

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque : www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue :

<http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Arriola, M. (2007) « L'enracinement de la philosophie dans le concret, fil conducteur du *polemos* Adorno-Heidegger », *Ithaque*, 1, p. 105-125.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque1/07arriola.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



L'enracinement de la philosophie dans le concret, fil conducteur du *polemos* Adorno-Heidegger

Martin Arriola*

Résumé

*Comment la philosophie peut-elle produire des concepts sans tomber à chaque fois dans le piège de l'abstraction excessive qui la coupe de l'expérience vécue ? En se servant du thème de l'enracinement de la philosophie dans le concret comme fil conducteur, l'auteur engage une réflexion autour du *polemos* Adorno-Heidegger afin de tenter de répondre à cette question. La mise en lumière de la volonté commune de concrétude chez les deux philosophes se borne à faire ressortir les failles de l'approche heideggerienne afin d'aboutir à une perspective matérialiste de la philosophie qui autorise le dialogue avec les sciences particulières comme la sociologie et la psychologie.*

La réflexion sous-jacente au *polemos* Adorno-Heidegger, celle qui lui confère une valeur encore plus élevée que la simple opposition doctrinale, porte sur la possibilité d'enraciner la philosophie dans le concret. Le problème à résoudre est le suivant : comment la philosophie peut-elle produire des concepts sans tomber à chaque fois dans le piège de l'abstraction excessive qui la coupe de l'expérience

*Étudiant à la maîtrise en philosophie, Université de Montréal,
marriola_acosta@hotmail.com.

vécue ? Cette question, Heidegger et Adorno ont tous deux tenté d'y répondre ; le premier à partir de l'herméneutique du *Dasein* et le second par le biais de sa dialectique négative. Ce que rejette féroce-ment Adorno, c'est bien sûr la réponse proposée par Heidegger. Or, c'est plutôt le terrain commun qui constitue, selon nous, l'intérêt de la critique. Derrière l'apparence de destruction totale se cache une entreprise dialectique visant à rescaper un moment positif de la pensée de Heidegger, c'est-à-dire précisément cette volonté d'enraciner la philosophie dans le concret que partagent les deux auteurs. Dans ce qui suit, en vue de montrer en quel sens cette volonté commune est le fil conducteur du *polemos*, nous décomposerons ce dernier en trois temps : 1) la tentative heideggerienne d'enraciner la philosophie dans le concret à partir de l'herméneutique phénoménologique du *Dasein* au service de l'ontologie, 2) la critique adornienne du caractère pseudo-concret de la philosophie heideggerienne et, finalement 3) la volonté adornienne d'enraciner la philosophie dans le concret à partir de la dialectique négative.

1 La tentative heideggerienne d'enraciner la philosophie dans le concret

Tout d'abord, essayons de dégager ce qui relève d'une volonté d'enracinement dans le concret chez Heidegger à partir de la définition de la philosophie qu'il propose au paragraphe 7 d'*Être et Temps* :

La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et là où il re-jaillit¹.

Ici, trois éléments résument selon nous la tâche concrète de la philosophie : l'ontologie, la phénoménologie et l'herméneutique. Pre-

¹Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris : Authentica, 1985, p. 48 (SZ 38).

mièrement, l'ontologie désigne bien sûr l'objet de la philosophie heideggerienne, c'est-à-dire l'être en tant que tel. En effet, l'impulsion de base d'*Être et Temps* consiste à poser la nécessité de la répétition expresse de la question de l'être. Or, si le philosophe parle de « répétition » (*Wiederholung*), c'est parce que la question aurait déjà été posée, notamment par Platon et Aristote, mais pour par la suite sombrer dans l'oubli. Kant constitue ici la cible par excellence puisqu'il aurait, selon Heidegger, dévié la philosophie de l'ontologie vers l'épistémologie en remplaçant la préoccupation à l'égard de l'être, désormais inaccessible au sujet connaissant, par une analytique de l'entendement pur uniquement axée sur le caractère formel de la pensée². L'urgence de réaffirmer la légitimité de fond de la question de l'être vise donc à corriger cette déviation. C'est ainsi que, pour Heidegger, la philosophie doit se réorienter vers l'être et non exclusivement vers la connaissance puisque cette dernière est toujours connaissance de quelque chose qui est, c'est-à-dire quelque chose d'*autre* que la connaissance. En effet, même si, pour le philosophe, l'être (*Sein*) se distingue fondamentalement de l'étant (*Seiende*) – le premier en tant que condition de possibilité de l'étant et le second dans la mesure où ce terme désigne simplement ce qui est – *l'être est toujours l'être d'un étant*, ce qui signifie que l'ontologie heideggerienne implique l'enracinement de la connaissance philosophique dans la concrétude du sol ontique.

La critique heideggerienne de la science à l'époque d'*Être et Temps* confirme cette idée : « . . . que reste-t-il encore à la philosophie, si la totalité de l'étant est répartie entre les différentes sciences ? Il ne reste plus que la connaissance de la science, non celle de l'étant³. » Par conséquent, si pour Heidegger la philosophie doit être une ontologie, cela implique également que la recherche du sens de l'être en tant que tel doit passer nécessairement par la connaissance des étants, ce que les philosophes sont selon lui incapables de concéder depuis que l'épistémologie kantienne a substitué au « nom prétentieux d'on-

²Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 300 (A246 B303).

³Martin HEIDEGGER, *Cassirer-Heidegger. Débat sur le kantisme et la philosophie*, Davos : Beauchesne, 1972, p. 29.

tologie l'analytique de l'entendement pur⁴ ». L'ontologie heideggerienne exprime donc la volonté d'enraciner la philosophie dans la concrétude du sol ontique en ce sens où la connaissance de ce qui est doit primer sur la connaissance de la connaissance en tant que pure abstraction.

Bien sûr, cette connaissance de l'étant est au service de la connaissance de l'être en tant que tel. Or, tel que le souligne à juste titre Jean-François Courtine : « La dignité [de l'être] tient – un peu comme dans les ontologies de la métaphysique plus classique – à sa primauté dans l'ordre de l'intelligibilité, *mais aussi dans l'ordre plus terre-à-terre de nos préoccupations*⁵ » [c'est nous qui soulignons]. Ici, le caractère concret de l'ontologie s'exprime par l'enracinement de la question de l'être dans l'expérience vécue du *Dasein* pour lequel exister, c'est être continûment confronté au souci de son être, c'est-à-dire se tenir toujours au sein d'une certaine compréhension à son sujet. C'est pourquoi Heidegger parle de primauté ontico-ontologique du *Dasein*. En effet, ce dernier serait l'étant par excellence à interroger dans le cadre de cette entreprise de répétition expresse de la question de l'être en tant que tel parce qu'il se préoccupe *concrètement* de l'être qui est le sien.

Deuxièmement, le caractère phénoménologique de l'ontologie désigne la méthode philosophique privilégiée par Heidegger. Mais de quelle phénoménologie est-il question et en quel sens témoigne-t-elle d'une volonté d'enracinement dans le concret ? En premier lieu – et ce, malgré les différences importantes qui séparent l'élève du maître – nous pouvons parler ici d'une phénoménologie d'inspiration husserlienne, du moins considérant l'exigence selon laquelle il faille tenir éloignée toute affirmation qui ne ferait pas l'objet d'une légitimation directe à même *les choses elles-mêmes* :

...c'est à partir des nécessités internes de questions déterminées et à partir du mode de traitement requis par les

⁴Jean-François COURTINE, « Sein » dans *Vocabulaire européen des philosophies* (sous la direction de Barbara Cassin), France, Éditions du Seuil, 2004, p. 1125.

⁵Jean-François COURTINE, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris : Vrin, 1996, p. 182.

« choses elles-mêmes » qu'une discipline peut seulement s'élaborer. [...] Le titre « phénoménologie » exprime une maxime qui peut donc être formulée ainsi : « Aux choses mêmes ! », par opposition à toutes les constructions en l'air, les trouvailles fortuites⁶...

En ce sens, la volonté heideggerienne de répéter la question de l'être à partir de la connaissance des étants s'exprimerait concrètement à travers un choix méthodologique. En effet, contre la méthode scientifique qui, en tant qu'avatar de l'épistémologie kantienne, fait violence aux étants en leur imposant des catégories abstraites, la méthode phénoménologique, que ce soit celle de Heidegger ou celle de Husserl, aspire à un enracinement de la philosophie dans le sol ontique des choses elles-mêmes, c'est-à-dire des choses telles qu'elles se présentent à nous selon le mode d'être qui leur est propre.

Cela dit, l'interprétation « existentielle » de la maxime husserlienne que propose Heidegger nous permet de faire ressortir une volonté de concrétude beaucoup plus radicale que celle de son maître. En effet, tandis que le retour aux choses elles-mêmes est paradoxalement annoncé chez Husserl dans le cadre d'une perspective abstrayante – celle d'une phénoménologie eidétique à la recherche d'essences – la volonté de concrétude de Heidegger est, selon nous, davantage marquée en ce qu'il a interprété la maxime husserlienne comme un retour à la facticité du *Dasein*, c'est-à-dire à l'existence concrète (*Existenz*). Il ne s'agit donc plus de décrire la relation formelle qu'entretient un sujet-conscience avec les essences qu'il intuitionne, mais de partir du rapport existentiel entre le *Dasein* et l'être dont il se soucie concrètement. Ce passage dans lequel Heidegger critique l'idéalisation de l'*ego* chez Husserl est assez évocateur :

Les idées d'un « moi pur » et de « conscience en général » contiennent si peu l'*a priori* de la subjectivité « effective » qu'elles manquent au contraire, ou même n'aper-

⁶Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris : Authentica, 1985, p. 42 (SZ 27).

çoivent pas du tout les caractères ontologiques de la facticité et de la constitution d'être du *Dasein*⁷.

En d'autres termes, si nous acceptons de définir l'objet de la phénoménologie – c'est-à-dire le *phénomène* en tant que tel – comme ce qui, en retrait, procure sens et fondement à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent⁸, Heidegger refuse d'interpréter ce qui se retire au sein de l'étant en tant qu'essence idéale déconnectée de l'expérience vécue pour plutôt privilégier une compréhension existentielle et ontologique. Le « phénomène-essence » de Husserl est substitué par le « phénomène-être » de Heidegger. C'est pourquoi « l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie⁹ ». Ainsi, en assimilant le phénomène à l'être, l'ontologie phénoménologique peut désormais s'enraciner dans le concret puisque l'être n'est plus à rechercher dans un *topos noetos* transcendant, comme ce fut le cas pour l'ontologie traditionnelle, mais plutôt dans l'ici bas du monde phénoménal. Le caractère transgénéral de l'ontologie heideggerienne se trouve alors légitimé par le choix de la méthode phénoménologique au sens où l'entreprise visant le dévoilement de l'être qui se cache au sein de l'étant, et éventuellement menant à l'être en tant que tel, part des choses mêmes, c'est-à-dire de l'étant tel qu'il se montre.

Troisièmement, c'est l'herméneutique qui permet de concrétiser l'exigence de dévoilement de l'être en retrait commandé par la méthode phénoménologique et il s'agit désormais de montrer en quel sens cette tâche répond à un besoin d'enraciner la philosophie dans le concret. En vertu de sa primauté ontico-ontologique par rapport aux autres étants, le *Dasein* est l'objet du travail herméneutique dont le sens méthodique est celui de l'*Auslegung*, c'est-à-dire l'« explicitation du comprendre¹⁰ » entendu au sens du mouvement des possibilités d'existence que le *Dasein* projette sur lui-même. Le « comment » de l'explicitation se résume à un va-et-vient entre les possibilités articulées par les structures préalables de la compréhension

⁷*Ibid.*, p. 169 (SZ 229).

⁸*Ibid.*, p. 47 (SZ 35).

⁹*Idem.*

¹⁰*Ibid.*, p. 121 (SZ 148).

(*Vorstruktur*) et la chose même, en l'occurrence ce phénomène que l'on appelle « *Dasein* ». En tirant au clair les voies d'intelligibilité qui gouvernent sa compréhension et, par le fait même, son existence, le *Dasein* peut parvenir à identifier les présuppositions qui lui sont inadéquates. Pour Heidegger, il apparaît alors primordial de les détruire puisqu'elles recouvrent ce qui procure sens et fondement au *Dasein*, c'est-à-dire l'être de cet étant.

Or, ces présuppositions inadéquates, c'est le « On » qui les perpétue à travers le bavardage et la curiosité. En ce sens, puisque le « On » désigne l'ouverture du *Dasein* sur le mode de l'inauthenticité, il faut comprendre le recouvrement de son être comme un signe de son être-ailleurs (*Wegsein*). Le *Dasein* qui ne se montre pas est donc un *Dasein* qui se fuit lui-même. Par conséquent, tel que le souligne Jean-François Courtine, l'entreprise herméneutique de destruction des recouvrements au profit du dévoilement de l'être du *Dasein* n'est rien d'autre que cette quête d'authenticité qui vise à ramener le *Dasein* individuel et concret à lui-même. À ce sujet, il dit : « La philosophie reconduite à son propre point d'origine doit trouver à s'appliquer sur le terrain de notre *Dasein* concret. Ainsi, l'herméneutique du *Dasein* doit être comprise comme la condition de possibilité d'une éthique¹¹ ». Ici, la volonté heideggerienne d'enraciner la philosophie dans le concret devient transparente. D'une part, le questionner philosophique doit jaillir de l'expérience vécue du *Dasein* soucieux pour lequel « il y va en son être de cet être » et, d'autre part, il doit également re-jaillir (*zurückschlagen*) sur elle sous la forme d'une éthique dont la transformation du rapport que le *Dasein* entretient avec lui-même et le monde serait la finalité.

En somme, en réaction au caractère abstrayant de l'épistémologie kantienne, Heidegger aurait développé une ontologie qui part d'une préoccupation concrète, le désir viscéral du *Dasein* de répondre à la question de l'être et de comprendre l'énigme qu'il constitue pour lui-même. Par le biais d'une méthode phénoménologique, il se contraint

¹¹ Jean-François COURTINE, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris : Vrin, 1996, p. 192.

alors de toujours partir de l'expérience vécue du *Dasein* telle qu'elle se dévoile à lui, mais pour accomplir un objectif herméneutique visant à le rendre transparent à lui-même afin qu'il parvienne à mettre en lumière les présuppositions fausses qui recouvrent son être, et ce, en vue d'une modification bénéfique de sa situation concrète. En ce sens, pour reprendre les mots de Heidegger, la question de l'être « est-elle en général la simple affaire d'une spéculation en l'air sur les plus générales des généralités – ou bien est-elle la question tour à tour la plus principielle et la plus concrète ? [c'est nous qui soulignons]¹² ».

2 La critique adornienne du caractère pseudo-concret de la philosophie heideggerienne

Selon Adorno, la volonté heideggerienne d'enraciner la philosophie dans le concret se serait soldée par un échec. Nous nous servirons de la critique adornienne de l'ontologisation de l'ontique telle qu'elle se trouve dans *Jargon de l'authenticité* et *Dialectique négative* afin de faire ressortir le caractère pseudo-concret de la philosophie heideggerienne non pas simplement pour la discréditer, mais surtout pour démontrer comment Adorno se sert de cette critique afin de mettre en lumière un problème inhérent à la philosophie en général, soit celui de l'abstraction excessive. Nous verrons que les problèmes spécifiques que pose l'argumentation de Heidegger relèvent de son approche herméneutico-phénoménologique, et ce, dans la mesure où la question de l'être se tient toujours dans l'horizon de ses analyses.

Premièrement, tel que mentionné précédemment, la tâche que se donne Heidegger est celle de dévoiler l'être propre du *Dasein* en partant du sol phénoménal concret que constitue la préoccupation viscérale que cet étant entretient à l'égard de son être. Ainsi, la réponse à la question de l'être du *Dasein* est en quelque sorte prédonnée puisque le *Dasein est* ontologique. En d'autres termes, si le *Dasein* s'autoexplicite, s'il cherche à se comprendre et que, pour lui, ce rap-

¹²Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris : Authentica, 1985, p. 31 (SZ 9).

port à lui-même est toujours le *sien*, Heidegger en vient à la conclusion que l'autocompréhension doit être un autre nom pour son être. Or, l'autocompréhension n'est pas pour Heidegger une entreprise intellectuelle. Se comprendre, c'est articuler ses possibilités d'être ou, en un mot, *exister*. C'est en ce sens que les premiers développements de l'analytique du *Dasein* mènent Heidegger à conclure que « l'essence' du *Dasein* réside dans son existence¹³ ». Selon Adorno, c'est ici, dès les premières lignes du premier chapitre d'*Être et Temps*, que le caractère pseudo-concret de la philosophie heideggerienne est dévoilé en tant qu'ontologisation de l'ontique¹⁴ :

Car, que d'après la terminologie usuelle, le concept d'un étant qui exprimerait ce qui appartient essentiellement à cet étant soit ontologique, c'est ce qui apparaît dès le premier coup d'œil ; mais si ce concept devient subrepticement l'essence ontologique de l'étant en soi, le résultat est précisément ce concept d'être qui précède les concepts de la réflexion : et tout abord, dans *Être et Temps*, l'hypostase de la sphère ontologique, dont se nourrit toute la philosophie heideggerienne¹⁵.

En effet, bien que Heidegger ait insisté en introduction sur la différence ontologique entre « être » et « étant » afin de réparer l'erreur de la tradition philosophique qui les aurait plutôt assimilés en comprenant l'être dans l'horizon de l'étant, la première contribution de son ontologie aurait consisté d'après Adorno à hypostasier l'expérience vécue de la mienneté de l'être en structure ontologique essentielle servant de condition de possibilité *a priori* pour cet étant qu'est le *Dasein*. La différence ontologique est donc un leurre puisque ce qu'il y a d'essentiel dans l'étant, soit la préoccupation « ontique » à l'égard de l'être que l'on nomme « existence », c'est l'être du *Dasein*.

¹³ *Ibid.*, p. 54 (SZ 42).

¹⁴ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin et al., Paris : Payot, 2003, p.147.

¹⁵ Theodor W. ADORNO, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, traduit par Éliane Escoubas, Paris : Payot, 1989, p.124.

Selon Adorno, ce même procédé d'ontologisation de l'expérience vécue est répété tout au long d'*Être et Temps* à travers l'analytique existentielle du *Dasein*. Cette dernière consiste après tout à figer les manifestations particulières de l'étant en existentiels, ces structures qui, comme le concept d'existence, visent à faire abstraction de ce qu'il y a d'ontique chez le *Dasein* pour ne conserver que l'essentiel, c'est-à-dire un concept général sclérosé complètement déconnecté de l'expérience vécue.

La critique adornienne soutient-elle que la philosophie de Heidegger s'enracinerait, à la base, dans le concret de la préoccupation facticielle à l'égard de l'être pour seulement ensuite sombrer dans l'abstraction des existentiels ? Nous ne le croyons pas. L'attaque est beaucoup plus féroce : si nous prenons au sérieux l'affirmation selon laquelle l'existence est l'essence du *Dasein* – axiome dont découlerait, selon Adorno, toutes les analyses ultérieures – nous constatons assez rapidement que l'ontologisation de l'ontique est à l'œuvre dès le départ parce que le prétendu sol phénoménal du système d'*Être et Temps* n'est pas en réalité l'expérience concrète et non-conceptuelle de l'existence facticielle, mais plutôt un concept statique d'« existence essentialisée ». Comme le dit Adorno : « la différence ontologique est éliminée grâce à la conceptualisation du non-conceptuel en non-conceptualité¹⁶ », ce qui signifie que le point de départ du système d'*Être et Temps* est un concept abstrait déguisé en expérience concrète. Le va-et-vient herméneutique préconisé par Heidegger entre les structures préalables de la compréhension et les choses mêmes n'est donc en réalité qu'un va-et-vient entre des concepts statiques déconnectés de l'expérience vécue. Voilà pourquoi il est question du caractère pseudo-concret de la philosophie de Heidegger : elle se présente à nos yeux comme une entreprise enracinée dans les préoccupations concrètes de l'être humain, notamment par le choix d'un champ lexical évoquant le concret, mais tout ça est monté, selon Adorno, tel un « village à la Potemkine¹⁷ » puisque le parti pris pour

¹⁶*Ibid.*, p.147.

¹⁷*Ibid.*, p.146.

l'ontologique maintient dès le départ les interprétations à distance de l'expérience vécue.

Deuxièmement, si Heidegger commet l'erreur de l'ontologisation de l'ontique dès le départ, cela est dû selon Adorno à la méthode phénoménologique qu'il a privilégiée, et ce, dans la mesure où celle-ci est solidaire de l'ontologie. Ainsi, la critique porte d'abord sur le reste d'allégeance à l'égard du maître Husserl. L'entreprise visant à dégager les existentiels, conditions de possibilité du *Dasein*, s'inscrit tout à fait selon lui dans la lignée d'une conception transcendantale de la subjectivité qui trahit le formalisme d'une pensée prétendument axée vers le concret et qui contamine l'analyse dès le départ :

[...] il veut être concret dans l'immédiateté, sans tomber dans la simple facticité et il est ainsi contraint à une abstraction cachée et, peu à peu, au même formalisme contre lequel fulminait autrefois la propre école de Heidegger, l'école phénoménologique. C'est ce qu'une critique théorique rend évident dans l'ontologie existentielle¹⁸.

Ensuite, c'est la rupture avec la phénoménologie de Husserl qui devient objet de critique, tel que le souligne Guy Petitdemange : « Adorno a perçu la rupture de Heidegger avec l'intention de la phénoménologie au sens strict, mais l'échec du phénomène serait aussi la dévaluation de l'objectivité même¹⁹ ». Comme nous l'avons déjà mentionné, l'ontologie heideggerienne ordonne une réorientation de la méthode phénoménologique traditionnelle vers une entreprise herméneutique visant à dévoiler l'être qui est en retrait au sein de l'étant. Or, selon Adorno, le primat accordé par Heidegger à l'« être caché » du *Dasein* maintient la philosophie à distance avec l'expérience concrète. En effet, si Heidegger tente de se démarquer du caractère abstrayant de la phénoménologie husserlienne, la solution proposée constitue un échec, non pas seulement parce que la chose n'est désormais plus envisagée à partir de la perspective intuitive de la monstration, mais

¹⁸*Ibid.*, p.105.

¹⁹*Ibid.*, p.164.

surtout parce que le phénomène en vient à passer de l'ontique à l'ontologique. Le retour aux choses mêmes, c'est-à-dire aux étants tels qu'ils se montrent, est désormais remplacé par un retour à l'être : le principe le plus abstrait qui soit. La « dévaluation de l'objectivité même » est donc le résultat de l'ontologisation de l'ontique à l'œuvre au sein de l'interprétation pseudo-concrète de la maxime husserlienne. Ainsi, avant même de débiter son analyse, Heidegger est contraint *par sa méthode* à assimiler l'étant à l'être, c'est-à-dire ce qui se montre à ce qui ne se montre pas.

Troisièmement, Adorno se sert du même argument pour rejeter le caractère pseudo-concret de la quête d'authenticité qui relève, selon Courtine, de l'herméneutique du *Dasein* :

C'est seulement dans la relation à son contenu, en lui, que quelque chose peut être représenté sous un soi ; on ne peut soustraire le soi ontique et conserver le soi ontologique comme un reste ou une structure de l'ontique en général ; il est dépourvu de sens d'affirmer de quelque chose d'aussi inexistant qu'« il existe authentiquement²⁰ ».

En effet, si l'authenticité se définit chez Heidegger en tant que libération de la tyrannie du « On » ouvrant l'accès à l'être propre du *Dasein*, ce processus d'individuation perd toute sa valeur pour Adorno en ce qu'il n'aboutit qu'à l'acquisition d'une autonomie formelle, c'est-à-dire privée du contenu concret de l'expérience vécue. En d'autres termes, l'ontologisation de l'ontique entraîne comme conséquence non seulement le fait que le questionner philosophique ne jaillit pas du non-conceptuel, parce que le véritable point de départ de la philosophie heideggerienne n'est qu'une non-conceptualité figée sous le nom d' « existence », mais aussi qu'il ne re-jaillit pas plus sur lui parce que le caractère existentiel du *Dasein* maintient celui-ci à distance par rapport à son vécu qu'il est supposément appelé à transformer dans le cadre d'une éthique. De même, non seulement la portée éthique de l'herméneutique du *Dasein* ne constitue-t-elle pas une preuve du caractère concret de la philosophie heideggerienne,

²⁰*Ibid.*, p.135.

mais Adorno va même jusqu'à dire que l'analyse de l'authenticité, telle qu'elle se déploie dans *Être et Temps*, représente un danger :

L'esquisse heideggerienne du « On » s'approche le plus de ce qu'est le « on », le rapport d'échange, là où il est question de médiocrité. (...) Dans son hostilité à l'égard du « on », marqué négativement dans l'ontologie, l'opposition à l'anonymat capitaliste manque de voir, exprès, la loi de la valeur qui prévaut ; une souffrance qui ne veut pas avoir de mot pour ce dont elle souffre. Tandis que cet anonymat, dont la provenance sociale n'est pas reconnue, est interprété en tant que possibilité de l'être, la société est déchargée de ce qui à la fois disqualifie et détermine les relations de ses membres²¹.

Ainsi, ce que Heidegger appelle autonomisation du *Dasein*, Adorno l'appellerait plutôt *déresponsabilisation*, et ce, dans la mesure où celle-ci est une conséquence de l'ontologisation de l'ontique. En effet, en évacuant les « choses mêmes » au profit de l'abstraction de l'être au sens existentiel du terme, l'approche heideggerienne se coupe des choses extérieures qui, selon Adorno, devraient pourtant lui servir de critère de vérité. En d'autres termes, si Heidegger n'avait pas éliminé l'ontique en l'ontologisant, il aurait pu voir que les présuppositions inadéquates au *Dasein* ne s'expliquaient pas à partir de l'existential du « On », c'est-à-dire une structure *a priori* constitutive de l'être du *Dasein*, mais plutôt à partir des rapports sociaux lesquelles le déterminent « de l'extérieur ». Selon Adorno, une philosophie comme celle de Heidegger qui soutient que l'ontique est inessentiel par rapport à l'ontologique se déconnecte de la dynamique sociale constituant le véritable lieu d'origine de la souffrance et, ce faisant, laisse les choses à elles-mêmes sans chercher à les changer. Cette déresponsabilisation constitue un danger immense d'autant plus que le caractère formel de l'authenticité heideggerienne ne prescrit aucun contenu ontique, ce qui, pour Adorno, laisse la place *par principe* à des appropriations malfaisantes comme le nazisme.

²¹*Ibid.*, p.113.

En somme, le caractère pseudo-concret de la philosophie heideggerienne s'exprime par l'ontologisation de l'ontique qu'elle effectue dès le départ en fondant l'être du *Dasein* non pas sur l'expérience vécue, mais sur un concept, c'est-à-dire l'existence en tant qu'essence. Or, l'assimilation de l'étant par l'être s'explique par le choix méthodologique de Heidegger, soit une phénoménologie formalisante puisque transcendante qui ontologise l'étant dès le départ par la transformation du phénomène ontique en structure ontologique. La conséquence herméneutique de tout ça : le philosophe ne possède aucun critère ontique lui permettant de légitimer ses interprétations – puisque le point de départ du système est une abstraction – et le caractère concret d'une éthique herméneutique devient invalidé par l'absence totale de prise sur l'expérience vécue empêchant de ce fait la transformation effective du rapport facticiel que le *Dasein* entretient envers lui-même et envers le monde.

3 La volonté adornienne d'enraciner la philosophie dans le concret à partir de la dialectique négative

À ce stade-ci, rappelons-nous quelle était la question de départ : comment la philosophie peut-elle produire des concepts sans tomber à chaque fois dans le piège de l'abstraction excessive qui la coupe de l'expérience vécue ? Ici, nous avons en quelque sorte simplement reformulé l'utopie adornienne : « Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre au jour le non-conceptuel au moyen de concepts sans l'assimiler à eux²² ». L'échec de l'entreprise heideggerienne à enraciner la philosophie dans le concret exprime bien le caractère problématique de cette question d'autant plus qu'Adorno affirme que « l'utopie s'enracine dans ce qui est conjuré afin qu'elle ne se réalise pas²³ ». En ce sens, nous voudrions, avant même d'exposer la solution proposée par Adorno à ce problème, souligner à quel

²²Theodor ADORNO, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin *et al.*, Paris : Payot, 2003, p. 19.

²³*Ibid.*, p.20.

point celui-ci assume la finitude de sa philosophie en la présentant non pas comme une vérité absolue, mais comme une contribution faillible permettant de répondre à un espoir d'enracinement dans le concret.

Premièrement, selon Adorno, ce qui manque à la philosophie (heideggerienne), c'est le non-conceptuel, c'est-à-dire l'individuel ou le particulier, dans la mesure où celui-ci prime par rapport au conceptuel. Le point de départ de la solution adornienne semble donc se situer sur le même terrain que la volonté heideggerienne d'affirmer le primat de l'être en réaction au formalisme issu du tournant épistémologique kantien. Or, même si Heidegger soutient que la connaissance de l'être doit passer par la connaissance de l'étant, ce qui prime pour l'ontologie, c'est véritablement l'être, et ce, au point où l'étant est ontologisé dès le départ. Par conséquent, il est important de différencier le point de départ des deux philosophes : comprendre le primat du non-conceptuel chez Adorno, c'est le comprendre comme un primat de l'étant non-conceptuel et ce, non pas dans sa relation à l'être, mais dans sa relation au concept :

En vérité tous les concepts, même les concepts philosophiques visent du non-conceptuel parce que pour leur part ils sont des moments de la réalité qui nécessite leur formation [...] Que le concept soit concept, lors même qu'il traite de l'étant, ne change rien au fait qu'il est de son côté imbriqué dans un tout non-conceptuel dont il ne s'isole que par sa réification qui certes, le fonde comme concept [...] Le concept est un moment comme un autre dans une logique dialectique²⁴.

Deuxièmement, pour Adorno, le primat du non-conceptuel est indissociable de la réhabilitation de la dialectique. Si Heidegger privilégiait une méthode phénoménologique à la fois en continuité et en rupture avec le courant dans lequel elle s'inscrivait, Adorno privilégie plutôt une méthode dialectique à la fois hégélienne et non-hégélienne. Hégélienne, parce que le fonctionnement de base reste

²⁴*Ibid.*, p. 21-22.

le même : devant le non-conceptuel indéterminé, la raison du sujet se trouve confrontée à une contradiction de principe – puisque ce qui se trouve devant elle lui est non-identique – contradiction qu'elle est appelée à surmonter en s'assimilant le non-conceptuel sous la forme d'un objet-concept. Non-hégélienne, parce que chez Adorno cette contradiction n'est jamais surmontée une fois pour toute lorsque le sujet se découvre dans l'histoire en tant qu'« Esprit absolu ». En fait, toute la solution adornienne concernant le problème de l'abstraction excessive en philosophie réside dans ce qui le différencie de Hegel : « le tout est le non vrai²⁵ ». En effet, pour Adorno, la réconciliation de l'identique et du non-identique est toujours transitoire, et ce, justement parce que c'est l'étant qui prime en tant que réalité contingente – et donc toujours sujette à changement – dans laquelle toute interprétation s'enracine.

L'erreur de Hegel, de Heidegger et de toute la philosophie traditionnelle aurait consisté, selon Adorno, à interrompre le mouvement de la dialectique au moment de la synthèse conceptuelle affirmant, de ce fait, la primauté du sujet au lieu de la primauté nécessaire de l'objet au sens non-conceptuel du terme. Le remède à l'abstraction excessive est donc la reconnaissance du caractère faillible de la raison dans la mesure où la totalité n'est pas à la portée de la conceptualisation philosophique, contrairement à ce que suppose l'ontologie heideggerienne. En effet, la recherche de l'être en tant que tel n'est-elle pas motivée par le désir d'accéder au principe explicatif de tous les étants ? Ce constat ne doit cependant pas mener, pour Adorno, à l'abandon de la pensée rationnelle qui se réfugierait désormais au sein du langage poétique comme ce fut le cas du dernier Heidegger. Le caractère faillible de la raison en appelle à l'autocorrection de la vérité en tant qu'étape constitutive du processus dialectique. Le tout est le non-vrai parce que, ce qui est vrai maintenant, ne le sera peut-être pas plus tard. Or, le critère permettant l'autocorrection ne doit pas être un concept – nous avons constaté le danger de procéder de

²⁵Theodor ADORNO, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris : Payot, 1980, p. 47.

la sorte – mais bien le non-conceptuel qui, encore une fois, affirme sa primauté au sein de la dialectique adornienne.

Mais que désigne le non-conceptuel chez Adorno ? En quoi n'est-il pas, comme chez Heidegger, une non-conceptualité dépourvue de contenu ontique ? La réponse se trouve dans la conception matérialiste de la philosophie adornienne :

La tâche de la philosophie n'est pas d'étudier les intentions cachées et existantes de la réalité, mais d'interpréter la réalité dénuée d'intention en dissolvant (*aufheben*), grâce à la construction de figures (*Figuren*), d'images procédant des éléments isolés de la réalité, les questions dont la saisie prégnante est la tâche de la science [...] ; une tâche à laquelle la philosophie reste toujours liée parce que son rayonnement ne peut s'enflammer autrement que devant ces questions difficiles. On peut observer ici l'affinité apparemment si étonnante et étrange qui existe entre la philosophie de l'interprétation et cette forme de pensée qui défend de la manière la plus rigoureuse la réalité contre l'idée de l'intentionnel, du significatif : le matérialisme²⁶.

Le non-conceptuel est donc un fait empirique enraciné dans la matière brute qui constitue l'objet des diverses sciences ontiques par opposition à un principe explicatif abstrait caché au sein de la réalité comme l'être heideggerien. Or, tel que la lecture de l'« Actualité de la philosophie » nous l'enseigne, le non-conceptuel qui servira de point de départ par excellence pour la philosophie interprétative d'Adorno, ce sont principalement les faits empiriques étudiés par la sociologie. En tant que fait social, la contradiction que la méthode dialectique devra alors surmonter vient de la confrontation du sujet avec une non-identité extrêmement concrète : la souffrance. Voici ce que dit Adorno à ce sujet : « Le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui

²⁶Theodor ADORNO, « L'actualité de la philosophie », dans *Tumultes*, numéro 17-18, 2002, p. 163.

pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement²⁷ ». Contrairement à l'inauthenticité formelle de Heidegger, qui ne parvient jamais à motiver le *Dasein* individuel étant donné la trop grande distance que l'ontologisation maintient entre l'existential du « On » et l'expérience vécue, la souffrance dont il est question chez Adorno est tellement concrète qu'elle presse l'individu à modifier sa situation sociale grâce à l'expression conceptuelle. La logique dialectique qui sous-tend la solution adornienne ne consiste donc pas à affirmer la primauté du non-conceptuel par opposition au conceptuel qu'il faudrait désormais exclure de la philosophie en vertu d'une quelconque position romantique ou anti-rationnelle. Non. La critique de l'abstraction excessive s'adresse à un certain type de conceptualisation. Adorno veut ici remplacer la logique analytique au sein de laquelle les concepts ne font que renvoyer à d'autres concepts par une logique dialectique enracinée dans l'expérience vécue au sens où la conceptualisation devient *au service* de la souffrance non-conceptuelle qu'il s'agit de dépasser.

Mais comment l'expression conceptuelle peut-elle être envisagée concrètement en tant que solution à la souffrance ? Cette question, nous pourrions l'adresser à la fois à la théorie marxienne ou à la psychanalyse desquelles la solution adornienne tire ses origines. Dans le premier cas, la conceptualisation philosophique aurait permis à une quantité innombrable d'ouvriers isolés d'exprimer leur souffrance individuelle en se rassemblant sous le concept de prolétariat. La définition de ce terme incluant à la fois le constat de la souffrance, c'est-à-dire l'exploitation qu'ils subissaient et la possibilité inéluctable d'en sortir grâce à la révolution ; l'expression conceptuelle transforma irrémédiablement leur situation concrète. Or, comme ce fut le cas chez Heidegger et chez Hegel, l'erreur de Marx aurait consisté à interrompre le mouvement de la dialectique. En effet, une fois le concept de prolétariat élaboré, il se refusa de revenir à l'étape de la concep-

²⁷Theodor ADORNO, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin et al., Paris : Payot, 2003, p. 29.

tualisation pour ne demeurer qu'au niveau de la *praxis*. Or, le mouvement historique ordonne l'autocorrection du concept sans quoi le sens de ce dernier risque de devenir discordant par rapport à la réalité. En d'autres termes, puisque la réalité change, les concepts doivent aussi changer, ce qui rend nécessaire le retour à l'étape de la conceptualisation philosophique.

Dans le deuxième cas, c'est la psychanalyse qui illustre le mieux, selon nous, la possibilité concrète de guérir la souffrance vécue comme contradiction grâce à l'expression conceptuelle. Par exemple, imaginons un homme dont l'humeur s'assombrit presque à chaque mois de juin sans trop savoir pourquoi. Il broie du noir, perd l'appétit, dort continuellement, bref, il ressent à peu près toujours les mêmes symptômes dépressifs. Il rencontre alors un psychanalyste qui lui explique que sa souffrance est due à un traumatisme remontant à la tendre enfance : vers l'âge de trois ans, sa mère est décédée en plein mois de juin. Ici, la contradiction générant la souffrance chez l'individu réside dans l'opposition entre la situation présente au sein de laquelle aucun événement réel ne justifie l'état dépressif et la situation passée qui a causé le traumatisme. Afin de surmonter la contradiction, et par le fait même éliminer la souffrance, le psychanalyste utilise divers moyens pour permettre au patient d'exprimer conceptuellement, par le biais du langage, l'origine inconsciente de l'état dépressif. Désormais conscient que le danger n'existe pas dans le présent, mais relève clairement du passé – ce qui élimine la simultanéité du passé et du présent qui causait la contradiction – le patient est alors libéré de l'emprise du traumatisme. Or, puisqu'il s'agit d'une construction, le scénario originel du traumatisme n'est pas considéré comme une reproduction exacte de l'événement passé. La porte demeure toujours ouverte à une re-conceptualisation, c'est-à-dire à une autocorrection établie à la lumière de nouvelles expériences.

En conclusion, la solution adornienne concernant la question de l'enracinement de la philosophie dans le concret se résume à une méthode dialectique affirmant le primat du non-conceptuel au sens où la conceptualisation doit toujours partir de la souffrance socialement déterminée des individus. Or, si la philosophie doit partir d'une

situation concrète, elle doit également y retourner dans la mesure où la dialectique est un processus incessant au sein duquel le va-et-vient entre la conceptualisation et le non-conceptuel implique toujours un retour au non-conceptuel empêchant la fuite de la pensée vers l'abstraction excessive. En ce sens, tel que l'exemple de l'ontologie heideggerienne le démontre, ce qui manque à la philosophie en général, c'est la matérialité que peuvent nous procurer les sciences ontiques comme la sociologie ou la psychologie. Cependant, si cette matérialité doit primer pour la philosophie, ce n'est pas uniquement par souci de vérité, c'est-à-dire dans la mesure où elle peut servir de critère pour nos interprétations. C'est aussi par souci éthique. Pour Adorno, l'importance d'enraciner la philosophie dans le monde concret se fonde ultimement sur la volonté *de le transformer* étant donné la souffrance qu'il génère en nous. La tâche de la philosophie est de produire des concepts en vue du bonheur. Or, le bonheur est concret. Il touche ce qu'il y a de plus dru et de plus intime en nous. C'est pourquoi, si nous voulons l'atteindre, nous devons enraciner le langage conceptuel, lequel est l'instrument de la philosophie, dans la matière qui constitue ce bonheur, et ce, en demeurant à l'écoute de notre expérience de sorte que le va-et-vient entre le conceptuel et le non-conceptuel ne se transforme pas subrepticement en une illusion de mouvement.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor W.. *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin *et al.*, Paris : Payot, 2003.
- . *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, traduit par Éliane Escoubas, Paris : Payot, 1989.
- . *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris : Payot, 1980.
- . « The Actuality of Philosophy », dans *The Adorno Reader*, sous la dir. de B. O'Connor, Oxford : Blackwell, 2000.
- . « L'actualité de la philosophie », dans *Tumultes*, no 17-18, 2002, p. 154-172.

CASSIN, B (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, France, Éditions du Seuil, 2004.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris : Vrin, 1996, p.179-192.

HEIDEGGER, Martin. *Cassirer-Heidegger: Débat sur le kantisme et la philosophie*, Davos : Beauchesne, 1972.

———. *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris : Authentica, 1985.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaud, Paris : GF-Flammarion, 2001.

MACDONALD, Iain. « On Satire and the Task of Thinking : Adorno's Critique of Heidegger » dans *Crossing Borders : Nations, Bodies, Disciplines*, sous la dir. de Michael Sanders et Hugh J. Silverman. Albany : SUNY Press, forthcoming.

WENNING, Mario. « Heidegger and Adorno. Opening up Grounds for a Dialogue », *Gnosis*, vol. 6, no 1, 2002.

