialectique (ou encore : des règles de la pensée dialectique telles qu'elles sont mises en application dans la méthode dialectique). Sur cette base, on peut distinguer entre, d'une part, une dialectique comme théorie à *caractère dialectique* et, de l'autre, une dialectique comme théorie qui a *pour objet* les règles de la pensée dialectique, si imprécis cela fût-il à ce stade. Je réserve ici l'usage du terme de *théorie dialectique* à ce deuxième type de théorie ¹².

Par ailleurs, en recoupant les deux passages cités, on s'aperçoit que deux voies s'ouvrent à qui entreprend de réaliser le projet d'une théorie dialectique. La référence à Hegel est indéniable et parvenir à dégager les règles de la pensée dialectique du corpus hégélien où elles sont décrites représente un défi bien réel. Cela dit, si Marx reconnaît sa dette envers Hegel, il prend soin de marquer la distance qui l'en sépare de sorte que l'on peut envisager, de façon tout aussi sérieuse, que ces mêmes règles n'aient pas la même teneur dans un cadre matérialiste, c'est-à-dire dans un cadre régi, d'un point de vue épistémique, par le principe de l'irréversible scission entre la pensée et la réalité ¹³. Par conséquent, une description autonome pourrait en principe être entreprise à partir du seul corpus marxien. Suivant Marx, l'on peut, en somme, (1) soit tenter d'abstraire les règles de la pensée dialectique directement du corpus de la critique marxienne de l'économie politique où elles sont à l'œuvre; (2) soit entreprendre de dégager ces règles du « carcan mystique » dans lequel elles se trouvent prises chez Hegel.

10. MEW 23, p. 29.

11. Tant le procédé de l'investigation que celui de la recherche, comme le soutient Marx dans la *Postface* à la seconde édition du *Capital* (*ibid.*).

12. Notons que cette distinction vient étayer l'idée selon laquelle le projet marxien d'une « dialectique » n'a pas échoué. On utilise souvent l'expression de théorie dialectique pour désigner indifféremment les deux types de théories. En réalité, le plus souvent, la théorie dialectique (*dialektische Theorie*) désigne une théorie de la société qui procède de manière dialectique.

13. Un principe qui découle de la formule marxienne déjà citée selon laquelle « l'idéal n'est que le matériel traduit et transposé dans le cerveau humain ».

Mais ni la déclaration de Marx, ni les caractéristiques générales offertes à la pensée ne suffisent pour circonscrire l'objet de la théorie dialectique. Il faut donc se tourner vers les motifs qui poussent Horkheimer et Adorno à reprendre le projet d'une dialectique pour comprendre quel en est l'objet. Chacun le fait à sa façon, privilégiant respectivement l'une et l'autre des deux voies dessinées. Or, nous le verrons, le choix de l'une ou l'autre semble avoir des conséquences déterminantes sur la conception de l'objet de la théorie dialectique.

II

Horkheimer et Adorno reprennent le projet à des fins bien différentes et déterminent le contexte qui motive cette reprise de façon tout aussi différente. Voyons comment chacun procède.

En 1931, âgé d'à peine 36 ans, Max Horkheimer prend officiellement la tête de l'Institut de recherche sociale. Il développe un projet de recherche interdisciplinaire dont il expose une version modérée du programme dans sa leçon inaugurale intitulée *La situation actuelle de la philosophie et les tâches d'un Institut de recherches sociales*¹⁴. Il entend mettre à profit les différents savoirs disciplinaires en les intégrant au cadre d'une théorie sociale. Il affirme la nécessité de renouer avec l'horizon philosophique de la critique afin de surmonter la fragmentation du savoir et destine, en retour, la philosophie à la recherche empirique. Il s'agit en quelque sorte pour lui de prolonger le geste marxien de la critique, mais de façon à intégrer les savoirs issus des jeunes sciences sociales (psychologie, économie, sociologie, anthropologie, études littéraires, etc.). La théorie interdisciplinaire, qui recevra dans son essai séminal de 1937 le nom de théorie critique (par opposition à la théorie traditionnelle)¹⁵, doit ainsi fournir un éclairage global sur le développement de la société et orienter l'action des mouvements progressistes. Autrement dit, Horkheimer place la théorie critique au service de la pratique.

C'est dans ce contexte qu'est lancé le projet d'une théorie dialectique. À partir du programme que Horkheimer formule pour la théorie critique, l'on peut distinguer les deux principales tâches qu'il confère à la théorie dialectique. (1) Elle doit discerner et articuler les principes qui, implicitement, justifient la fragmentation du savoir et en opérer la critique, de façon à ren-

14. *Théorie critique: essais*, trad. par le Collège de philosophie, présenté par L. Ferry et A. Renaut, Paris, Payot, 1978 (*Gesammelte Schriften, Band 3*, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M., 1988 [ci-après GS 3], p. 20-35).

15. Il s'agit bien entendu de l'essai *Théorie traditionnelle et théorie critique*, publié en 1937 dans *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (et repris en traduction française dans un volume paru sous le même titre, trad. par C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974 [GS 3]).

dre compte des modalités du processus de l'intégration critique des savoirs disciplinaires. (2) Il lui faut aussi formuler les principes qui permettent d'inscrire la philosophie sociale, ainsi comprise, dans l'horizon de la pratique et assurer de la sorte que les aspirations humaines qui la traversent et qu'elle contribue à articuler soient mises au service de la lutte contre les injustices. Pour ce faire, elle doit articuler son discours à un niveau d'abstraction équivalent à celui de la métaphysique, discours qui doit lui permettre de reconnaître les stigmates d'une métaphysique qui contribuerait au maintien de l'ordre existant et neutraliser du même coup la tentation de transfigurer la réalité¹⁶.

Ainsi la théorie dialectique doit-elle orienter le développement de la théorie critique. Cela dit, pour formuler les principes de la théorie critique et décrire le processus de l'intégration critique des savoirs disciplinaires, Horkheimer entend procéder par abstraction à partir du corps des analyses de la théorie critique, elle-même conçue sur le modèle de la critique marxienne. En d'autres termes, Horkheimer emprunte la première des voies distinguées plus haut, celle qui consiste à abstraire les règles du corps des analyses où elles sont mises en œuvre.

Adorno est, lui, âgé de 28 ans lorsqu'en 1931, après avoir été reçu à l'habilitation, il fait son entrée sur la scène académique avec une conférence portant un titre évocateur, *L'actualité de la philosophie*¹⁷. Un premier regard montre que les tâches spécifiques qu'il confère à sa théorie dialectique sont plus difficiles à cerner, non seulement à travers les quelques textes des années 1930 où on voit le projet se profiler et évoluer vers une forme plus définie,

16. Il est d'ailleurs étonnant que ce projet n'ait pas reçu plus d'attention étant donné l'importance que lui accordait Horkheimer. Dans sa lettre à Mme Favez de février 1939, par exemple, il écrit : « Tous mes plans sont actuellement conçus pour pouvoir travailler dans les prochaines années à ce livre dont toutes mes études antérieures, publiées ou non, n'étaient que les ébauches » (citée dans Rolf WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 169). Quand on évoque le projet horkheimerien d'une dialectique, c'est surtout pour souligner le caractère inachevé des réflexions que Horkheimer consacre au projet et au rapport en général que la théorie dialectique entretient avec la théorie critique de nature interdisciplinaire (cf. R. WIGGERSHAUS, *op. cit.*, p. 169 sq. et David HELD, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1990 [1980], p. 175 sq.); ou encore pour rappeler qu'au tournant des années 1940, le projet d'une dialectique s'estompe en même temps que les promesses de la première théorie critique et pour interroger les « fondements normatifs » du modèle qui lui succède (cf., entre autres, Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, et Sheyla BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia Press, 1986).

17. Voir *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Jacques-Olivier Bégot dir., Paris, éditions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS, 2008. Pour l'original allemand, voir *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Rolf Tiedemann Hrsg., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973 (ci-après GS 1).

mais aussi dans la plupart de ses textes ultérieurs. Néanmoins, l'orientation générale de son projet est déjà relativement claire. Selon Adorno, les transformations structurelles du social ont rendu les concepts et les catégories de la philosophie idéaliste inadéquats à traduire la réalité sociale et historique. Il en résulte que la réalité se présente à la philosophie comme un chiffre. Le problème de l'idéalisme tient à sa prétention à saisir la totalité – « l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la totalité du réel ¹⁸ ». Cette prétention peut porter à absorber le réel dans un univers symbolique. C'est pourquoi il revient au premier chef à la philosophie d'œuvrer à dissoudre les concepts et les catégories de la philosophie idéaliste de façon à révéler les questions et les problèmes qui en ont motivé l'élaboration et de façon à décrypter ainsi le chiffre de la réalité sociale. Pour ce faire, la philosophie doit parvenir à placer ses concepts dans des « constellations » et à les faire pour ainsi dire varier jusqu'à ce qu'autour d'elles s'ouvre la réalité.

La chose est complexe. Cependant, voyons combien le questionnement d'Adorno demeure ancré dans la tradition philosophique. Adorno ne rejette pourtant pas ce qui demeure le premier principe de la philosophie matérialiste, à savoir l'ancrage de la philosophie (et en général de toute théorie) dans la réalité sociale. Seulement, il tente de redéfinir le rapport qui lie la philosophie à la praxis.

En effet, Adorno distingue la dissolution des questions de leur anéantissement. Une fois dissoutes, les questions de la philosophie ressurgissent, au détour d'autres questions peut-être, et donc sous d'autres formes, mais elles ressurgissent néanmoins. Seule une praxis pourrait anéantir les conditions qui les motivent. C'est ainsi qu'Adorno rejette la onzième et la plus célèbre des thèses sur Feuerbach ¹⁹, car c'est en interprétant le monde que la philosophie contribue à le transformer. La dialectique, telle qu'il la conçoit dans ce texte de 1931, est une pratique irrémédiablement philosophique qui, en tant que pratique, a pour effet d'ouvrir les yeux sur la réalité, celle d'une société libérale frappée par les plus dures crises. Par ce moyen, elle fait naître l'exigence d'une transformation réelle de cette société.

Qu'il s'agisse là des grandes lignes d'une version préliminaire du programme d'une théorie dialectique – qui chercherait pour une part essentielle à concevoir les règles de la pensée dialectique –, n'est certes pas immédiatement visible. Il est clair, en revanche, qu'entrepreneur de relever le défi de l'élaboration d'une dialectique, Adorno opte d'emblée pour la seconde des

18. *Ibid.*, p. 7 (GS 1, p. 325).

19. « La philosophie n'a fait qu'interpréter le monde de différentes façons, il s'agit de le transformer » (MEW 3, p. 7).

voies distinguées plus haut : celle de la critique du cadre de l'idéalisme qui pervertit encore la forme sous laquelle se livrent les règles de la pensée ²⁰.

Voyons maintenant comment la confrontation entre Adorno et Horkheimer permet à la fois de distinguer plus précisément leur orientation respective et de discerner les principaux problèmes autour desquels va se jouer le développement du projet de la théorie dialectique.

III

Pour présenter la confrontation entre Adorno et Horkheimer, il faut s'appuyer sur deux discussions relatives au projet d'une théorie dialectique qui eurent lieu à New York en 1939 dans les locaux de l'Université Columbia, après qu'Adorno a rejoint les membres de l'Institut de recherche sociale en exil. Ces deux discussions font partie d'une série qui furent soigneusement transcrites et qui nous sont parvenues dans les œuvres complètes de Max Horkheimer (tome XII) ²¹.

Ici de même que dans des discussions en 1932 à Francfort et en 1946 en Californie, durant toutes ces années donc, les critiques d'Adorno tournent sensiblement autour d'un seul problème ²². En fait, Adorno souligne deux tendances à l'œuvre dans la pensée de Horkheimer qui lui semblent théoriquement inconciliables avec le projet d'une théorie dialectique. Sur le plan pratique, Horkheimer paraît bien être pour Adorno un matérialiste, mais sur

20. Dans son étude pionnière de 1977, Susan Buck-Morss avait déjà, de manière tout à fait convaincante, mis en évidence l'importance du texte de 1931 et d'autres de la même époque pour la compréhension du développement du projet adornien (*The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 1977), alors que ces textes étaient encore dans les archives. Son interprétation ne couvre pourtant pas les protocoles de 1939 qui fournissent une clef d'interprétation de la genèse du projet adornien. C'est qu'il faut attendre 1985 pour voir les protocoles en question publiés dans le douzième volume des œuvres complètes de Max Horkheimer (cf. *infra*).

21. Les protocoles des discussions forment un corpus d'une rare opacité, ce qui explique en partie qu'on leur ait accordé si peu d'attention. Les discussions s'articulent autour de thèmes déterminés d'avance et sont menées dans un esprit de communauté de recherche. Tantôt les protocoles rapportent point par point les répliques de chacun, tantôt ils semblent résumer des pans entiers de discussion. Les échanges sont faits de propositions, d'objections, de retours, de digressions, de sauts thématiques et d'autres associations qui témoignent de la liberté avec laquelle ils furent menés. S'y ajoutent un grand niveau d'abstraction, quelques omissions ainsi que de nombreuses références souvent implicites. Le résultat est par endroit déroutant. C'est pourquoi il m'a semblé utile de reconstituer la ligne argumentative principale sans toujours respecter l'ordre dans lequel les arguments sont avancés. Là où cela s'avère possible, je tâche de rendre fidèlement le fil des échanges.

22. Pour la discussion de 1932, cf. « Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zur Vorlesung Max Horkheimers » (Theodor

le plan de la théorie, il lui semble plutôt être un positiviste. D'une part, en effet, Horkheimer défend l'idée selon laquelle la réalité est le produit de l'activité humaine²³, ce qui fait de lui un matérialiste. D'autre part, il semble adhérer de façon quasi inconditionnelle au donné. Transposé sur le plan théorique, le problème se présente de la manière suivante: d'une part, Horkheimer considère que les concepts et catégories de la philosophie participent, comme toutes les formes du savoir, du processus de production de la réalité sociale. D'autre part, il tient ces mêmes concepts et catégories à bonne distance pour les étudier au même titre que n'importe quel phénomène²⁴. Or, comment concilier la neutralité objective que semble requérir la perspective théorique qu'il revendique pour ses analyses avec la participation du sujet de la connaissance dans le processus social, dont il fait par ailleurs une composante essentielle de la réalité (et une fonction de sa transformation)?

Adorno s'en prend à ce qu'il interprète comme le positivisme latent de Horkheimer sous deux angles. Si on reconstruit l'essentiel des arguments qu'il présente lors des discussions en question, en un premier temps, Adorno soutient que la conception du problème philosophique que Horkheimer défend implicitement, de même que la conception de la théorie dialectique qui en découle, sont intenables (A). En un second temps, il pense que Horkheimer est incapable de rendre compte d'un problème fondamental, celui de la donation (*Gegebenheit*), et il entreprend de montrer pourquoi, à son avis, il est impératif de le résoudre pour contrer le positivisme (B).

A. Dans leurs *Discussions sur la différence entre la dialectique matérialiste et le positivisme*²⁵, Horkheimer soutient que la grandeur du positivisme consiste dans le fait qu'il révèle et dissout les faux problèmes. En revanche, les positivistes²⁶ entreprennent de résoudre des problèmes en les

W. Adorno, Max Horkheimer, Leo Löwenthal *et al.* (Semestre d'hiver 1932) in Horkheimer, GS 12 (en particulier) p. 371 *sq.* Pour la discussion de 1946, cf. plus loin.

23. Plus précisément, Horkheimer dit qu'elle est le produit de la confrontation entre l'être humain et son environnement naturel et humain (cf. entre autres, « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine » (1934), *Théorie critique, op. cit.*, p. 145 et p. 144 [GS 3, p. 192 *sq.* et p. 191]).

24. Il l'affirmait d'ailleurs explicitement dans *À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine*: « Les concepts, les jugements et les théories sont des phénomènes [*Phänomene*] qui se développent au cours de la confrontation des hommes entre eux et avec la nature » (*Théorie critique: essais, op. cit.*, p. 145 [GS 3, p. 192 *sq.*]; cf. aussi « Matérialisme et métaphysique » (1933), *ibid.*, p. 119 *sq.* [GS 3, p. 91]).

25. « Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik » (menées du 3 janvier 1939 au 5 avril 1939, entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno), in GS 12, p. 436 *sq.*

26. Horkheimer vise alors le positivisme ambiant des sciences sociales empiriques (cf. « La dernière attaque contre la métaphysique » (1937), *Théorie critique, op. cit.* [GS 3]).

mesurant à l'aune de critères définis de façon unilatérale en fonction d'intérêts particuliers. À l'opposé, l'effort dialectique cherche autant à surmonter l'unilatéralité de ces critères qu'à lier la recherche aux intérêts défendus par les mouvements progressistes dont les objectifs varient en fonction de la transformation des conditions réelles et, donc, en fonction des possibles qui découlent de ces transformations. C'est pourquoi il défend une conception ouverte (*unabgeschlossen*) de la dialectique.

La réplique d'Adorno vient sous la forme d'un paradoxe. Pour lui, les soi-disant faux problèmes que les positivistes prétendent démasquer – avant de les éradiquer – sont en réalité de vrais problèmes. Le défaut, s'il en est un, est plutôt dans la conception du problème à laquelle Horkheimer, de concert avec les positivistes, souscrit implicitement. Selon la conception ordinaire du problème, la solution doit, dans le cas d'un problème théorique, enrichir un savoir ou, dans le cas d'un problème pratique, corriger une pratique. Dans un cas comme dans l'autre, on peut établir des critères qui permettent de mesurer la réussite ou l'échec. Or, selon Adorno, la philosophie procède autrement. Il ne s'agit jamais tant, pour elle, de résoudre un problème que de le démonter (*abschaffen*) ou encore de le dissoudre, comme il l'affirmait déjà en 1931 dans *L'actualité de la philosophie*. Les concepts de la philosophie moderne sont aporétiques, car les questions auxquelles ils cherchent à répondre « sont autant d'expressions des antinomies bourgeoises ²⁷ ». Rejeter les questions de la philosophie idéaliste sous prétexte qu'on ne parvient pas à y répondre, c'est passer à côté de leur signification.

Parce que les questions que nous liquidons sont des questions socialement nécessaires, affirme Adorno, elles sont d'authentiques et non de fausses questions [*echten und keine Scheinfragen*]; seulement, elles sont précisément des questions auxquelles on ne peut trouver réponse. Mais pour cette raison, leur dissolution est une façon d'y répondre et non simplement leur élimination ²⁸.

C'est pourquoi Adorno insiste pour que la philosophie consacre ses efforts à la dissolution des problèmes hérités de la philosophie idéaliste en

27. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 489. Adorno qui s'exprime ici librement vise sans trop les nommer certains concepts fondamentaux de la philosophie moderne (dans sa caractérisation marxienne: bourgeoise), aussi bien ceux de la philosophie théorique (sujet, objet, totalité) que ceux de la philosophie pratique (liberté, autonomie). La thèse adornienne fait écho aux thèses développées par Lukács dans *Histoire et conscience de classe* (sur le rapport d'Adorno à Lukács, voir entre autres, BUCK-MORSS, *op. cit.*, p. 26 sq.) Pour mon propos, il importe surtout de cerner la forme théorique qu'il cherche à exposer: celle de l'aporie philosophique. Il s'agit d'ailleurs d'une forme qui apparaît dès son *Kierkegaard* (rédigé entre 1929 et 1931, publié en 1933: *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. par E. Escoubas, Paris, Payot, 2003 [1979], p. 166 [GS 2, p. 140]) et que l'on retrouve tout au long de son œuvre.

28. « Diskussionen über die Differenz... » (5 avril 1939), *op. cit.*, GS 12, p. 489.

révélant leur fondement. Révéler le fondement de ces questions, ce n'est pas mettre à jour un (nouveau) principe qui permettrait enfin d'y répondre, mais bien mettre en évidence la nécessité qui nous pousse sans cesse à les formuler de nouveau ²⁹.

Selon Horkheimer, le caractère ouvert de la dialectique signifie que le savoir n'est jamais achevé. En ce sens, il oppose le caractère ouvert de la dialectique telle qu'il la conçoit au caractère clos de la dialectique hégélienne. Le nouveau savoir s'articule toujours à partir du savoir acquis et ceci, en vue d'une intégration toujours plus parfaite des savoirs. D'accord avec Hegel, Horkheimer soutient que la vérité est le tout ; à l'encontre de Hegel, il défend que cette totalité demeure ouverte. Il écrit :

La vérité est le tout, c'est-à-dire qu'elle est l'expression qui résume le savoir théorique que nous avons, et chacune des pensées abstraites isolées a toujours le tout comme arrière-fond. Dans le tout, la négation, la négation positive, joue un grand rôle, c'est-à-dire qu'elle est la suppression de toutes les vérités partielles. Par « dialectique ouverte », je veux dire que la vérité n'est d'aucune manière achevée ou certaine, qu'elle n'est pas la vérité dernière, mais bien plutôt qu'elle est toujours remise en question [...]. Nous dirions que c'est ce pour quoi l'on doit se battre ³⁰.

Compris de la sorte, le concept de totalité représente, sans plus, « notre édifice théorique en entier ³¹ » et non quelque idéalité que ce soit.

Là encore, Adorno est ferme. Selon lui, la totalité est un concept faux (*falsch*) ³², peu importe qu'on n'y voie que l'expression de l'état le plus avancé du savoir. Il est le concept d'une apparence nécessaire forgée par la philosophie moderne ; bref, il est la quintessence de l'idéologie bourgeoise. Au cœur du concept de totalité se cache toujours l'identité postulée entre le sujet et l'objet. En s'attachant à un concept dilué de totalité, Horkheimer perpétue ainsi à son insu l'idéologie qu'il combat ouvertement.

Voyons plus précisément quel est le problème. Le regard rivé sur une théorie critique qu'il met au service de la pratique, Horkheimer développe sa théorie dialectique. Dans ce cadre, le concept de totalité fonctionne comme une exigence qui motive l'intégration des savoirs issus des différentes disciplines en une théorie sociale qui a pour fonction d'orienter l'action des

29. Adorno affirme ainsi qu'un « monde théorique duquel auraient disparu ces questions aurait un air bien différent » (*ibid.* [5 avril 1939], GS 12, p. 489).

30. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 490.

31. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 491.

32. Ce qu'il formulera de façon encore plus catégorique dans leur discussion de 1946 (cf. « Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik » [du 3 au 14 octobre 1946], GS 12, p. 594).

mouvements progressistes. Horkheimer sait bien sûr qu'il ne parviendra jamais à intégrer au sens strict tous les savoirs, à totaliser en ce sens le savoir. Son concept de totalité ouverte en témoigne. Mais ce qui lui importe par-dessus tout, c'est l'effort progressiste, c'est-à-dire l'orientation fournie par la théorie aux mouvements progressistes et les transformations de la société susceptibles de résulter de cet apport. Aussi Horkheimer invoque-t-il le concept de totalité précisément parce qu'il motive l'intégration des savoirs. En effet, dans la mesure où il motive le mouvement de totalisation du savoir, le concept de totalité, compris comme exigence, représente, dans le cadre d'une théorie critique de la société, la face négative (c'est-à-dire théorique) de l'aspiration pratique à transformer la réalité. En somme, si la capacité effective de transformer la réalité constitue la plus rigoureuse épreuve pour la théorie, l'exigence de saisir la totalité traduit sur le plan théorique la volonté d'optimiser notre pouvoir d'agir sur la réalité sociale.

En examinant la chose de plus près, on distingue deux difficultés dans le propos de Horkheimer : la première touche aux modalités du recours à la pratique (1) ; la seconde, à la référence au concept de totalité (2).

(1) Il ne suffit pas en effet de définir la « théorie comme un moyen de venir à bout du monde ³³ », comme le fait Horkheimer, pour lui découvrir une teneur normative. La théorie ne saurait puiser ses ressources normatives dans la pratique. Autrement dit, le rapport aux mouvements progressistes et à leurs entreprises spécifiques, qu'il soit inhérent ou non à la théorie, ne suffit pas à assurer la vérité d'une théorie même si l'on donne à la théorie un rôle primordial dans l'action progressiste et si l'on exige qu'elle fasse l'épreuve de la pratique. Adorno suggère de plusieurs façons à Horkheimer qu'il faut « essayer de ne faire intervenir le concept de praxis que là où l'on n'a pas d'autre choix ³⁴ ». Les problèmes théoriques appellent d'abord et avant tout une solution théorique, ce qui ne signifie pas pour autant que la théorie doit faire abstraction de la pratique.

(2) Qu'elle ne cherche à exprimer que la volonté de transformer le monde n'y fait rien, l'aspiration à saisir la totalité, une fois constituée en exigence, tient de la démesure. Or, selon Adorno, cette démesure est l'essence même de l'idéalisme. C'est paradoxalement parce que Horkheimer croit avoir trouvé le vrai principe de l'intégration de tous les savoirs dans l'aspiration à transformer le monde (et qu'il se soumet à ce principe) qu'il s'en remet à l'état le plus avancé du savoir.

33. *Ibid.* (3 février 1939), GS 12, p. 473.

34. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 491. On retrouve dans cette réserve la distinction faite en 1931 : la tâche première de la philosophie, telle qu'Adorno la conçoit, n'est pas l'anéantissement des questions de la philosophie, mais leur dissolution.

Pour justifier son entreprise et établir son critère de vérité en évitant ces deux écueils, la théorie ne peut, selon Adorno, que compter sur ses propres moyens tout en s'abstenant d'en appeler à quelque représentation de la totalité que ce soit. C'est en ce sens qu'il pose que la « vérité n'est rien d'autre que la quintessence de la négation de ce qui est faux [*Inbegriff der Negation dessen, was falsch ist*]. » Et il apporte aussitôt une légère précision à la première détermination : « il n'y a pas d'autre mesure de la vérité que la détermination de la dissolution de l'apparence [*es gibt kein anderes Maß der Wahrheit als die Bestimmung der Auflösung des Scheins*] ³⁵. »

Il va sans dire que Horkheimer s'oppose à cette nouvelle détermination où il ne voit qu'une façon d'esquiver le problème en ne fournissant proprement aucune détermination positive de la vérité ³⁶. Pour lui, « quand on analyse ce qu'est la vérité, alors on en vient à concevoir que la vérité est bien d'une façon ou d'une autre une pensée [*ein Denken*] ³⁷ » ou un concept. Il semble à Horkheimer que le concept de totalité ouverte, en tant qu'il exprime notre édifice théorique entier, rend adéquatement compte de cet aspect, sans toutefois compromettre la théorie en des représentations à caractère idéaliste.

Adorno critique l'idée selon laquelle la vérité serait d'une façon ou d'une autre une pensée – qu'il associe au concept cognitif de la vérité (*Denkbegriff der Wahrheit*) ³⁸ – en insistant sur le fait que cette idée n'échappe pas à l'idéalisme. Certes, de son propre aveu, Horkheimer ne s'intéresse pas à une justification de la vérité. Ses propos laissent pourtant croire qu'il aimerait pouvoir s'assurer du fait que ce qu'il pense est vrai : la détermination de la vérité servirait ce dessein. Pour Adorno, la question de savoir si ce qu'il pense est vrai ou non ne l'intéresse pas, puisqu'il sait, jusqu'à preuve du contraire, que ce qu'il pense est vrai ³⁹. Autrement dit, un concept de la vérité n'ajoute rien d'essentiel à sa connaissance du fait que ce qu'il pense est vrai quand il pense effectivement que cela est vrai. À coup sûr, pareil concept ne lui en fournit pas l'assurance.

Il y a plus. Adorno refuse le concept cognitif de la vérité parce que celui-ci revient à affirmer qu'il serait possible de fournir en un premier temps une justification de la vérité sur la base de laquelle nous pourrions ensuite poursuivre nos recherches avec l'assurance d'être sur la voie de la vérité. Pourquoi

35. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 490 (pour les deux citations).

36. « La formulation négative n'est-elle pas un simple truc ? » se demande Horkheimer (*ibid.*).

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Cf. *ibid.*

en effet apparaîtrait-il si important de nous assurer que nous sommes en ce sens dans le vrai, en produisant un concept de la vérité? En rapportant cette question au fait qu'aucune méthode, aucun cadre théorique, aucun concept de la vérité ne peut fournir l'assurance d'être dans le vrai, la réponse apparaît toute simple: un concept qui assurerait d'une façon ou d'une autre de la vérité d'un propos nous permettrait de déterminer *a priori* que ce propos est préférable à un autre. Il permettrait en somme de déterminer par avance qu'une théorie critique de la société est préférable à une autre entreprise théorique. Or, cela va à l'encontre des objectifs mêmes que poursuit la théorie dialectique dans le cadre d'une théorie critique de la société. L'orientation consciente en fonction des objectifs de l'action progressiste exige un surcroît de vigilance. Le succès de la théorie critique en dépend.

Pour plus de clarté, distinguons les trois niveaux d'intentionnalité suivants. D'abord, nous avons (1) l'enquête scientifique simple: ce que fait la théorie quand elle entreprend de concevoir un objet. Ensuite, (2) une réflexion de nature épistémologique: la façon dont on s'explique qu'elle saisit cet objet; ou encore, le concept qu'on se fait de la vérité. Au deux premiers niveaux réflexifs, Adorno ajoute enfin (3) la réflexion critique sur les concepts de l'épistémologie, donc la critique de la façon dont on s'explique que la théorie saisit un objet. Adorno s'accorde avec Horkheimer pour dire qu'on ne peut demeurer au deuxième niveau. Il reproche cependant à Horkheimer d'en rester malgré lui à une réflexion épistémologique. Tout se passe en fait comme si Horkheimer empruntait certains concepts de l'épistémologie sans reconnaître la validité de la démarche qui préside à leur élaboration – encore moins celle qui préside à leur justification. Plutôt que de rester pour ainsi dire pris entre les deux premiers niveaux d'intentionnalité, Adorno enjoint de passer au troisième.

Comprenons: la détermination adornienne de la vérité intervient pour corriger le tir. Si pour Horkheimer il faudrait apprendre à se passer de réflexion épistémologique parce qu'elle induit forcément à épouser une perspective idéaliste, pour Adorno on ne peut tout simplement pas faire fi de cette réflexion pour la simple et bonne raison qu'elle est partie intégrante de la théorie, qu'on le veuille ou non. La preuve en est encore fournie par le fait que Horkheimer conserve malgré lui des éléments d'une épistémologie qui s'avèrent déterminants pour l'orientation qu'il donne à sa théorie critique. C'est pourquoi Adorno argumente plutôt pour raffiner la réflexion épistémologique – jusqu'à une authentique autoréflexion de ses concepts.

En définitive, Adorno ne s'oppose pas tant au projet d'une théorie critique qu'à la compréhension que Horkheimer en a et dont la théorie dialectique veut être l'articulation. En suivant les questions et les objections

d'Adorno, on voit ainsi se creuser le fossé entre la pratique théorique de Horkheimer – une théorie critique de la société – et le cadre qui chez lui articule la compréhension qu'il a de cette pratique. Formulé de façon générale, le problème se résume à l'écart entre la compréhension qu'on peut avoir de ce que l'on fait – une compréhension plus ou moins explicite qui motive notre entreprise et affecte l'orientation qu'on lui donnera – et ce que l'on fait effectivement, un problème qui menace en principe toute entreprise théorique, voire toute forme de cognition, si élémentaire fût-elle.

Il s'agit donc pour Adorno de parvenir à une détermination de la vérité qui remplisse au moins deux fonctions : (1) elle doit corriger l'idée que l'on pourrait se faire de la vérité afin qu'elle ne puisse pas servir à nous assurer d'être dans le vrai ; elle doit donc être une critique des conceptions de la vérité. (2) Elle doit néanmoins rendre compte de façon satisfaisante de ce que l'on fait quand on cherche la vérité. Car la prise de conscience qu'Adorno cherche à susciter ne supprime pas notre intérêt pour l'investigation du réel (pour la recherche de la vérité en ce sens), ni celui pour une explication de la façon dont on parvient à s'en saisir (à s'expliquer ce qu'est la vérité). Adorno croit trouver une première approximation d'une telle mesure de la vérité dans la formule déjà citée de la « détermination de la dissolution de l'apparence ».

Ainsi le concept d'une dialectique ouverte, ou non fermée (*unabgeschlossen*) – comme l'exprime l'allemand –, passe-t-il à côté du problème. Car pour éclairer le rapport de la théorie au réel, il faut revoir le rapport de la théorie à elle-même ; mieux : il faut chercher à ouvrir des voies pour mener la théorie à la conscience de ce qu'elle fait. Adorno interprète différemment la phrase de Marx selon laquelle il faudrait dégager les règles de la dialectique du « carcan mystique » où elles se trouvent prises chez Hegel :

Toute la différence d'avec Hegel se trouve dans une couche plus profonde que la distinction entre totalité et non fermeture [*Unabgeschlossenheit*] [de la pensée] ; soit dans la question de savoir si tout ce qui tombe dans le cercle du penser [*des Denkens*] n'apparaît que comme pensée [*Gedanke*] ou bien s'il peut être considéré comme quelque chose qui ne tombe pas dans son cercle, mais qui en même temps ne peut être compris qu'en relation à la pensée [*auf den Gedanken*]. Les choses ne doivent pas se présenter comme si nous disions que le principe hégélien est, lui, tout à fait correct, mais qu'une représentation de l'absolu – de la donation aveugle de l'infini – vient l'affecter, comme si ne demeurait au fond qu'une différence quantitative entre lui et nous. Il s'agit bien plutôt de parvenir à transformer le fonctionnement [*Umfunktionieren*] du schéma hégélien, de l'utiliser à une autre fin, que de distinguer entre dialectique fermée et ouverte. On ne doit pas simplement « limiter » Hegel de façon critique, mais l'on doit confronter très sérieusement son ontologie à une autre ontologie, à savoir l'ontologie ironique selon laquelle

il n'y a plus d'ontologie et selon laquelle le concept du fondement ontologique doit être lui-même suspendu [*suspendiert*]⁴⁰.

Ce texte qui préfigure de nombreux développements chez Adorno, mériterait à lui seul de longues pages d'interprétation. Ici, il importe surtout de voir que, selon Adorno, sa dialectique ne se distingue pas de la dialectique hégélienne par le renversement pur et simple du principe qui commande la réflexion. Autrement dit, il ne s'agit pas de substituer au postulat hégélien de l'absolu le postulat d'une matière qui agirait comme principe universel. Il ne s'agit pas non plus d'opter pour la voie médiane, comme le propose en quelque sorte Horkheimer, à savoir rejeter de façon unilatérale l'ontologie sur laquelle reposent les concepts hégéliens et autres concepts métaphysiques, pour faire ensuite un usage dédramatisé de certains d'entre eux qui, par ailleurs, conservent un fort potentiel métaphysique⁴¹. Il faut plutôt chercher à infléchir le cours de la réflexion philosophique – « transformer le fonctionnement du schéma hégélien », ce qui revient à « l'utiliser à une autre fin », selon l'expression d'Adorno. Et c'est sur le concept de l'immédiat (ou du donné) qu'on doit pouvoir mesurer le succès de cet effort. La raison en est simple : tant l'idéalisme que le matérialisme – appelons-le naïf ou du moins non critique – s'appuient en dernière instance sur un concept de l'immédiat ou du donné, qu'on le comprenne comme universalité abstraite ou comme matière. Il s'agit de montrer, contre Hegel d'une part, que l'immédiat n'est pas inclus dans le cercle de la pensée, qu'il n'est pas entièrement préformé par le principe d'identité ; contre le matérialisme naïf d'autre part, que l'immédiat se rapporte néanmoins à la pensée⁴². Ici encore, l'enjeu tourne autour de la conception du problème philosophique qu'Adorno met à l'épreuve dans cette discussion.

B. Les choses se précisent dans leur *Discussion sur la dialectique*⁴³. Adorno problématise d'entrée de jeu le concept de donation en demandant

40. *Ibid.* (5 avril 1939), GS 12, p. 488.

41. On le voit d'ailleurs adopter cette stratégie dès 1932 (cf. « Hegel et le problème de la métaphysique », in *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. par D. Authier, Paris, Payot, 1970 [GS 2]).

42. Cf. « Diskussion über die Differenz... » (5 avril 1939), *op. cit.*, GS 12, p. 488. Adorno n'emploie pas ici le concept du non-identique, devenu emblématique de sa *Dialectique négative*. Il affirme simplement que l'immédiat n'est pas identique, au sens où il n'est pas d'entrée de jeu sous l'emprise du principe d'identité.

43. « Diskussion über Dialektik » (1939 [date probable], entre Theodor W. Adorno et Max Horkheimer), in GS 12, p. 526 sq. On constatera que les principaux thèmes développés en 1931 y sont repris, alors même qu'Adorno s'efforce d'élaborer le projet d'une théorie dialectique. L'importance accordée au concept de donation a alors pour effet de polariser le projet sur les concepts de sujet et d'objet.

à la théorie dialectique de trouver une issue – c'est-à-dire une solution philosophique – à l'aporie suivante : d'une part, la donation (*Gegebenheit*), sur laquelle on doit s'orienter pour penser, est elle-même constituée dialectiquement (*dialektisch konstituiert*) ; d'autre part, la construction dialectique demeure non contraignante, tant et aussi longtemps qu'on n'en trouve pas immédiatement l'inscription dans le donné.

Horkheimer semble d'ailleurs tout à fait prêt à se résoudre à cet état des choses. Cependant, nous l'avons vu, selon Adorno, un problème philosophique requiert une solution philosophique. Sans quoi, la théorie se met au rang de la connaissance qui, ne trouvant pas de solution au problème de la donation selon le modèle standard du problème, dénie toute signification aux concepts qui, pourtant, permettent seuls d'articuler le problème. En contournant de la sorte la difficulté, la théorie se rangerait derrière le positivisme.

Horkheimer réplique qu'en recourant à l'état le plus avancé de la connaissance, il ne fait rien d'autre que de respecter l'exigence méthodologique générale selon laquelle le questionnement scientifique, voire tout questionnement qui ait un sens, doit trouver réponse dans le donné. À quoi, pour Adorno, affirmer que l'ultime recours de toute théorie est le donné impose de considérer que seul un sujet peut juger de la validité du donné en question. L'on se trouve alors, semble-t-il, partagé entre, d'une part, un recours ultime au donné et, d'autre part, un formalisme subjectif – position qui semble aussi intenable.

Mais Horkheimer s'interroge. Quel sens y a-t-il à invoquer pareils concepts ? Non seulement les concepts de dialectique, de sujet, d'objet, de donation et d'autres sont alors utilisés avec emphase – ce qu'il déplore –, mais encore Adorno semble devoir leur présupposer un sens alors que leur sens ne peut en principe jamais s'avérer que dans la recherche.

Adorno rétorque que la dialectique n'a d'autre choix que de partir des concepts tels qu'elle les trouve. En cela, souligne-t-il par ailleurs, sa position ne diffère en rien de celle de Horkheimer. Dire qu'on prend les concepts tels qu'on les trouve ne signifie pas qu'on leur présuppose un sens. Ces concepts ont indéniablement un sens : il ne reste plus qu'à déterminer lequel, quitte à montrer que ce sens est imprécis, incomplet ou faux. Adorno soutient que, dès lors qu'on procède dialectiquement, supposer des catégories totales (c'est-à-dire idéalistes) devient superflu. Considérons par exemple les catégories de sujet et d'objet. Adorno soutient qu'elles apparaissent dans des constellations changeantes. Ce sont les pôles de la tension qui anime la connaissance, une tension à vrai dire irréductible⁴⁴. En cela

44. En conformité avec le principe épistémique du matérialisme marxien. Cf. plus haut.

encore, les deux hommes sont d'accord. Mais selon Adorno, il ne s'agit pas plus d'abstraire ces deux catégories à partir d'une situation réelle, selon le souhait de Horkheimer⁴⁵, que de les extirper de cette tension pour les considérer ensuite dans le cercle neutre d'un *a priori*. Adorno défend que les deux concepts sont requis pour concevoir adéquatement le processus de la connaissance, ce qui vaut pour toute connaissance concrète. C'est pourquoi, à son avis, le concept de donation lui-même doit rendre compte de ce fait.

Pour développer cette dynamique conceptuelle complexe, Adorno avance le concept de l'*Über-Sich-Hinausgreifen*⁴⁶ (littéralement : le fait de porter au-delà de soi-même). Il soutient que la dialectique doit développer le concept de donation pour rendre compte du fait pour le donné de porter au-delà de soi-même. Cela signifie qu'il faut pousser la détermination du donné jusqu'à ce qu'il apparaisse en sa structure comme débordant de soi, comme excédant les contours qui lui sont fixés par la représentation en laquelle il se donne. Si l'on tente de comprendre les connaissances depuis la tension insurmontable entre le sujet et l'objet, il apparaît alors un point où chaque connaissance, chaque représentation, excède ses propres contours. Derrière l'idiosyncrasie du néologisme adornien, il faut simplement lire la tentative d'exprimer le fait que, pour être intelligible, une connaissance doit être replacée dans un ensemble (*Zusammenhang*) de connaissances. C'est ainsi qu'une modalité de la tension entre le sujet et l'objet apparaît comme constituant chaque connaissance singulière.

Adorno présente le rapport entre, d'une part, la façon dont la tension entre sujet et objet structure le donné et, d'autre part, la façon dont le donné est en rapport à d'autres donnés (ou encore : excède ses propres contours) en ces termes :

Afin que la connaissance puisse conserver sa tension, elle doit déborder de la connaissance singulière. Elle ne pourra le faire de façon scientifiquement sensée [*sinnvoll*] que lorsque, ce faisant, elle ne saute pas hors du cadre de la donation, mais place cette donation en constellation avec d'autres donations, de telle sorte que la tension en vienne ou bien à une dissolution qui ait un sens [*sinnvollen Auflösung*] ou bien, du moins, (puisque cette dissolution serait finalement laissée à la praxis) à une justification qui soit plausible [*einsichtige Begründung*]⁴⁷.

45. Ce que Horkheimer exprime en disant que les concepts de donations et ceux qui doivent permettre de l'articuler (sujet, d'objet, etc.) n'ont de sens que si, pour les développer, on renvoie en chaque cas à des donations déterminées (cf. *ibid.*, GS 12, p. 528).

46. *Ibid.*, GS 12, p. 530.

47. *Ibid.*, GS 12, p. 531.

Après avoir précisé chacun des termes de l'aporie initiale et mis une première fois en évidence comment ils se rapportent l'un à l'autre, Adorno peut affirmer que le concept de dialectique a pour fonction de produire des rapports entre des faits singuliers. En d'autres termes, sa fonction est de produire des constellations ou des agencements de concepts dont la configuration particulière éclaire un ensemble de données⁴⁸.

Fort de cette esquisse du programme d'une théorie dialectique, Adorno fait retour sur l'aporie initiale qu'il propose à Horkheimer de reformuler en la question suivante : est-il possible de concevoir, à propos du donné comme de la construction du donné, ce qui, d'une part, peut rendre compte à la fois des concepts de sujet et d'objet et du fait que ceux-ci se produisent réciproquement, et ce qui, d'autre part, dans le même acte, peut rendre compte de la fonction du concept de dialectique ? Peut-on trouver un concept qui réponde à ces deux exigences à la fois ? L'alternative consisterait, semble-t-il, à accepter la séparation du sujet et de l'objet, sans tirer les conséquences de leur entrelacement⁴⁹.

Adorno renchérit. Rejeter les concepts de sujet et d'objet, comme polarité principale de la théorie dialectique, reviendrait à son avis à essayer de sauter hors de l'immanence. Horkheimer manifeste son désaccord. Il n'y a pas à faire le saut hors de l'immanence, plaide-t-il, puisque la recherche qu'ils poursuivent ne requiert tout simplement pas qu'on invoque l'immanence subjective et cela, pour la simple et bonne raison que l'immanence subjective « n'est pas du tout comprise dans l'exigence de prouver les pré-suppositions sur le donné⁵⁰ ». L'esprit, la *mens*, le sujet, bref, ce que décrit le concept d'immanence, sont eux aussi dans le monde et, comme toute construction conceptuelle, ils doivent être justifiés à partir des interactions mondaines ; ils doivent s'attester dans le donné, sans quoi on ne peut leur attribuer de sens. Horkheimer y va alors d'une remarque qui clôt la discussion : une dialectique qui rendrait compte de la réciprocité de détermination entre le sujet et l'objet, l'immanence et la transcendance, l'idéalité et la réalité, n'est tout simplement pas réalisable (*realisierbar*)⁵¹.

IV

En 1946, après avoir rédigé conjointement l'ouvrage publié l'année suivante sous le titre de *Dialektik der Aufklärung*, les deux hommes repren-

48. Cf. *ibid.*, GS 12, p. 536.

49. Cf. *ibid.*, GS 12, p. 536 *sq.*

50. *Ibid.*, GS 12, p. 540.

51. Cf. *ibid.*

nent les travaux sur le projet d'une théorie dialectique ; leur échanges sont rapportés sous le titre de *Sauvetage des Lumières* (sous-titre : *Discussions au sujet d'un écrit projeté sur la dialectique*)⁵². Horkheimer se fait alors encore plus réticent devant l'orientation que privilégie Adorno. Au vu du scepticisme toujours grandissant qu'exprime Horkheimer à l'endroit du projet, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il en vienne par la suite, ni plus ni moins, à l'abandonner. En fait, un constat s'impose à la lecture de l'ensemble de leurs échanges sur le projet : au fil de leurs discussions, qui courent de 1932 à 1946, la version adornienne du projet d'une théorie dialectique gagne toujours plus en définition. À mesure qu'elle se précise, on la voit s'imposer au détriment du projet que Horkheimer avait pour sa part envisagé dans les années trente.

Sans doute cette issue était-elle déjà inscrite dans l'orientation initiale de leurs projets respectifs, c'est-à-dire dans le choix de l'une ou l'autre des deux voies qui s'ouvrent à qui entreprend de mener à bien le projet d'une théorie dialectique. Certes, Horkheimer et Adorno cherchent tous deux à concevoir les règles de la pensée critique. Mais au terme de leurs échanges, il semble plus qu'improbable d'en arriver à dégager par abstraction les règles de la pensée d'un corpus d'analyse où elles sont dites à l'œuvre.

Selon le point de vue de Horkheimer, on doit rendre compte des règles de la pensée et de toutes les figures de la subjectivité en général exactement comme on rend compte des concepts empiriques : en les mesurant sur le donné. En clair, Horkheimer considère les processus cognitifs comme autant de phénomènes⁵³ : c'est ce qui explique qu'il veuille là encore mesurer les représentations des règles de la pensée et des figures de la subjectivité aux instances réelles (singulières) qui leur donnent sens. Et si l'on peut valider ces représentations sur le donné, on doit aussi pouvoir en former de semblables à partir du donné. Autrement dit, la voie qu'emprunte Horkheimer le pousse dès le départ à construire la théorie dialectique sur le modèle d'une théorie empirique. Si le cadre idéaliste pervertit les règles de la pensée dialectique, alors ne vaut-il pas mieux faire table rase et tâcher ensuite d'extraire le pur énoncé à partir du corpus où elles sont justement à l'œuvre ?

52. *Op. cit.*, GS 12, p. 593 sq. Les deux auteurs tentent sans succès de fixer une orientation à leur projet commun d'une théorie dialectique. Comme dans les discussions précédentes, les oppositions sont marquées. À titre d'exemple, Horkheimer suggère d'amorcer le travail par une discussion d'enjeux politiques. La problématique décisive est, dit-il, « dans le passage des questions politiques vers les questions logiques et métaphysiques » (*ibid.* [7 octobre 1946], p. 597). À l'inverse, Adorno suggère plutôt de commencer par des « analyses de catégories logiques et épistémologiques ». « La substance historique et sociale des catégories doit être conçue à partir de leur sens immanent » (*ibid.* [10 octobre 1946], p. 600 [pour les deux citations]).

53. Cf. plus haut.

Les formulations de Marx ont pu le laisser croire. Mais à bien y réfléchir, comment faire pour dégager les règles du corpus où elles sont à l'œuvre, sinon en articulant les représentations conceptuelles censées les décrire?

Le problème est que la théorie dialectique cherche à prendre pour objet les processus de la pensée critique alors qu'ils ne sont tout simplement pas disponibles à la manière de phénomènes qui seraient immédiatement donnés. Car les formes de la pensée ne « se donnent » en réalité qu'à travers des représentations hautement médiatisées; c'est-à-dire à travers des représentations d'un haut niveau d'abstraction qui ne sont intelligibles que dans un cadre conceptuel lui-même fort élaboré. En d'autres termes, sans une intelligence des concepts qui permettent l'élaboration de ce cadre conceptuel, impossible de saisir ne serait-ce que le sens des représentations censées décrire les processus impliqués dans la pensée. La question se pose alors de savoir comment on mesure la validité de telles représentations. Le modèle de la théorie empirique recèle à cet égard peu de promesses.

Encore une fois, il semble que Horkheimer ne soit pas tout à fait au clair sur sa propre pratique théorique. Mais s'il peut élaborer avec succès une théorie critique de la société sans un concept adéquat de la vérité, il ne peut absolument pas mener à bien le projet d'une théorie dialectique sans une conception adéquate de la façon dont on doit mesurer la validité des représentations des règles de la pensée critique. Et pour cause: la théorie dialectique ne consiste en rien d'autre qu'en l'exercice de cette mesure. Voilà pourquoi sans doute, Horkheimer en vient par la suite fatalement à abandonner son projet. Voilà aussi pourquoi Adorno entreprend le long travail qui consiste à replacer les concepts permettant de décrire les règles de la pensée dans les ensembles conceptuels auxquels ils appartiennent, de façon à en libérer le sens. Pour peu qu'on cherche comme Horkheimer à mesurer la validité des concepts de l'épistémologie sur des instances singulières du savoir – instances à l'aune desquelles ces concepts sont censés être formés –, il faudra, ainsi qu'Adorno cherche sans relâche à l'en convaincre, savoir déterminer les modalités particulières de la tension entre le sujet et l'objet qui est constitutive de chaque connaissance. Car à travers les modalités de cette tension, ce sont les figures réelles du savoir qu'Adorno cherche à mettre en évidence.

Ainsi ces discussions nous livrent-elles une première esquisse du programme d'une théorie post-hégélienne de la dialectique. Nous avons vu Adorno, en un premier temps, définir les modalités spécifiques à l'exercice de la philosophie. Nous l'avons vu ensuite poser le problème faisant l'objet de la théorie dialectique, le développer et revenir à une formulation générale plus précise. La théorie dialectique a pour objet le concept de dialectique.

Son œuvre consiste donc à élaborer ce concept. Car il ne s'agit pas d'éliminer l'aporie qui fonde l'entreprise d'une théorie dialectique, mais de pousser la détermination de cette aporie de façon à promouvoir une intelligence toujours plus précise des processus de la pensée critique. On y parvient en articulant les concepts qui permettent de la dissoudre, c'est-à-dire en replaçant les concepts dans les constellations changeantes auxquelles elles s'avèrent appartenir. C'est pourquoi l'élaboration du concept de dialectique consiste en une autoréflexion critique des figures du savoir.

Résumé: *Cet article veut contribuer à définir l'objet de la théorie dialectique. Afin d'y parvenir, il reconstruit le projet d'une théorie dialectique tel qu'il a pris forme au cours des années trente au sein de l'École de Francfort – dont on rappelle qu'elle s'est toujours voulue, depuis sa naissance à Francfort dans les années 30, et dans le contexte de la société allemande, une continuation et une reprise du marxisme et sur le plan spéculatif et sur le plan des sciences empiriques – en prenant appui sur les protocoles de discussions qui eurent lieu en 1939 à l'International Institute for Social Research à New York et dont l'importance n'a jamais été pleinement reconnue. Je défends que le projet peut être lu à la lumière d'une déclaration de Marx et que les termes qu'il emploie suggèrent, paradoxalement, que l'on peut emprunter l'une ou l'autre de deux voies distinctes pour élaborer la théorie dialectique. Je montre ensuite ce qui motive Max Horkheimer à emprunter l'une de ces voies et Theodor W. Adorno à emprunter plutôt l'autre. Je montre enfin pourquoi, dans la confrontation de leur position, l'une des deux voies s'affirme sur l'autre et comment cela nous permet de discerner plus précisément la nature de l'objet de la théorie dialectique.*

Mots-clés: *Horkheimer. Adorno. Marx. Théorie dialectique.*

Abstract: *This article works to define the object of dialectical theory. To do so, I reconstruct the project of this theory as it unfolded in the early years of the Frankfurt School using protocols of discussions held in 1939 at the International Institute for Social Research in New York City, the importance of which has not yet been fully acknowledged. I claim that this project can be read in light of one of Marx's own statements which paradoxically suggests that one can choose either one of two paths to develop this project. I show what leads Max Horkheimer to take one of these paths and Theodor W. Adorno to rather take the other. I then explain why, in the confrontation of their respective positions, Adorno's position asserts itself over Horkheimer's and show how this confrontation allows us to sharpen our focus on the object of dialectical theory.*

Keywords: *Horkheimer. Adorno. Marx. Dialectical theory.*