

LA CRITIQUE DE L'IDENTITE CHEZ ADORNO

FIE Doh Ludovic

Maître-Assistant au Département de Philosophie
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

La critique de l'identité chez Adorno, nonobstant son enjeu épistémologique, ne manque pas d'être une critique de l'histoire, précisément de la domination. Adorno, en soulignant l'importance du particulier sans tomber dans les erreurs du positivisme réductionniste, tient à relever dans le champ de la réalité sociale, l'oubli du sujet de l'histoire. Dans cette logique, il montre l'importance de la catégorie de l'individuel dans la constitution et la réalisation de la liberté de l'homme.

Mots-clés : Dialectique, Histoire, Identité, Individu, Liberté, Positivism, Totalité, Universel.

ABSTRACT

Adorno's critical of Identity, in spite of his epistemological stake, is essentially a critical of history, clearly of domination. Adorno, underlining the importance of particular and refusing to follow the errors of reductionist positivism, wants to set off in the land of social reality, the oversight of the historical subject. In this logic, he shows the importance of the individual category in the constitution and the realization of human freedom.

Key words : *Dialectic, History, Identity, Individual, Liberty, Positivism, Totality, Universal.*

INTRODUCTION

Comme les philosophes de l'École de Francfort, Adorno a un rapport critique à l'égard de la logique de l'identité à laquelle Hegel a donné sa forme accomplie. Il est même perçu comme «*l'autre extrême de l'attitude théorique*»¹, comparé à Horkheimer et Marcuse. Il n'hésitera pas à régler «*ses comptes définitifs avec la théorie de l'Identité*»². Nourrissant une pensée radicale de la non-identité, et ce contrairement à Hegel qui soutient que «*le vrai est le tout*»³, Adorno affirme que «*le tout est le non-vrai*»⁴. Ainsi, à l'opposé de Hegel qui indique la coïncidence du sujet et de l'objet, quelle que soit leur médiation, Adorno révèle la non-identité du sujet et de l'objet. Inspirée de Hegel et contre Hegel, la critique adornienne de l'Identité est fondée par la réhabilitation du non-identique et du négatif. Pour Adorno, la connaissance n'est possible que dans la prise en compte du particulier, du refoulé. Ainsi, l'idée qui se dégage est la nécessité de la connaissance qui ne peut être subsumée sous un système quelconque où l'on oublierait le singulier. Adorno reinterroge pour ainsi dire les conditions de possibilité de la connaissance et de la vérité. Aussi, serait-on tenté d'affirmer que le souci du Francfortois est purement épistémologique et gnoséologique. Mais la critique initiée par Adorno relève t-elle d'un enjeu purement épistémologique et gnoséologique ou est-elle aussi une critique de l'histoire, précisément de la domination ? Telle est la question centrale qui va guider cette réflexion. L'intention fondatrice est de montrer que, au-delà du problème de la connaissance, ce que vise Adorno, c'est aussi la critique de la domination avec pour enjeu la liberté de l'individu. Car, en mettant en crise la logique d'effacement du particulier entretenue par Hegel, Adorno ne pense précisément qu'à l'individu dans son existence réelle, historique. Il s'agira d'abord de montrer le rapport de l'identité à la vérité. Ici, nous mettrons en évidence la critique du moi flottant d'une part, et d'autre part la mise en crise du positivisme réductionniste. Ensuite, nous dirons que la critique de l'identité conduit à une critique de la domination. À ce point, nous insisterons sur la liberté du sujet de l'histoire et la catégorie de l'individuel.

I- IDENTITE ET VERITE

Dans la «*galaxie autour de l'identité*»⁵, à l'École de Francfort, Adorno représente l'attitude théorique caractérisée par la critique radicale. Cette

critique de l'identité comme critère de la connaissance et de la vérité, est fondée par une mise en évidence du particulier et une critique du positivisme réductionniste.

A- Le souci du particulier

L'identité est le caractère de ce qui est identique. C'est le caractère d'un individu, ou d'un être assimilable à cet égard à un individu dont on dit qu'il est identique ou qu'il est «le même» aux différents moments de son existence. L'identique, c'est le même. Ce terme s'applique à ce qui est unique quoique perçu, conçu ou nommé de plusieurs manières. Il est applicable à un individu ou (à un être assimilable à cet égard à un individu), quand on dit qu'il est «*le même*» à différents moments de son existence, malgré les changements parfois considérables qui peuvent y être survenus. Est identique ce qui, paraissant plusieurs ou apparaissant sous plusieurs aspects, est en réalité et dans le fond, un. Cette conception de l'identité est bien perceptible dans la philosophie de hégélienne. Cela dit, la réalité et la vérité de la chose ou de l'être se trouve dans sa totalité.

En effet, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel affirme que «*le Vrai est le tout*»⁶. C'est l'être en sa totalité qui est significatif, et chaque événement particulier dans le monde n'a finalement de sens qu'en fonction de la totalité des choses, qu'en fonction de l'Absolu dont il n'est qu'un aspect ou qu'un moment. Hegel inscrit la contradiction au cœur même de la pensée en même temps que dans les choses. La pensée n'est pas statique, elle procède par contradictions surmontées, comme dans un dialogue où la vérité se fait jour à partir de discussions et de contradictions. Une proposition ne peut pas se poser sans s'en opposer une autre dans laquelle la première est niée, rendue autre qu'elle-même. La première proposition se retrouvera finalement transformée et enrichie dans une nouvelle formule qui opère entre les deux précédentes une liaison, une médiation. Précisément, la chose et son être-autre se trouvent réconciliés dans le dernier moment. Les contraires se trouvent fondus. Ainsi, la rationalité du réel inscrite par la vérité du tout signifie, dans la méthode hégélienne que la négation est un processus dont le résultat n'est pas négatif.

Comme on le voit, un tel procédé dialectique ne conduit pas à la dialectique négative. En effet, l'identité du non-identique et l'identique qu'il induit révèle, selon Adorno, du caractère contradictoire de l'affirmation hégélienne. «*L'assimilation de la négation de la négation à la positivité*

*est la quintessence de l'identifier, le principe formel ramené à sa forme la plus pure. Avec lui, c'est le principe antidialectique qui, au sein même de la dialectique, s'assure la suprématie, cette logique traditionnelle qui more arithmetico enregistre moins par moins comme plus. Elle fut empruntée à cette mathématique contre laquelle Hegel réagit de façon si caractéristique*⁷. La dialectique devrait introduire le mouvement dans les choses et dans la pensée. Elle refuse le caractère statique des choses. Or, la dialectique hégélienne revient à la forme figée du savoir qui est la totalité. Il n'y a de connaissance, selon la perspective hégélienne, que celle du Tout. Ce qui nous conduit pour ainsi dire à une pensée totalitaire, peu soucieuse des particularités. Qui plus est, avec Hegel, il n'y a de véritable connaissance que par la pensée. Et *«penser, dit Hegel, c'est connaître l'universel. La pensée ramène le contenu au simple*⁸. La simplicité désigne la réduction à l'unité, à l'essentiel, par-delà la diversité et la contingence. La pensée ramène la diversité au général, à l'universel, au tout.

C'est pourquoi, contre la perspective de Hegel, Adorno affirme que le tout est le non-vrai. Il inverse ainsi parodiquement l'assimilation hégélienne de la vérité à la totalité. Précisément, pour Adorno, la vérité se trouve dans la particularité, dans le multiple le contradictoire, dans le non-identique. Le non-identique, le contradictoire, le particulier est l'autre de ce qui fonde la connaissance. Ainsi, l'éclosion de la vérité exige la prise en compte du refoulé, du méprisé qui peut paraître discordant. Car *«le différencié apparaît divergent, dissonant, négatif tant que la conscience est forcée de par sa formation propre d'insister sur l'unité : tant qu'elle mesure ce qui ne lui est pas identique à son exigence de totalité*⁹. La pensée dialectique comme pensée négative est avant tout une pensée de la dislocation que nous appellerions sans risque de nous tromper une pensée fractale, soucieuse du détail et du fragment. Une telle pensée se réalise dans le refus de l'idéalisme abstrait.

Adorno affirme que la dialectique hégélienne, malgré son refus de réduire le monde à *«un pôle subjectif arrêté et de poursuivre méthodiquement la négation et la production des moments subjectifs et objectifs, a maintenu l'idéalisme*¹⁰. Chez Hegel, la raison n'est plus seulement ici comme chez Kant, l'entendement humain, l'ensemble des principes et des règles suivant lesquels nous pensons le monde. Elle est également la réalité profonde des choses, l'essence de l'Être lui-même. Elle est non seulement une façon de penser les choses, elle est la façon

d'être des choses elles-mêmes, «*tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel*»¹¹. Pour Hegel, saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie, car, ce qui est, c'est la raison. La tentation de s'élever au-dessus de ce qui est peut seulement conduire à un échec. La philosophie ne se réfugie pas dans un idéal vide, mais conçoit ce qui existe, en prenant conscience que la raison est, dans le réel, absolument auprès d'elle-même. En somme, la philosophie ne dit pas ce que le monde doit être. Et pour Hegel, le rationnel n'est pas seulement la caractéristique du sujet humain, il est le fond de toute réalité.

Dans la perspective de Hegel, il n'y a pas de principe fixe qui resterait derrière les réalités sans subir de transformation, identique à lui-même au cours du progrès de la pensée. Cette attitude pourrait faire penser à l'abandon de l'idéalisme. Mais pour Adorno, l'idéalisme demeure dans la pensée de Hegel. Qui plus est, chez Hegel, il s'absolutise. L'idéalisme est la conception qui attribue à l'Idée le rôle central, essentiel, dans le mouvement de réel. L'idéalisme est la perspective de la réflexion qui tend à la pensée individuelle. Il tend à réduire l'existence à la pensée. On l'appelle quelquefois subjectivisme. Le subjectivisme est la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à l'existence du sujet, à ramener toute existence à l'existence de la "*pensée*" générale à l'exclusion des choses. Précisément, en faisant de la raison, à la fois forme, structure logique et contenu et substance même du réel, Hegel croyait échapper au moi subjectif de l'idéalisme classique. Non seulement Hegel n'échappe pas à l'emprise de l'Idéalisme mais avec lui, il y a une hypostase d'un moi abstrait.

En effet, Hegel fait de l'Idée la structure logique de l'absolu comme identité de lui-même, en tant que totalité substantielle et de toutes les détermination particulières qui le constituent. Les détermination particulières ne sont que des moments. Ils ne constituent pas un facteur essentiel dans la saisie de la chose et de la réalité. La pensée de Hegel n'accorde pas, à l'image de tout idéalisme, un crédit à ce qui est dit particulier, qui ne s'inscrit pas dans la logique de la supra-réalité qu'est l'Idée. Il n'y a pas de prise en compte véritable des choses dans le mouvement de l'Idée. Il sont soumis à la dictature d'une certaine réalité qui leur est supérieure. Le sujet de la réalité et de l'histoire est un moi, comme le dit Adorno, qui ne serait d'aucune façon un moi. Car un moi sans relation à la conscience individuée, à la personne

dans l'espace et dans le temps est un non-sens, parce que *«flottant»*¹² et insaisissable en tant que moi relié à la conscience. Et, selon Adorno, *«la sujet-objet hégélien est sujet»*¹³.

Pour Adorno, l'objectivité de la dialectique hégélienne, malgré sa prétention d'éliminer tout subjectivisme contient ce que Adorno appelle *«la volonté du sujet de sauter par-dessus son ombre»*¹⁴. Il y a toujours ce risque d'affirmer dans le domaine de la vérité des abstractions qui n'ont rien à avoir avec la réalité des choses et des êtres. Contre cette perspective hégélienne, Adorno affirme que *«la médiation dialectique n'est pas le recours à un degré supérieur d'abstraction, mais le processus de dissolution du concret en soi-même»*¹⁵. Précisément, elle doit être capable de mettre en crise les vérités toujours acceptées comme immuables. Elle doit pouvoir présenter le monde et la réalité dans ce qu'ils sont effectivement. Ceci n'est possible que par la dialectique négative.

En effet, *«son nom dit d'abord seulement que les objets ne se réduisent pas à leur concept, qu'ils entrent en contradiction avec la norme traditionnelle de l'adéquation»*¹⁶. Nous savons que le concept est l'une des notions fondamentales de la philosophie hégélienne. Le concept désigne la nature véritable de l'acte de penser. Selon Hegel, penser, c'est comprendre que l'essence ou la vérité doit se réfléchir dans ce qui est, qu'il n'y a pas de séparation absolue entre la pensée, comme activité du sujet pensant et la réalité, comme objet à penser. La pensée comme concept se saisit dans la réalité. Pour Hegel, le Concept est la vérité de l'être et de l'essence. Ainsi, Adorno, en critiquant la réduction des objets aux concepts, le principe d'adéquation de la chose à l'esprit, veut montrer que la vérité n'est ni le produit d'une réalité hypostasiée ni dépendante de la déclaration d'un sujet omnipotent. Il y a d'abord un dialogue avec la chose, l'objet, un échange sujet-objet qui conduit à l'éclosion de la vérité. La chose ne s'adapte pas à l'esprit. Il y a un dialogue. Ainsi, le refus de l'identité que traduit la dialectique négative se pose lui-même comme le refus de la théorie de la connaissance réaliste sous le mode thomiste de l'adéquation, de la chose à l'intellect. En contredisant cette norme traditionnelle de la vérité, le fondement négatif de la dialectique adorniennne est une réinterrogation des conditions de possibilité de la vérité. Cette réinterrogation est aussi fondée par une critique du réductionnisme positiviste.

B- Contre le positivisme réductionniste

Pour Adorno, il n'y a pas de véritable connaissance de l'être sans étant. Il y a quelque chose en tant que substrat nécessaire au penser du concept. Ce quelque chose, abstraction la plus extrême de la teneur chosale est non identique au penser. On ne peut que penser à partir de l'étant qui est autre chose que le penser sans se laisser réduire par l'immédiateté. La pensée ne peut se débarrasser de la teneur chosale pour fonder la vérité, la supposition d'une forme absolue abstraite derrière les choses et fondant la vérité. On ne peut vouloir se débarrasser de ce à partir de quoi on abstrait et nourrir l'ambition de parvenir à la connaissance de la vérité. Il y a ce quelque chose non-identique au penser et qui fonde la vérité. Il n'est pas sous le prisme du concept. Face à cette réalité autre, le concept doit se mouvoir pour la saisie de la vérité des choses. Il ne doit demeurer dans son repos qui fait de lui quelque chose de dernier.

Et c'est précisément *«parce que le caractère de tout concept universel se dissout devant l'étant déterminé, que la philosophie n'a plus le droit d'espérer la totalité»*¹⁷. L'étant, dans sa particularité et sa singularité, se distingue d'un concept trop abstrait et totalitaire. Il est autre chose, échappant au prisme réductionniste du concept. Chaque étant mérite une connaissance déterminée. C'est par la chose individuelle et singulière que la véritable connaissance est possible. La philosophie doit abandonner sa prétention de la connaissance du tout. La vérité part de l'étant déterminé. C'est dans le dialogue de l'étant et la pensée qu'émerge la vérité. Il n'y a pas de réalité hypostasiée et qui ait le privilège de fonder la vérité. Mais, il convient de souligner que cette dialectique du penser et de l'étant ne doit pas être considérée comme la fondation d'une nouvelle ontologie du non-identique. Adorno affirme que *«la critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre 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»*¹⁸. La critique du concept coupé de la réalité n'a pas l'ambition d'ériger l'immédiateté en fondement de la connaissance. Elle n'est qu'une médiation, mais nécessaire et incontournable dans le processus de la connaissance. Ainsi, *«au lieu d'être fondement elle devient moment»*¹⁹. Car, vouloir considérer la donnée immédiate comme vérité, c'est rechuter dans l'apparence idéaliste d'une réalité considérée comme solide et absolument première. Les données immédiates ne sont

pas la vérité. En réalité, *«pour la dialectique, l'immédiateté ne reste pas ce par quoi immédiatement elle se donne»*²⁰. L'immédiateté n'est pas ce qui est plausible, mais elle se donne à voir dans l'objectivité dialectique. Celle-ci, en opposition brutale avec l'idéal scientifique, a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet. Contre la logique positiviste en vigueur avec sa mise à l'écart du sujet connaissant, l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin, sans réductionnisme, du sujet et de l'objet.

Ainsi, nous pouvons affirmer que la logique dialectique s'oppose aussi abruptement au subjectivisme qu'à l'objectivisme. Car, *«dès que la conscience entre dans une chose déterminée et répond à l'appel de son exigence immanente de vérité ou de fausseté, la prétendue contingence subjective de la pensée se dissout»*²¹. Cela veut aussi précisément dire que les objets ne se réduisent pas à leur concept. C'est pourquoi, *«le désensorcellement du concept est le contrepoison de la philosophie»*²². Il faut délivrer le concept de l'ensorcellement. L'ensorcellement est l'action d'ensorceler et l'état qui en résulte. C'est soumettre à une influence irrésistible et magique par un sortilège. Désensorceler le concept, c'est le débarrasser de son fardeau identitaire, réducteur et totalitaire. Car, la prétention du concept à la totalité est pour la philosophie une substance qui altère voire détruit ses fonctions vitales. Précisément, dans sa conception présente, le concept représente pour la philosophie une notion dangereuse et pernicieuse. C'est pourquoi, selon Adorno, il faut changer l'orientation de la conceptualité. Dans cette perspective, il convient de la tourner vers le non-identique, et pour lui, c'est là la charnière d'une dialectique négative. Il faut comprendre que le non-conceptuel est un caractère constitutif du conceptuel. Il faut refuser l'autarcie du concept. Sans cela, il serait *«vide, et pour finir ne serait absolument plus le concept de quelque chose et ce faisant, nul»*²³. Cette perspective permettrait de dissoudre la contrainte de l'identité que le concept porte en lui.

Dans cette logique, la philosophie ne doit pas *«susciter le fantasme d'un tout»*²⁴. Il faut éviter les extrapolations métaphysiques d'un esprit paranoïde érigeant un absolu en principe de vérité au détriment de l'expérience de la chose elle-même. Car, *«une philosophie qui se poserait encore en totalité, en système, produirait un système aberrant. Si elle renonce néanmoins à cette prétention, si elle cesse de prétendre développer à partir de soi la totalité qui doit être la vérité, elle entre en conflit avec sa tradition tout entière. C'est à ce prix qu'elle doit payer si, guérie de ses*

*propres aberrations, elle dénonce celles de la réalité. Elle cessera alors d'être un réseau compact de justifications se suffisant à lui-même.*²⁵ La philosophie ne doit pas nourrir l'illusion de posséder l'absolu. Pour assumer sa fonction critique et être crédible, elle doit abandonner de telles affirmations *«sans accepter pourtant que soit bradée la moindre parcelle du concept emphatique de vérité»*²⁶. Le refus de la prétention à la totalité n'est pas un handicap à la connaissance du réel. Elle n'est pas négatrice de la vérité. C'est en ce sens qu'il, convient de préciser que la dialectique s'oppose à la réification. Son intention n'est pas de confirmer la singularité individuelle dans son individuation. Dans cette perspective, la dialectique ne fixe pas sur un objet isolé. Son objectif est de montrer que la coïncidence entre un concept et ce qui le remplit est impossible. La pensée qui se meut dans la dialectique est une pensée critique. Elle se dégage de la pesanteur de l'immédiateté pour ne pas reproduire simplement ce qui est, comme le fait le positivisme.

En effet, le positivisme se contente des choses telles qu'elles se présentent. Or, la réalité porte une histoire, les hommes eux-mêmes sont le produit d'une histoire. C'est pourquoi, dans un tel cas il convient d'observer ce qui est là, mais il faut soumettre ce qui se présente à nous à l'objectivité critique. La divergence par rapport aux faits, reprochée à la pensée par le positivisme, ne doit pas conduire cette dernière à reproduire simplement les faits. La divergence n'est pas duplicité, elle est le jeu nécessaire à l'éclosion de la vérité. C'est pourquoi, la pensée, si elle veut connaître, doit pouvoir mettre la distance entre elle et les choses sans tomber dans les exagérations de la métaphysique spéculative. Car si *«elle sort du champ du virtuel, de l'anticipation à laquelle aucune donnée individuelle ne saurait répondre pleinement, bref, si au lieu de se contenter d'interpréter elle tente de devenir simple affirmation, tout ce qu'elle énoncera sera effectivement faux»*²⁷. La vérité doit être brisée décentrée sans toutefois se soumettre à la barbarie de l'immédiateté quantifiable.

Cela dit, il convient de retenir que la connaissance vise le particulier et non l'universel. C'est dans la détermination possible de la différence qu'elle recherche son véritable objet. Cette recherche est le fait d'un être particulier, un individu humain qui se détermine dans une médiation sans réduction par rapport à l'universel. Ce refus de réduction ou de subsumption du particulier sous un prétendu universel est la condition de la liberté du sujet, de l'individu. Il ne peut avoir de liberté véritable

que si l'individu est le sujet de sa propre histoire, et qu'il se détermine de façon autonome dans la société. Car la liberté authentique n'est ni planifiée ni administrée. Elle est le fait d'un individu soustrait de l'emprise d'une supraréalité sans rapport avec la réalité historique et sociale. Comme dans le champ épistémologique, au plan de l'histoire, la vérité n'est possible que dans la médiation de l'individuel. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que la perspective adornienne de la critique de l'identité débouche sur le champ de l'histoire avec une critique d'un monde totalitaire.

II- CRITIQUE DE L'IDENTITE ET CRITIQUE DE LA DOMINATION

La critique de l'identité débouche sur une critique de l'histoire, précisément de la domination. Elle est soutenue par une mise en évidence de la liberté du sujet de l'histoire et la nécessité de la catégorie de l'individuel dans l'interprétation de l'existence sociale.

A- L'identité et la liberté du sujet de l'histoire

Il convient de dire que Hegel a interprété le monde comme Raison en soumettant à la fois la nature et l'histoire aux normes de la pensée et de la liberté. En effet, on voit chez Hegel, l'érection de l'État comme totalité objective. Pour Hegel, étant donné le conflit irréconciliable des intérêts particuliers, il faut élever l'État au-dessus de la société. Il assigne à l'État la place suprême. En effet, l'État selon Hegel est le moment de l'esprit objectif et sa pleine réalisation. Il incarne la réalité de l'Idée morale, la morale réalisée, la Raison en soi et pour soi. C'est en son sein que la liberté trouve sa plus haute expression. L'État parce qu'il discerne les effets inévitables résultant des antagonismes de la société moderne, la rivalité des intérêts individuels, est capable d'engendrer un système qui garantisse la perpétuation de l'ensemble. L'État, en tant qu'autorité incontestable se présente comme un Etat disciplinaire. L'État va introduire un ordre rationnel qui permettrait l'épanouissement de chacun et de tous. Seule la régulation consciente des antagonismes sociaux par une force placée au-dessus de la mêlée des intérêts particuliers et sauvegardant pourtant chacun d'eux est à même de transformer la somme anarchique des intérêts en une société rationnelle.

Pour Hegel l'État doit préserver et satisfaire l'intérêt véritable de l'individu, et sa norme doit être l'unité parfaite de l'individu et de l'universel. Il est le rationnel en soi et pour soi, réalité à laquelle les hommes doivent s'identifier pour rendre la vie sociale possible. L'État

est en vérité ce qui dicte aux individus ce doit être leur existence. Erigé comme garant de la liberté, il est celui qui doit la distribuer. C'est pourquoi, selon Adorno, le système hégélien comporterait la vérité d'un monde administré. A ce propos, il affirme que *«ce n'est qu'aujourd'hui, dit Adorno, cent cinquante ans après, que le monde conçu par le système hégélien s'est littéralement révélé comme système, à savoir comme système d'une société complètement socialisée, et ce d'une façon diabolique. C'est un des plus étonnants mérites de Hegel que d'avoir tiré du concept ce caractère systématique de la société, bien avant que celui-ci ait pu s'imposer dans la sphère de sa propre expérience à une Allemagne très en retard dans son développement social»*²⁸. La liberté individuelle est-elle réellement possible dans un État disciplinaire et planificateur ?

Nous ne pouvons que répondre par la négative. Car une liberté administrée est une liberté inauthentique et parodique. Aussi convient-il de souligner que l'individu, chez Hegel, l'homme, producteur effréné dans un monde pris dans son ensemble comme produit du travail, est méprisé. Précisément, *«l'individualité particulier qui, au sein de cette société, n'est qu'un agent du processus de production et dont les besoins propres sont pour ainsi dire ramenés aux normes du processus, se trouve donc du même coup réduit à l'impuissance et à l'inexistence»*²⁹. Les individus sont relégués au rang de simples organes exécutifs de l'universel. Il n'ont pas de volonté propre. L'individu est simple moyen et un instrument au service de la l'universel. Hegel, pour faire comprendre son idée, établit une analogie entre la construction d'un édifice et l'œuvre de l'esprit. Il dit que pour la construction d'un édifice, c'est d'abord une fin et une intention intérieures. Les éléments particuliers, les matériaux, le fer, le bois, les pierres, servent de moyens. Les éléments sont utilisés suivant leur nature et contribuent à un résultat qui limite leur action.

Pour Hegel, les passions agissent de façon analogue. Elles se réalisent, ainsi que leurs fins, suivant leur destination naturel et produisent l'édifice de la société humaine, en donnant au droit et à l'ordre le pouvoir de les contrer. Dans l'histoire universelle, dit Hegel, on trouve la même connexion : il résulte des actions des hommes autre chose que ce qu'ils projettent et accomplissent, autre chose que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit avec cela quelque autre chose qui est cachée à l'intérieur, dont leur conscience ne se rendait compte et qui n'entraînait pas dans

leurs vues. Ainsi, avec la violence opaque et étrangère de l'universel, les individus sont dépouillés et désormais dépourvus de qualités individuelles. L'individualité est pour ainsi dire retirée à l'individu. Il n'agit qu'au gré d'une réalité supérieure sans sa volonté individuelle. Les actes posés par les grands hommes ne sont pas le produit de leurs passions, mais le fruit d'une ruse de la raison. C'est cette dernière qui les fait agir sans qu'ils ne s'en rendent compte. Hegel, dans la raison dans l'histoire affirme qu'*«en général le particulier est trop petit en face de l'universel : les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'Idée paie le tribut de l'existence et de la caducité, non avec elle-même, mais avec les passions des individus»*³⁰. L'Idée est la structure logique de l'absolu comme identique à lui-même, en tant que totalité substantielle et de toutes les déterminités particulières qui le constituent. L'individu est classé comme un agent de l'universel. L'intérêt particulier de la passion est, selon Hegel, inséparable de l'activité de l'universel. La passion individuelle qui peut être source de la quête de l'autre que ce qui se présente, est dans ce contexte rare. Les individus sont désormais incapables de passion propre. Cette perspective hégélienne prépare les hommes à être soumis à un système d'adaptation, de mimétisme qui consiste à se conformer à ce qui est, à la société établie. Les individus sont invités à se soumettre à une réalité qui leurs est supérieure. Ils ne peuvent se soustraire à son aliénation dans la mesure où, ils sont incapables de passion et d'actions propres.

Ainsi, *«les transformations universellement connues des comportements érotiques des jeunes indiquent la décomposition de l'individu, qui n'a plus la force nécessaire pour la passion - la force du moi - et n'a pas besoin d'elle non plus parce que l'organisation sociale qui l'intègre prend soin d'écartier les résistances manifestes à propos desquelles s'enflammaient autrefois les passions et parce qu'elle transfère à cet effet les contrôles chez l'individu, qui doit s'adapter à n'importe quel prix»*³¹. Pris dans une logique de *«fausse identité»*³², la fonction de l'individu est d'être sans fonction. Ainsi, on peut affirmer, comme le dit Adorno, que *«Hegel enjoint explicitement et implicitement aux hommes de se soumettre, en tant qu'exécutant d'un travail socialement nécessaire, à une nécessité qui leur est étrangère»*³³. Mais l'individu, au milieu de la servitude universel doit se sentir libre. Malgré l'antinomie entre l'universel et le particulier, l'individu et la société, le premier doit pouvoir se soumettre au cours des choses et les percevoir comme devant être comme elles sont. Or, le

prétendu universel est une hypostase de l'esprit humain. C'est une pure construction de l'esprit humain qui contre toute attente fini par dominer la pensée. Elle-même se trouve prise par le vertige de l'universel et dans le mépris de l'individuel.

B- L'identité et la catégorie de l'individuel

La philosophie hégélienne se révèle avec la catégorie de l'individuel. L'individu particulier doit à l'universel la possibilité de son existence. En effet, Hegel, avec raison, a mis en évidence le caractère erroné de l'individuation qui voudrait figer l'individu à *«l'étroitesse et à la particularité de l'intérêt individuel»*³⁴. Mais, le philosophe, dans le mépris du particulier a conservé la toute puissance de l'objectivité ou l'essence. Ainsi, l'universel se dit particulier et le particulier est identifié à l'universel. Mais en maintenant cette relation, *«la dialectique rend justice au champ des forces sociales, où tout ce qui est individuel est d'emblée conditionné par la société, mais où rien ne se réalise que par le truchement des individus»*³⁵. Mais une telle réalité est un obstacle à la liberté des individus et de l'individu.

En effet, les catégories d'universel et de particulier chez Hegel sont figées. Elles restent identiques. Car, Hegel pose le particulier comme un en soi substantiel, sans rapport avec une conscience individuelle humaine. L'universel quant à lui plane au-dessus de la réalité et lui fait subir *«ses volontés»*. Dans un tel cadre, les deux pôles restent inchangés et inchangeables. Or, pour Adorno, *«le sujet et l'objet, les catégories de particulier et d'universel, d'individu et de société ne doivent pas être arrêtées»*³⁶, parce que pour lui, on ne peut les apprécier qu'au sein de la *«concrétion historique»*³⁷. C'est proprement au sein de la réalité historique que ces catégories doivent être appréhendées pour donner un sens à la vie des individus, à la liberté individuelle. Car dans le rapport du particulier à l'individuel, on a une dévalorisation de l'individualité, elle est rabaissée au point de tomber dans le discrédit. Précisément, l'individu est tombé dans une insignifiance sans précédant, désagrégée aux yeux de tous, parce que détruit spéculativement par la pensée hégélienne.

Erigé en substance suprasociale, au-dessus du temps et du changement, l'universel devient la condition de la réalité et de la vérité. Ainsi, *«ce qui est soumis à condition doit être justifié comme absolu, et ce qui est secondaire comme premier»*³⁸. Et selon Adorno, *«dans l'expérience humaine, l'emprise est l'équivalent du caractère fétiche de la*

*marchandise*³⁹. La marchandise en tant médiation devenue totalitaire, uniformise les vues et les envies de sorte qu'il n'y a plus de singularité et de particularité véritable. Ainsi, *«la rationalité marchande réifie la conscience de l'homme. L'homme n'est plus le sujet de son histoire. La marchandise fournit désormais les paramètres de son identité. En d'autres termes, la perception que l'homme fait de ces valeurs est médiatisée par la marchandise»*⁴⁰.

En effet, par le fait du film et de la radio, la marchandise de peu de valeur, la pacotille est légitimée voire fétichisée. Le cercle de la manipulation et des besoins qui en résulte, resserre de plus en plus les mailles du système. Personne ne peut échapper. Dans un tel contexte, ce qui devrait être au service de l'homme finit par devenir magique au point d'exercer sur l'homme une emprise. Chacun est poussé par le désir irrésistible de posséder un objet de consommation. Tous sont enfermés dans une prison en plein air. Car *«il a été prévu quelque chose pour chacun afin que nul ne puisse échapper, les différences sont mises en relief et diffusées partout»*⁴¹. Cette situation résulte de l'exercice de la fonction économique de la technologie que lui confère la société de consommation. Et dans cette société, les besoins individuels sont déjà réprimés par la conscience individuelle elle-même. Il y a une sorte de contrôle répressif intériorisé par les individus. Ceci conduit à une société unidimensionnelle et totalitaire. Mais le caractère totalitaire est révélateur qu'évocateur. Il met simplement en évidence le caractère irrationnel de la prétendue coïncidence du sujet et de l'objet. C'est pourquoi, *«plus la société met le cap sur la totalité, qui se reproduit dans l'envoûtement dont les sujets subissent l'emprise, plus sa tendance à la dissociation est en outre profonde. Celle-ci menace autant la vie de l'espèce qu'elle dément l'emprise du Tout, la fausse identité du sujet et de l'objet»*⁴².

A preuve les projets d'urbanisme qui devraient assurer et renforcer la liberté de l'individu, le soumettent d'autant plus totalement au pouvoir absolu du capital qui, selon Adorno, est en fait son ennemi. Pour lui, de même que les habitants sont expédiés dans les centres des villes pour y travailler et s'y divertir en tant que producteurs et consommateurs, de même les cellules d'habitation s'agglomèrent en complexes bien organisés. *«L'unité évidente entre macrocosme et microcosme présente aux hommes le modèle de leur civilisation : la fausse identité du général et du particulier»*⁴³. Sous le poids d'une civilisation de masse, les individus

n'ont plus d'existence privée. Tout leur est dicté de l'extérieur. Leurs attitudes n'ont plus de spontanéité caractéristique d'une existence libre et autonome. Pris dans une logique d'adaptation, leur individualité est éclipsée au profit d'une réalité générale, et à laquelle, ils sont soumis.

C'est pourquoi Adorno affirme que *«si l'humanité veut se libérer de la contrainte qu'elle subit réellement dans la figure de l'identification, elle doit aussi atteindre l'identité dans son concept...Le principe d'échange, de réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps du travail moyen, est originairement apparentée au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe ; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non-identiques deviennent commensurables, identiques.»*⁴⁴ Sous le contenu de l'échange, se dissimule la réalité d'une exploitation de l'homme par l'homme mais précisément la massification des individus. Ces derniers donnent leur force de travail, leurs qualités et intelligences individuelles contre un salaire identique, calculé sur la base du temps de travail. Les hommes sont pour ainsi dire tous réduits au temps de travail et non à leurs compétences individuelles.

Cette perspective adornienne de la critique nous introduit dans le champ de la réalité sociale, dans le champ de l'histoire. C'est pourquoi l'on peut affirmer que la critique de l'Identité est un acte de souveraineté théorique par lequel la philosophie adornienne se propulse dans l'histoire. Car, en révélant la duperie identitaire, la pensée pose par là même la nécessité de la transformation du monde historique. Désormais, par son exercice, la raison va se déployer dans l'élément de la négativité, puisque c'est la tension même, réveillée de son sommeil identitaire, qui servira à travailler l'histoire pour en exploiter les possibilités dialectiques- ce qui ouvre sur la praxis réelle. En clair, il convient de comprendre que le monde ne se donne pas dans l'immédiateté, il n'est saisissable que par ses médiations. Ainsi, la critique de l'identité travaille à l'altérité. C'est en ce sens que Adorno affirme que *«la vocation de la dialectique, c'est de bousculer les saines opinions que nourrissent ceux qui ont le pouvoir maintenant, pour qui le cours du monde est intangible, et de le déchiffrer en le ramenant à de des justes «proportions» le reflet fidèle qui nous est donné en réduction d'une situation qui s'est entre-temps démesurément détériorée. La raison dialectique est déraison, par rapport à la raison dominante : c'est en démasquant cette dernière et en la dépassant qu'elle devient raisonnable»*⁴⁵. Dans cette perspective, la tâche du dialecticien

serait alors d'amener cette vérité à la conscience de la raison qui est en elle. Sans cela, la raison pourrait sombrer dans l'absurdité et dans la contre-vérité.

CONCLUSION

En analysant le contenu et le souci au fondement de la critique de l'identité chez Adorno, il est apparu que l'intention fondatrice de la critique, nonobstant, la perspective épistémologique et gnoséologique, à travers la mise en crise de la violence d'un prétendu universel et absolu, est véritablement une critique de l'histoire. Adorno, en critiquant le primat de l'universel sur le particulier dans le domaine de la connaissance, met en évidence le mépris hégélien envers l'individuel. Dans cette logique, il défend par là même, dans le champ de l'histoire, l'individu sous l'emprise envoûtante du vrai faux Tout. Ainsi, pour Adorno, c'est lorsque l'individu est exempté de la pratique universelle qu'il est capable de la pensée dont aurait besoin une pratique transformante qui lui permettra de retrouver son identité propre et sa liberté.

NOTES DE BAS DE PAGE

- 1- Assoun (P.-L.), *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1990, Collection Que sais-je ?, N° 2354, p. 26.
- 2- *Idem*.
- 3- Hegel (G. W. F.), *La phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1992, tome I, traduction de J. Hyppolite, p. 18.
- 4- Adorno (T. W.), *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, traduction de Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, p. 47.
- 5- Assoun, *Op. cit.*, p. 26.
- 6- Hegel (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1992, traduction de J. Hyppolite, p. 18.
- 7- Adorno (T. W.), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction de philosophie, p. 128.
- 8- Hegel (G. W. F.), *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965, collection 10/18, traduction de Kostas Papaioannou, p. 77.
- 9- Adorno, *Op. cit.*, p. 13.
- 10- Adorno (T. W.), *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, traduit par le séminaire de traduction du collège de philosophie, p. 18.
- 11- Hegel (G. W. F.), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1989, traduction de R. Derathé et J.-P. Frick, p. 55.
- 12- Adorno, *Op. cit.*, p. 25.
- 13- Adorno, *Op. cit.*, p. 21.

- 14- *Idem.*
- 15- Adorno (T. W.), *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, p. 72.
- 16- Adorno (T. W.), *La Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction du collège de philosophie, p. 12.
- 17- Adorno, *Op. cit.*, p. 112.
- 18- *Idem.*
- 19- Adorno, *Op. cit.*, p. 38.
- 20- Adorno, *Op. cit.*, p. 38.
- 21- Adorno, *Op. cit.*, p. 36.
- 22- Adorno, *Op. cit.*, p. 18.
- 23- *Idem.*
- 24- Adorno, *Op. cit.*, p. 19.
- 25- Adorno (T. W.), *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, traduction de Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, p. 13.
- 26- *Ibidem.*
- 27- Adorno (T. W.), *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*, traduction de Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1980, Aphorisme 82, p. 121.
- 28- Adorno (T. W.), *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, traduit par le séminaire de traduction du collège de philosophie, p. 36.
- 29- Adorno, *Op. cit.*, p. 55.
- 30- Hegel (G. W. F.), *La Raison dans l'histoire*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1965, traduction de Papaioannou, p. 129.
- 31- Adorno (T. W.), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction de philosophie, p. 268.
- 32- *Idem.*
- 33- Adorno (T. W.), *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, traduit par le séminaire de traduction du collège de philosophie, p. 55.
- 34- Adorno, *Op. cit.*, p. 54.
- 35- *Ibidem.*
- 36- *Idem.*
- 37- *Idem.*
- 38- Adorno (T. W.), *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, traduction de Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, p. 264.
- 39- Adorno (T. W.), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction de philosophie, p. 270.
- 40- Ziegler (Jean), *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980, p. 28.
- 41- Horkheimer et Adorno, *Op. cit.*, p. 132.
- 42- Adorno, *Op. cit.*, p. 270.
- 43- Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, traduction de Eliane Kaufholz, p. 130.

- 44- Adorno (T. W.), *La Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction du collège de philosophie, p. 119.
- 45- Adorno (T. W.), *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, traduction de Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, p. 70.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno (T. W.), *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, traduit par le séminaire de traduction du collège de philosophie.
- Adorno (T. W.), *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, traduction de Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal.
- Adorno (T. W.), *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, .
- Adorno (T. W.), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, traduction du groupe de traduction de philosophe.
- Assoun (Paul-Laurent), *L'Ecole de Francfort*, N° 2354, Paris, PUF, 1990.
- D'hondt (Jacques), *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.