

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DIALECTIQUE DE L'IDENTITÉ :
ENTRE LA DIALECTIQUE NÉGATIVE DE THEODOR W. ADORNO ET
LE PRINCIPE ESPÉRANCE D'ERNST BLOCH

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
NICHOLA GENDREAU-RICHER

DÉCEMBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est la somme d'un travail intellectuel situé. Premièrement, sans l'aide de mon épouse et de sa patiente lecture et relecture, ce mémoire n'aurait pas été ce qu'il est. Je tiens donc à remercier Émilie Couture, sans qui je ne serais plus que l'ombre de moi-même.

Je tiens aussi à remercier mon directeur Yves Couture à qui, intellectuellement, je dois beaucoup. L'intuition du sujet de ce mémoire provient entre autres de mon premier séminaire de maîtrise *L'Un et le Multiple dans la pensée politique* donné par M. Couture. Par ailleurs, c'est grâce à nos nombreuses conversations et ses judicieux commentaires que ce mémoire apparaît sous cette forme achevée.

De plus, je tiens à remercier le Centre d'étude en pensée politique (CEPP) et ses collaborateurs, notamment Louis Poulin-Langlois, Sébastien Sinclair et Laurent Alarie, pour m'avoir permis de travailler la pensée d'auteurs importants dans une ambiance agréable et stimulante. Il m'est aussi important de remercier la Chaire du Canada : Mondialisation, Citoyenneté et démocratie (MCD) et son titulaire, M. Joseph-Yvon Thériault, qui m'ont aidé financièrement lors de ma participation à des colloques et en me fournissant un espace de travail. Ce lieu m'a permis l'approfondissement de mes réflexions ainsi qu'offert l'opportunité d'échanger avec des chercheurs universitaires, dont Thibaud Agbotsoka-Guiter et Jean-Philippe Laperrière, sur plusieurs enjeux de recherche.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
Revue de la documentation	4
Problématique et propositions de recherche	20
Méthodologie	28
CHAPITRE I	
ADORNO ET L'IDENTITÉ.....	32
1.1. La dialectique négative comme modèle d'une critique de l'identité	34
1.1.1. Theoria : critique d'une ratio totalitaire	34
1.1.2 Praxis : Critique de la modernité capitaliste comme système clos	52
1.2. L'utopie : un regard sur le non-identique.....	63
1.2.1 De l'espace clos à l'univers : la force du négatif et l'utopie.....	63
1.2.2 Agents utopiques.....	70
1.2.3 L'esprit de l'utopie	73
1.2.4 Méthode utopique.....	75
Remarque conclusive	77
CHAPITRE II	
ERNST BLOCH ET L'UTOPIE.....	80
2.1. Fondement philosophique de l'utopie ou l'être comme utopie.....	82
2.1.1 La dialectique comme fondement ontologique	83
2.1.2 Herméneutique de l'utopie	94
2.1.3 Bloch et la construction d'un matérialisme spéculatif	102
2.2. Identité inachevée ou l'inachèvement de l'humain.....	106

2.2.1 L'identité ou retrouver son visage.....	108
2.2.2 L'impossible identité ou la mélancolie de l'accomplissement	110
2.2.3 L'identité dans le ici-maintenant.....	116
CONCLUSION	121
BIBLIOGRAPHIE	137

RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est d'approfondir le concept d'identité dans la pensée marxiste. Il met en dialogue deux penseurs ayant longuement réfléchi sur ce concept, soit Ernst Bloch et Theodor W. Adorno. L'identité est un concept largement discuté dans la pensée politique contemporaine par de divers courants politiques dont le communautarisme, le libéralisme, le nietzschéisme français, le féminisme, etc. C'est au travers de concepts philosophiques comme l'ontologie, la dialectique, la métaphysique, mais également de concepts politiques comme le capitalisme, les rapports de domination de l'industrie culturelle et la lutte sociale que le concept d'identité est traité. Dans la pensée de Bloch et d'Adorno, l'identité est grandement liée à l'utopie. Ce mémoire démontre les liens qui unissent les deux concepts ainsi que la pertinence d'étudier leur relation. L'hypothèse de recherche était donc que les propositions philosophiques de Bloch et d'Adorno concernant l'identité et l'utopie sont complémentaires et offrent une analyse politique sérieuse capable de relancer le dialogue avec les autres courants politiques contemporains.

MOTS CLÉS : identité, utopie, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, espérance, dialectique négative, dialectique, ontologie, industrie culturelle, hégéliano-marxisme

INTRODUCTION

L'océan des possibilités est bien plus grand que le pays de la réalité dans lequel nous habitons.

Bloch et Adorno
Il manque quelque chose... Sur les contradictions propres au désir d'utopie,
Entretiens radiophoniques, 1964

Le concept d'identité et sa critique est au cœur de plusieurs débats importants dans la pensée politique contemporaine. Nous pouvons penser à celui qui oppose le multiculturalisme au libéralisme classique, à celui entre le nietzschéisme français et les théories qui se rattachent à une conception moderne de la subjectivité, à celui entre féminisme *queer* et féminisme matérialiste, etc. Pourtant, ce concept est généralement peu analysé dans la littérature marxiste¹. Dans la plupart des cas², lorsque ce concept y est abordé, c'est avec une perspective de représentation des individus ou des classes en lutte. On discute par exemple de l'identité des classes paysannes, des factions bourgeoises ou ouvrières dans *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, mais l'enjeu philosophique de l'identité est souvent absent. Pour cette recherche, nous proposons d'étudier la question de l'identité et de sa critique au sein du marxisme par l'étude de deux auteurs qui ont placé ce concept au cœur de leur réflexion, soit Theodor W. Adorno et Ernst Bloch.

Ces deux auteurs entament leurs réflexions sur l'identité à partir d'une relecture des rapports entre la pensée de Marx à celle de Hegel. Du rapport de Marx à Hegel, deux réflexions spécifiques sur l'identité émergent, soit la dialectique comme mouvement destructeur et la dialectique comme mouvement menant à une fin. Marx

¹ Le concept d'identité est absent à la fois du *Dictionnaire Marx contemporain* sous la direction de Jacques Bidet et d'Eustache Kouvélakis, du *Dictionnaire critique du marxisme* sous la direction de Georges Labica et Gérard Bensussan et aussi des trois tomes de *l'Histoire du marxisme contemporain* de l'Institut Giangiacomo Feltrinelli.

² Il est judicieux de mentionner ici les travaux d'Axel Honneth et de Nancy Fraser sur la question de la *reconnaissance*. Ceux-ci touchent l'idée de représentation des individus et de l'identité. Nous pouvons aussi penser aux travaux sur les notions de *citoyenneté* et d'identité liées aux enjeux de la mondialisation d'Étienne Balibar et d'Immanuel Wallerstein.

écrit dans la préface allemande du *Capital* : « Dans sa configuration rationnelle, elle [la dialectique] est un scandale et une abomination pour les bourgeois et leurs porte-paroles doctrinaires, parce que dans l'intelligence positive de l'état de choses existant, elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire, parce qu'elle saisit toute forme faite dans le flux du mouvement et donc aussi son aspect périssable, parce que rien ne peut lui en imposer parce qu'elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire.³ » Nous pouvons comprendre les bases de la dialectique telles que conçues par Marx dans cette phrase, à savoir que le monde nous apparaît comme étant uni ou identique à lui-même, mais que, sous cette apparence, gisent des forces en lutte, des flux de mouvements contradictoires qui entraînent des changements qualitatifs dans l'histoire des hommes. La négation, les forces négatives, la critique ont comme essence de détruire l'identité, l'unité apparente du monde. Les réflexions sur la dialectique ne portent toutefois pas seulement sur le moment critique, mais également sur la synthèse qui redevient alors une figure de l'identité. Visant le moment de la synthèse, l'une des critiques les plus fortes opposées au marxisme et à la dialectique portait sur le postulat de la fin de l'histoire, l'arrêt de la dialectique elle-même. Le problème de la synthèse trop forte mène également à une autre forme de difficulté. Lorsque l'on affirme que le monde est objectivement investi de forces contradictoires et que de celles-ci émerge une synthèse liée au dépassement de ces mêmes forces, il se peut que, sous le couvert de l'objectivité historique, les moments singuliers soient niés puisque participant à une marche historique plus globale.

Ces deux moments [mouvement et fin] de la réflexion marxiste sur l'identité occuperont une place centrale dans la pensée de Bloch et d'Adorno. Premièrement, la dialectique de l'espérance [Bloch] et la dialectique négative [Adorno] sont des concepts théoriques qui tentent d'expliquer le monde comme étant mouvant et traversé de contradictions. Nous pouvons qualifier cet aspect comme le moment

³ Karl Marx, *Le capital volume 1*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 18.

négalif de la réflexion sur l'identité. Il a pour but d'empêcher la réification de tout moment historique. Chez Bloch, comme chez Adorno, l'utilisation de ces concepts théoriques pour briser les processus d'identification relève de la force de l'*utopie*. C'est là ce qu'on peut appeler la fonction critique de l'*utopie*. Mais l'*utopie* n'est-elle pas elle-même porteuse d'une nouvelle identité, celle de la société parfaite désormais immuable ? Pour Bloch et Adorno, l'*utopie* est en effet associée aux deux moments : la rupture d'identité et la fin de l'histoire comme nouvelle identité. Le deuxième moment de leur réflexion sur l'identité porte précisément sur le statut de la synthèse et donc sur le statut de l'*utopie* par-delà la critique. On peut déjà signaler ici que leur réflexion sur son moment critique vient transformer l'idée d'*utopie* pour la distinguer de toute synthèse achevée. La réflexion sur l'*utopie* apparaît ainsi comme l'aboutissement de leur analyse critique de l'identité en tant que principe philosophique.

Les réflexions des deux auteurs sur l'identité n'émergent pas seulement de leurs recherches théoriques respectives, mais aussi des réalités politiques de leur époque. L'échec répétitif des mouvements communistes menant à la réaction nazie en Allemagne et la montée en puissance du stalinisme dans le premier État ouvrier en URSS ont poussé nos auteurs à réfléchir sur le lien entre les pathologies politiques du vingtième siècle et l'identité. Il est important de mentionner également que leur analyse de la massification, de l'industrie culturelle ainsi que la perte du rapport qualitatif au monde dans les sociétés capitalistes occidentales relèvent pour Adorno et Bloch d'une autre forme d'imposition du principe d'identité. Leur analyse de la dialectique et de l'*utopie* comme forme motrice de la sortie de l'identité a été une réponse philosophique à la montée de régimes autoritaires.

Deux objectifs guideront donc la réalisation de ce mémoire. Tout d'abord, nous voulons contribuer aux études marxistes en analysant et en comparant deux auteurs du courant de pensée hégéliano-marxiste, soit Adorno et Bloch. Leurs réflexions sur l'identité et l'*utopie* contribuent à enrichir philosophiquement la pensée

marxiste. Les défis lancés au marxisme concernant son rapport au principe d'identité, par exemple par l'heideggerianisme et le nietzschéisme français, méritent d'être relevés. Nous croyons que Bloch et Adorno peuvent contribuer à éclaircir cet enjeu. Leur réponse, dans leur *opus magnum*, *Le principe espérance* pour Bloch et la *Dialectique négative* pour Adorno, doivent selon nous être remises au centre des réflexions philosophiques du marxisme. Par ailleurs, l'éclairage particulier que nous tentons d'apporter par ce mémoire est d'établir le lien qui attache la pensée de l'identité à la réflexion sur l'utopie, soit à présenter la compréhension de l'identité dans son moment négatif et son moment positif. En cela, nous amorcerons notre analyse de l'identité par son moment critique pour aboutir ensuite à son moment d'affirmation avec les analyses des deux auteurs sur l'utopie. Nous démontrerons en quoi les réflexions sur l'identité et sa critique ne font pas simplement déboucher sur l'utopie, mais en enrichissent la compréhension. La question à laquelle ce mémoire tente de répondre est donc de savoir quel est éclairage que peut apporter l'étude de la pensée de Bloch et d'Adorno quant à la question de l'identité dans les études marxistes et en pensée politique.

Revue de la documentation

Justification du corpus choisi pour les deux auteurs

Afin de pouvoir situer cette recherche dans le champ des études marxistes et plus spécifiquement sur le terrain de l'identité chez Bloch et chez Adorno, il est indispensable de justifier le choix des œuvres qui composeront la fondation théorique de ce mémoire. De toute évidence, il sera question avant tout d'étudier de manière intensive les textes de Bloch et d'Adorno, ceux-ci étant l'ancrage et le prisme au travers duquel la notion d'identité sera abordée.

Corpus de Bloch

Tout d'abord, chez Bloch, la question de l'identité est éclairée par une double lumière : l'étoile de l'utopie et le soleil rouge de l'espérance. Comme mentionnée

précédemment, la réflexion particulière de Bloch sur l'identité se fait toujours en relation critique avec le monde en processus de fermeture, d'identification, de réification. L'utopie est l'ouverture, la destruction du monde de l'identité moderne et capitaliste. Les œuvres majeures sur cette question peuvent être divisées en deux catégories. La première est celle des œuvres qui examinent le principe d'identité sur le plan philosophique. Dans cette catégorie, on trouve deux livres qui présentent des réflexions spécifiques sur l'ouverture, le possible et le dynamisme, soit *Sujet-objet : éclaircissement sur Hegel et Avicenne et la gauche aristotélicienne*.

Dans l'historiographie du marxisme, l'un des enjeux principaux pour ce que l'on pourrait appeler le marxisme occidental⁴ est l'étude de l'importance de Hegel dans la pensée de Marx. Perry Anderson écrit : « Hegel n'avait jamais été beaucoup étudié dans la Seconde Internationale : en règle générale, ses principaux penseurs [Kautsky, Plekanov, Lénine, etc.] l'avaient considéré comme un précurseur lointain, mais n'ayant plus d'importance, de Marx, moins significatif que Feuerbach. [...] l'influence de cette réhabilitation de Hegel devait être profonde et durable pour toute la tradition ultérieure [à Lukacs] du marxisme occidental. »⁵ Bloch nous offre une lecture à la fois détaillée et générale de la pensée de Hegel dans le *sujet-objet : éclaircissement sur Hegel*. La question de l'identité dans l'œuvre de Hegel y est traitée dans le but de son dépassement, de son ouverture. Le thème de la dialectique de l'espérance, méthode qui débouche sur le non-identique, est traité en profondeur ainsi que la distinction entre système fermé et ouvert. Nous pourrions dire que ce

⁴ Qualification apportée par Perry Anderson pour désigner les marxistes venant après le groupe de Lénine, Trotsky, Luxembourg, Hilferding, Bauer et Boukharine. Ceux-ci sont nés dans les années 1870 à 1890, ils sont de l'Est de l'Europe et ils ont tous contribué à la pensée marxiste avant la Première Guerre mondiale. Un autre point qui les définit est la proximité qu'ils ont entretenue avec les mouvements politiques révolutionnaires de leur époque et de leur pays. Les premiers marxistes occidentaux, Lukacs, Korsh et Gramsci, ont entamé leur politisation durant la Première Guerre mondiale. Il est étrange qu'Anderson ne discute pas du cas de Bloch qui a pourtant connu une trajectoire théorique et politique similaire à celle de Lukacs. La deuxième génération a été attirée par le marxisme durant la Deuxième Guerre mondiale, nous pouvons penser à Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann et Althusser.

⁵ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, F.Maspero, 1977, p. 87.

livre a permis de poser les bases d'un marxisme plus dialectique, plus utopique. Il va sans dire que cette étude sera d'une grande importance pour cette recherche.

Si les questions de la méthode et du système sont traitées dans l'ouvrage de Bloch sur Hegel, le thème de l'ontologie est quant à lui traité dans son étude théorique sur Aristote et ce qu'il désigne comme étant la tradition de gauche aristotélicienne avec Avicenne, Averroès, Avicébron, Giordano Bruno et Goethe. Nous pouvons lire : « Pour cette ligne et son orientation, nous proposerons ici, par référence à une bifurcation post-hégélienne bien connue, le terme de gauche aristotélicienne. Il s'agit là d'une comparaison entre les modalités naturalistes avec lesquelles le *noûs* aristotélicien et l'Esprit hégélien sont venus au monde. »⁶ L'enjeu est de faire un pas en arrière avec Hegel en proposant un naturalisme qui utilise le *noûs* aristotélicien, mais qui met en évidence l'Esprit hégélien en le transposant⁷. Bloch en vient à proposer une philosophie naturaliste qui intègre une certaine forme de finalisme, la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature. La pensée de Bloch s'inspire d'Aristote dans sa distinction entre corps et âme, et entre forme et matière. Bloch pense la dynamique et le possible dans la matière, ce qui a comme conséquence d'ouvrir le monde et de dépasser un principe d'identité fixe.

À partir de ces prémisses, il sera plus aisé de comprendre les contributions philosophiques et politiques propres à Bloch. C'est dans *L'esprit de l'utopie*, dans *Traces* et dans *Le principe espérance* que se trouve l'apport spécifique de Bloch dans le champ des études marxistes. *Le principe espérance*, œuvre centrale de Bloch, est divisée en trois tomes. Pour cette recherche, ce sera le premier et le troisième tome qui seront privilégiés. Dans le premier tome, Bloch développe ses réflexions sur ce qui crée le mouvement et pousse vers l'avant. Dans le domaine de la psychologie, c'est au niveau de notre non-encore conscient par opposition à notre inconscient que nous pourrions situer ces réflexions.

⁶ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice, Édition Premières Pierres, 2008, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

Au niveau ontologique, c'est le non-encore-être qui orienterait l'être vers l'avenir :

Le passage du règne de la nécessité à celui de la liberté ne peut se produire que sur la base d'une matière processuelle et inachevée. Ce n'est que dans le matérialisme dialectique-historique, avec sa précision et son sens profond, que convergent les extrêmes les plus éloignés jusqu'alors : l'avenir et la nature, l'anticipation et la matière. Sans matière, l'anticipation (réelle) n'a pas de terrain sur lequel se dérouler; sans anticipation (réelle) il n'y a pas d'horizon saisissable pour la matière.⁸

Nous pouvons comprendre deux idées fortes de Bloch dans cette citation. En premier lieu, le règne de la liberté peut seulement advenir dans un monde toujours en changement et ainsi ce monde ne peut donc jamais atteindre une identité fermée ou close – l'utopie est le règne de la non-identité. En second lieu, cette non-identité doit s'inscrire dans une réflexion ontologique. Dans le troisième tome du *Principe espérance*, consacré explicitement à la question de l'identité, Bloch exprime par la littérature et d'autres matériaux culturels en quoi la question de l'identité traverse presque toutes les réflexions humaines. De la question de l'abolition de la mort, non comme mort physique, mais comme destin, et en opposition à Heidegger, Bloch réoriente l'être vers l'utopie, vers le possible. Cette idée est également présente dans l'œuvre d'Adorno qui caractérise la mort comme l'achèvement du principe d'identité. Le thème de la mort chez Bloch sera plus tard travaillé chez Levinas et Abensour.

Ce thème de l'utopie comme ouverture ou comme non-identité⁹ est aussi présent dans le livre *L'esprit de l'utopie* et dans le livre *Traces*. Ces deux œuvres ont occupé une place importante dans la formation de la pensée d'Adorno¹⁰ et de l'École de Francfort¹¹. Dans *L'esprit de l'utopie*, œuvre de jeunesse de Bloch, nous pouvons

⁸ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, t. I, Paris, Édition Gallimard, 1976, p. 296.

⁹ C'est la thèse soutenue par Adorno dans son essai dans *Note sur la littérature* nommé *Traces de Bloch*.

¹⁰ Theodor W. Adorno, « L'anse. Le pichet et la première rencontre » Chap. In., *Note sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 386.

¹¹ Jean-Marc Durant-Gassel, *L'École de Francfort*, Paris, Édition Gallimard, 2012, p. 40.

repérer la genèse de sa méthode herméneutique utopique¹² qui, par sa présentation de l'objet, amène à briser l'apparence purement factice de celui-ci pour comprendre sa signification dans son rapport à l'identité. Dans *Traces* et dans *L'esprit de l'utopie* ce qui est important de retenir, c'est surtout la méthode que Bloch a utilisée pour faire éclater l'identité des objets observés.

Corpus d'Adorno

Pour Adorno, les principales œuvres retenues sont celles traitant de la théorie critique¹³. Tout comme pour le corpus de Bloch, nous pouvons diviser en deux catégories les œuvres d'Adorno qui seront utiles à notre recherche. Premièrement, nous trouverons ses travaux théoriques personnels soit *La dialectique de la raison*, *Minima moralia* et surtout *La dialectique négative* ainsi que ses cours donnés sur le sujet¹⁴. Deuxièmement, ses travaux portant sur des auteurs nous permettront de préciser les différentes facettes de la notion d'identité dans sa pensée. Le livre *Trois études sur Hegel*, les textes sur Bloch, sur Nietzsche, sur Huxley ainsi que sa correspondance avec Benjamin serviront à pluraliser notre approche de l'identité.

C'est principalement dans *La dialectique négative* qu'Adorno discute de la question de l'identité. L'objectif d'Adorno est d'abandonner le primat hégélien de la synthèse au prix d'une critique permanente. Dans ses mots : « Ce livre voudrait délivrer la dialectique d'une telle essence affirmative, sans rien perdre en détermination [...]. Si dans les derniers débats de l'esthétique, on parle d'antidrame et d'antihéros, la Dialectique négative qui se tient à l'écart de tout thème esthétique pourrait

¹² Fredric Jameson, « A marxist hermeneutic : Ernst Bloch and the future » Chap. In., *Marxism and form*, New jersey, Princeton University Press, 1974, p. 121.

¹³ Miguel Abensour dans son article *Malheureux comme Adorno en France?* distingue différents champs d'études dans le travail intellectuel d'Adorno : la musicologie, la sociologie, la théorie esthétique, la philosophie et la critique littéraire. Abensour ajoute un champ plus multidisciplinaire soit la théorie critique qu'il définit comme étant « cette forme de pensée, entre la philosophie et sociologie, qui, sous la direction de Max Horkheimer, s'est donné pour objet, au début des années trente, une critique unitaire de la société moderne orientée vers l'émancipation ».

¹⁴ Il s'agit de ses cours données sur le sujet de la dialectique négative.

s'appeler antisystème. »¹⁵ La question de l'antisystème ou de l'anti-ontologie est capitale pour Adorno et nous permettra de comprendre sa proposition alternative, la dialectique négative. En réponse au principe d'identité, Adorno développe divers concepts comme ceux de souffrance, de constellation, de primat de l'objet, etc. Ses *Vorlesung über Negative Dialektik*¹⁶ seront également essentiels pour cette recherche, car elles nous permettent un accès privilégié aux réflexions soutenant la construction de *La dialectique négative*. Pour bien comprendre d'où proviennent ses réflexions critiques sur l'identité, l'étude *La dialectique de la Raison* sera importante, car c'est dans cet ouvrage coécrit avec Horkheimer qu'apparaît pour la première fois sa critique d'une ratio totalitaire, d'une réalité s'identifiant avec une rationalité instrumentale. L'étude de la raison moderne a recours à une méthodologie à la fois dialectique et généalogique¹⁷. Cette ratio totalitaire est étudié de manière concrète dans le chapitre sur l'industrie culturelle, où le monde tel que compris par Adorno et Horkheimer semble s'identifier de plus en plus à un système clos. *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* viendra aussi enrichir notre analyse sur l'identité. Ce livre traite du sentiment ressenti dans et devant le processus d'identification. Véritable récit d'exilé, Adorno y concentre des réflexions éthiques et morales partant de l'expérience de la négativité.

La deuxième catégorie de textes d'Adorno qui sera utile à cette recherche est constituée de commentaires et d'études d'auteurs. Le texte le plus important est *Trois études sur Hegel*. Il sera intéressant de comprendre en quoi ces études ont été une préparation pour son opus magnum publié trois ans plus tard, *La Dialectique négative*. En effet, c'est surtout la dialectique qui intéresse Adorno dans la théorie de Hegel. Contrairement à d'autres penseurs fondationnistes ou ontologiques, Adorno

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Édition Payot & Rivages, 1978, p. 7.

¹⁶ Nous prendrons la traduction anglaise de ce cours donné par Adorno, soit *Lectures on Negative dialectics*.

¹⁷ Jürgen Habermas, Arno Münster et Gilles Moutot affirment qu'Adorno et Horkheimer utilisent la méthode nietzschéenne de la généalogie. Plutôt que de tenter de déceler l'origine de la raison, ces derniers essaient de comprendre les valeurs et les effets de l'excroissance de la raison.

soutient que la pensée de Hegel n'est pas une théorie de l'Être au sens fort du terme ni même une théorie ayant un *a priori*, elle n'est que pure théorie du mouvement dialectique. Cette thèse controversée est énoncée clairement lorsqu'Adorno compare la pensée de Hegel à l'ontologie existentialiste. Il écrit : « Or, tandis que ce qui trouve sa place en tant que moment du système hégélien circule aujourd'hui sous le titre de question de l'être, Hegel dénie à l'être précisément ce caractère absolu et précisément cette priorité par rapport à toute pensée et à tout concept, priorité dont la toute récente restauration de la métaphysique espère s'assurer. »¹⁸ Sous l'étiquette de l'ontologie existentialiste, Adorno range surtout Heidegger, mais aussi des auteurs comme Kierkegaard ou Jaspers. Pour Adorno, il est essentiel de comprendre la conception de l'Être chez Hegel seulement comme étant « un moment de la dialectique, qui est réfléchi sur un mode essentiellement négatif, que sa [Hegel] théorie de l'Être est inconciliable avec la théologisation qu'elle connaît aujourd'hui ¹⁹ ». Dans un même esprit, la négation devient centrale dans la compréhension du processus dialectique hégélien. Adorno écrit : « Le nerf de la dialectique en tant que méthode est la négation déterminée. Elle se fonde sur l'expérience de l'impulsion de la critique aussi longtemps que celle-ci se meut dans la généralité et vient en quelque sorte à bout de l'objet critiqué en le prenant de haut pour le subsumer sous un concept qui fonctionne comme son simple représentant. »²⁰ Hegel est un penseur de la médiation qui se refuse à accorder une trop grande importance à l'immédiat, celui-ci étant un concept faux, puisque déjà médiatisé. Il faut donc nier l'objet tel qu'il apparaît. Il faut le comprendre comme étant mouvement dynamique et il est aussi appréhendé par un sujet étant investi de médiations comme une culture, une langue ou encore une éducation.

Les monographies canoniques d'Adorno portent sur la critique de l'identité et la dialectique. Pour enrichir notre compréhension d'Adorno et de ses thèses sur

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 39.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

l'identité, il sera important d'étudier aussi ses textes mineurs. Ses réflexions sur le livre d'Aldous Huxley *Le meilleur des mondes* dans *Prisme* nous permettront de faire le lien entre le monde de l'identité, la dystopie et la nécessité de l'ouverture de ce monde par une utopie orientée vers la non-identité. Contrairement à plusieurs textes d'Adorno, dans celui-ci, nous pouvons percevoir un certain optimisme ou du moins une ouverture vers quelque chose de mieux. Aussi, sa correspondance avec Benjamin à propos de ses écrits sur l'utopie permettra de mieux cerner la dynamique des liens entre l'identité et l'utopie dans sa pensée. Adorno a reproché à Benjamin l'absence de la négativité dans certains passages de son œuvre portant sur l'utopie. Cette absence de négativité chez Benjamin l'aurait poussé à ne percevoir que le positif dans les images utopiques du passé, à présenter les sociétés sans classe de la préhistoire sans exposer leur aliénation religieuse et à parler des forces utopiques du rêve sans mentionner leurs puissances ataviques. Bref, Adorno reproche à Benjamin de ne pas montrer avec justesse les risques du mythe au sein de l'utopie²¹. Les derniers textes d'Adorno qui seront importants pour cette recherche sur l'identité sont ses deux brefs articles sur deux des écrits de Bloch, *L'anse. Le pichet et la première rencontre* et *Traces de Bloch*. Dans ces deux textes, Adorno exprime d'une manière intéressante l'idée d'une utopie de la non-identité qui pourrait se trouver dans la pensée de Bloch. Cette formulation adornienne des thèses de Bloch nous permettra de mieux faire le lien entre identité et utopie.

Thèses générales sur l'identité dans le commentaire sur Bloch et d'Adorno

Généralement, dans le commentaire qui vise à éclairer la question de l'identité chez Adorno et chez Bloch, deux thèses s'affrontent. Ces thèses ne sont pas formulées de la même façon pour les deux auteurs. Dans le champ des études blochiennes, lorsque l'on traite de la question de l'identité, on l'aborde de manière à

²¹ On peut voir dans ces reproches faits à Benjamin la méthode qui deviendra celle de *La dialectique de la raison*. Dans ce livre, Adorno et Horkheimer s'efforcent de montrer les risques de la raison et comment celle-ci relève d'une dialectique remontant des poèmes homériques entre une raison substantielle orientée vers la liberté du sujet et une raison instrumentale qui a pour but d'assujettir la nature et l'humain. Cet ouvrage s'inscrit au crépuscule de la raison – les totalitarismes.

comprendre si l'utopie telle que pensée par Bloch est la *fermeture du monde* d'après une identité devenue totale ou bien si l'utopie ne fait pas référence à un *processus ouvert* marqué par l'inachèvement. Pour ce qui est des études adorniennes deux thèses sont généralement postulées, soit que la critique de l'identité *est totale* et ne débouche sur aucune affirmation possible ou que la critique qu'Adorno adresse à l'identité *laisse place à une ouverture* vers autre chose. Il serait donc important dans l'étude de la question de l'identité chez Bloch et chez Adorno dans le champ d'études marxistes de bien comprendre ces deux thèses sur les deux auteurs afin de pouvoir mieux se positionner par rapport à celles-ci.

Commentaires sur l'utopie et l'identité chez Bloch

Comprendre l'utopie en rapport à l'identité chez Bloch nous permet de bien saisir la spécificité de sa pensée. Comme mentionné précédemment, Adorno est l'un des premiers à interpréter l'utopie chez Bloch comme règne du non-identique. Nous pourrions interpréter la thèse d'Adorno sur la pensée de Bloch comme étant que la non-identité est ce qui nourrit l'utopie — ce qui fuit l'identité est imprégné d'une dimension utopique. Descendant théorique d'Adorno, Fredric Jameson avance l'idée que l'utopie chez Bloch ne constitue pas un espace géographique ou politique précis, mais bien une pulsion ou plutôt un élan menant à l'utopie. Il écrit dans *L'archéologie du futur* : « L'œuvre de Bloch est là pour nous rappeler que l'utopie dépasse de loin la somme des textes individuels qui la constituent. Bloch pose en effet qu'un élan utopique régit tout ce qui, dans la vie et la culture, est tourné vers le futur [...] »²² Cette thèse se trouve également dans son livre *Marxism and Form* où il développe l'idée que l'utopie chez Bloch n'est jamais une fin en soi, mais bien un processus devant s'actualiser constamment.

La force de la non-identité ou de l'élan utopique est commentée et développée de manière beaucoup plus systématique dans les études d'Arno Münster, principal

²² Fredric Jameson, *L'archéologie du futur : Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Éditions, 2007, p. 24-25.

commentateur de Bloch en français, soit dans *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, dans *L'utopie concrète d'Ernst Bloch*, mais surtout dans *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, présentation la plus méthodique du système blochien. C'est dans les deux derniers chapitres que se trouve l'analyse des catégories d'ouverture, d'inachèvement et de système ouvert. Les travaux de Münster occuperont une place cruciale dans cette recherche. De même, les recherches de Gérard Raulet²³ et de Pierre Furter²⁴ sur la dialectique de l'espérance, et plus spécifiquement sur le concept de mélancolie de l'exaucement chez Bloch, procurent d'autres arguments pertinents sur l'utopie comme ouverture et permettent d'approfondir l'apport de Bloch à la question de l'identité dans le champ marxiste. C'est tout particulièrement le concept de mélancolie de l'exaucement qui permet à Raulet d'affirmer le caractère processuel et inachevable de l'utopie blochienne.

À l'opposé, certains auteurs affirment que l'utopie et l'espérance blochienne sont tournées vers un principe d'identité fixe, vers un achèvement métaphysique. On voit cette thèse dans le livre de Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, où il tente de construire un nouvel esprit utopique grâce à une association de la pensée de Benjamin, d'Adorno et de Levinas. Il met en opposition les thèses de l'ontologie blochienne et de l'éthique lévinasienne concernant les possibilités de fondement de ce nouvel esprit utopique. Ne rangeant toutefois pas totalement Bloch du côté des penseurs de l'utopie achevée, il écrit :

²³ Surtout son texte publié dans la revue Europe *La mélancolie de l'exaucement* où il développe un des concepts les plus importants pour penser l'identité chez Bloch, soit la mélancolie de l'exaucement. Aussi, dans l'acte de colloque *Réification et Utopie : Ernst Bloch et Gyorgy Lukacs un siècle après* portant le titre *L'utopie concrète à l'épreuve de la post-modernité, ou : comment peut-on être Blochien?* ainsi que son livre *Humanisation de la nature et naturalisation de l'homme*.

²⁴ Son texte dans l'ouvrage collectif *Utopie marxisme selon Ernst Bloch* intitulé *La dialectique de l'espérance*.

Sortie, évasion de l'Être non pas en tant qu'Être, mais seulement en tant qu'Être inachevé. Aussi semblerait-il, à suivre Ernst Bloch, que l'accomplissement de l'Être coïnciderait avec la fin véritable de l'utopie [...]. Il nous suffit de poser, à l'adresse des pourfendeurs de l'utopie, privée d'utopie est très exactement une société totalitaire, prise dans l'illusion de l'accomplissement, du retour chez soi ou de l'utopie réalisée. C'est en ce sens que l'hypothèse d'Ernst Bloch peut être jugée légitimement périlleuse.²⁵

Néanmoins, nous pouvons comprendre que pour Abensour, Bloch ancre sa réflexion utopique dans l'ontologie et que le non-encore-être blochien tend vers un accomplissement, donc une identité entre Être et Étant. Cette thèse hante les commentaires sur Bloch, nous pouvons la voir prendre une autre forme dans le texte d'Habermas, *Bloch, un Schelling marxiste*, où le passage de l'utopie pensée comme puissance agissante dans la matière et dans l'histoire à son application politique prend un aspect totalitaire en lien avec la politique du stalinisme. C'est en évitant de donner de manière scientifique ou concrète une définition de l'utopie que la distance entre la pensée et la praxis deviendrait si grande et que sa réalisation ne peut être soumise à la discussion. Il écrit : « Ici la pensée peut avoir la satisfaction de se savoir unie à de profondes traditions de la philosophie allemande, et pourtant au même instant, l'idée de "règne", d' "essence de l'ordre" subit une sacralisation qui, malgré tout le respect dû à Bloch, confine au totalitaire... »²⁶ Discutant aussi de la notion d'achèvement, Laënnec Hurbon avance des doutes quant à l'utopie blochienne. Ainsi, la notion d'identité chez Bloch, pour Hurbon, relève d'un discours occidental-centriste incapable de comprendre la différence. Il écrit : « L'utopie d'une réharmonisation finale de toutes les contradictions : l'utopie du même "naturalisation achevée et de l'humanisation achevée". Or, en soulignant le rattachement de toutes les révolutions en Occident au millénarisme judéo-chrétien, Bloch ne relève pas assez l'ambiguïté d'une telle problématique. Car, celle-ci porte en elle le mythe du progrès qui sous-

²⁵ Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka éditeurs, 2000, p. 15-20.

²⁶ Jürgen Habermas, « Bloch, un Schelling marxiste » *Chap. In., Profils philosophiques et politiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 212.

tend tout le mouvement interne à l'occidentaliste elle-même. »²⁷ Sa critique vise l'idée de l'achèvement du destin historique de l'Occident rattaché à l'idée de progrès et également à l'impérialisme culturel voulant abolir les « langues » différentes. Derrière l'idée d'identité forte se cacherait l'assimilation de l'autre aux normes du dominant. Cette critique peut être mise en lien avec celle faite par Hans Jonas qui postule que le principe espérance formulé par Bloch est grandement lié à la thématique de progrès qui comprend le développement de la technique. Celle-ci en vient à détruire la nature, car son but, selon Jonas, est d'humaniser la nature. Il écrit : « Le paradoxe que Bloch ne voit pas est que c'est justement la nature non changée par l'homme et non exploitée, la nature "sauvage" qui est la non "humaine", à savoir celle qui parle à l'homme et que celle qui est totalement soumise est la nature "inhumaine" tout court. »²⁸

Commentaires sur la négativité et de l'identité chez Adorno

Les études adorniennes touchent à de multiples disciplines qui vont de la musicologie à la sociologie et de la philosophie jusqu'à l'esthétique. Il sera question ici de dégager les thèses sur la question philosophique et politique de l'identité et de la négativité. La première thèse à être énoncée dans le commentaire est que l'œuvre d'Adorno relève d'une critique totale de l'identité. Le premier à vraiment expliciter cette thèse est Habermas dans son chapitre « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » dans *Le discours philosophique de la modernité*. Dans ce texte, l'auteur situe les deux fondateurs de l'École de Francfort dans une lignée plus nietzschéenne qu'hégélienne et il affirme que le rejet d'Adorno de la modernité et de la raison le place en contradiction avec les objectifs de la théorie critique. Habermas affirme : « La dialectique de la Raison ne laisse guère subsister de perspective permettant d'échapper au mythe de la rationalité téléologique érigée en force

²⁷ Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch : Utopie et Espérance*, Paris, Les Éditions du cerf, 1974, p. 135.

²⁸ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs essais, 1995, p. 400.

objective. »²⁹ Cette critique de la raison comme étant la domination du principe d'identité est venue prendre forme dans l'essai *La dialectique de la Raison*.

Cette thèse est également présente dans l'œuvre de Münster intitulée *Adorno : une introduction*. Dans cette œuvre récente, l'auteur reprend presque mot pour mot les conclusions d'Habermas, à savoir que la critique adornienne de la raison comme raison totalitaire est elle-même devenue totale. Cependant, reconnaissant que la dialectique négative est une tentative de sortie de la raison par le non-identique, Münster affirme : « Il est aussi symptomatique pour la conversion adornienne de la dialectique hégéliano-marxiste en une *dialectique négative* permettant sa propre auto-réflexion, que pour le philosophe de Francfort la *dialectique* est désormais aussi définie non seulement comme instrument de mise-à-jour du non-identique, dans le rapport sujet objet, mais aussi comme "conscience de soi du rapport d'aveuglement objectif." »³⁰ Le thème de critique totale de l'identité vient souvent d'une lecture plus politique d'Adorno. Dans les commentaires plus politiques ou historiques, l'importance de *La dialectique de la Raison* prime en effet sur *La dialectique négative*, ce qui a comme effet de dépeindre Adorno comme un pessimiste qui pousse la critique de la raison vers un point de non-retour.

Ces lectures trop univoques laissent de côté l'œuvre centrale d'Adorno où il tente de refonder la théorie critique avec la méthode de la dialectique négative³¹. Rolf Wiggershaus écrit dans le chapitre « La continuation adornienne de la Dialektik der Aufklärung : la Negative Dialektik » : « Dialectique négative – c'était une désignation nouvelle de l'ancien programme adornien de la rupture philosophique, de sa conception d'une "dialectique par intermittence" déjà prônée dans le livre sur Kierkegaard [...]. La dialectique négative revenait à dire : souviens-toi de ce qui est

²⁹ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Édition Gallimard, 1988, p. 137.

³⁰ Arno Münster, *Adorno : Une introduction*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, p. 156.

³¹ Cette thèse est grandement présente dans le champ des études adorniennes. Nous pouvons penser au texte de Wiggershaus, de Moutot, de Assoun, de Vincent et de Abensour jusqu'à Jameson.

autre. »³² La critique de la violence infligée par l'identité a toujours été un thème cher à la théorie critique. Plusieurs auteurs, dont Gilles Moutot, tentent d'expliquer que la dialectique négative est l'effort conséquent pour formuler une critique radicale de la domination après les conclusions substantielles tirées de *La dialectique de la Raison*. Adorno déplace ses réflexions au niveau du langage pour tenter de sortir du cercle clos de la réification³³. Plus importante encore est l'analyse de Fredric Jameson dans son livre *Late Marxism : Adorno and the persistence of dialectic*, où il lie profondément la critique adornienne de l'identité à la critique du capitalisme. Poursuivant l'analyse de Marx, Adorno aurait vu dans son analyse les conséquences de l'extension de la marchandisation dans toutes les sphères de la vie, ce qui a comme conséquence de masquer tout rapport qualitatif avec les objets. La marchandisation est à la base même du principe d'échange qui rend deux objets commensurables ou identiques. En explicitant le fondement anti-capitaliste de la critique de l'identité chez Adorno, Jameson ouvre la possibilité de son dépassement³⁴.

Cette voie est également théorisée chez le penseur marxiste Miguel Abensour qui postule : « Telle la vieille taupe chère à Shakespeare et à Marx, Adorno creuse des galeries souterraines dans le sol de la société moderne, dans les directions les plus diverses afin d'articuler à chaque fois un double questionnement à partir du couple conceptuel domination/émancipation : quels sont les circuits de la domination, quelles sont les chances de l'émancipation? »³⁵ La pensée critique d'Adorno joue un rôle moteur dans ce qu'Abensour nomme le nouvel esprit utopique. C'est dans la critique adornienne de la possibilité de renversement de la raison en mythe ainsi que dans sa correspondance avec Benjamin que l'on peut penser l'utopie comme possibilité de renversement en dystopie. De ce point de départ, il faut prémunir

³² Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 586.

³³ Gilles Moutot, *Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 71.

³⁴ Fredric Jameson, *Late Marxism : Adorno and the persistence of dialectic*, New-York, Verso, 2007, p. 23.

³⁵ Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », in *Variations*, n° 6, 2005, p. 19.

l'utopie des risques de sa conjuration, plutôt que de simplement l'abandonner³⁶. La question de l'identité, chez Abensour, est donc traitée de manière à la mettre en relation avec l'utopie. Finalement, les travaux de Jean-Marie Vincent nous permettront de jeter plutôt un éclairage écologiste sur Adorno, il voit dans sa pensée une critique de la domination de la nature comme origine de la domination sociale³⁷. Tentant d'expliquer la critique et les voies de dépassement dans la pensée d'Adorno, Vincent écrit : « Contrairement à ce que beaucoup ont affirmé, Adorno n'en tire pas la conclusion qu'il n'y a pas d'échappatoire et qu'il n'y a plus qu'à attendre des jours meilleurs, il pense à l'opposé qu'il y a urgence du travail théorique, nécessité d'intervenir en profondeur sur les processus cognitifs et de montrer leur fonction unilatérale et tout à fait erratique. »³⁸

Quelques remarques sur les travaux de comparaison faits entre Bloch et Adorno

Peu d'ouvrages ou de travaux offrent une analyse comparative et systématique de la pensée de Bloch et d'Adorno. Le rapprochement entre ces deux auteurs est généralement peu méthodique et consiste en une phrase ici et là dans les ouvrages portant sur l'un des deux auteurs. L'objectif de ce mémoire étant de confronter et d'approfondir la pensée d'Adorno et de Bloch sur l'enjeu de l'identité, il permettra de nouvelles perspectives sur la compréhension croisée de l'œuvre des deux auteurs.

Seuls des articles ont été écrits sur la comparaison thématique de la pensée de Bloch et d'Adorno. C'est dans la revue *Europe* de mai 2008 consacrée aux deux penseurs que nous pouvons trouver grand nombre d'articles pertinents pour notre recherche. Ce mémoire s'est inspiré d'une intuition de Michael Löwy qui affirme la complémentarité des auteurs dans l'introduction de ce numéro. Sans vraiment étayer cette affirmation, Löwy propose la nécessité d'une lecture blochienne d'Adorno et

³⁶ Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Éditions les belles lettres, 2014, p. 331.

³⁷ Jean-Marie Vincent, *La théorie critique de l'école de francfort*, Paris, Éditions galilée, 176, p. 121.

³⁸ Jean-Marie Vincent, « Adorno et Marx », Chap. in., *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 359-360.

d'une lecture adornienne de Bloch. Notre recherche tentera d'argumenter systématiquement cette thèse, mais en la situant toutefois très précisément sur le terrain de l'identité. Dans le texte de Raulet, *La mélancolie de l'exaucement*, une étude plus systématique est faite du concept d'identité chez les deux auteurs. La thèse de Raulet est que le concept de mélancolie de l'accomplissement développé par Bloch met l'importance sur l'inachèvement de la réalisation utopique. L'utopie serait donc ce qui détruit l'identité pour en faire jaillir le non-identique – ce qui est extérieur. Raulet fait le rapprochement entre cette conception de l'utopie et les réflexions d'Adorno dans *La dialectique négative*. Dans ce livre, la notion de négation déterminée occupe une place importante et est opposée à la négation abstraite qui mène à un relativisme ou même au nihilisme. La négation déterminée s'oriente vers le concret avec l'objectif de détruire tout en reconnaissant les limites de cette destruction. Le texte de Christophe David *Adorno et la conception blochienne de l'utopie* permet aussi de faire des rapprochements entre la critique de l'identité faite par Adorno et celle faite par Bloch. Commentant l'échange radiophonique entre Bloch et Adorno, David explique que sur l'enjeu de la mort nous pouvons trouver une proximité entre les deux auteurs. Pour Adorno et pour Bloch, l'utopie de la vie sans mort siège au fondement même de l'utopie, la mort étant la réalisation du principe d'identité. Le texte de Max Blechman « *Pas encore* ». *Adorno et l'utopie de la conscience* apportent un éclairage spécifique sur les liens entre utopie et critique de l'identité chez Adorno. Passant par la critique adornienne de Kant et de Hegel, Blechman montre le chemin similaire emprunté par Bloch. Cette proximité au niveau des sources et des lectures théoriques amène les deux auteurs sur un même sentier, celui de la dialectique et de l'ouverture. Ces thématiques seront centrales pour notre recherche. Par ailleurs, il est important de mentionner aussi le texte de Jean-Marie Vincent publié dans un ouvrage collectif sur l'utopie sous la direction de Michèle Riot-Sarcey. Le texte de Vincent intitulé *L'humanité comme utopie sans images : Bloch et Adorno* abordent le sujet de l'identité ou de l'identité positive. Pour l'auteur,

les penseurs allemands se refusent à donner une image à l'utopie ou à fixer l'identité sous un principe rigide.

Problématique et propositions de recherche

Tel que vient de l'établir la revue de la documentation, il s'agira donc pour nous de reprendre et de préciser l'intuition de Michael Löwy suggérant l'intérêt de lire conjointement Bloch et Adorno à partir des thèmes de la critique de l'identité et de l'utopie. Cette recherche permettra l'analyse et la comparaison des propositions théoriques des deux auteurs concernant la question de l'identité et de l'utopie. La mise en relation des deux pensées permettra de dépasser la dichotomie habituelle entre rejet absolu de l'identité et survalorisation du principe d'identité cristallisée dans l'utopie. L'hypothèse de cette recherche sera que la lecture croisée des deux auteurs évitera de réifier certains moments de leurs analyses de l'identité. Souvent, la pensée d'Adorno est décrite comme prenant sa force du moment négatif, du moment critique, tandis que celle de Bloch la prendrait dans le positif ou l'affirmatif – les deux se revendiquant pourtant d'un héritage hégélien. Il s'agira plutôt d'étudier leur pensée comme étant en rapport dialectique. Nous prétendons qu'il est important et inédit d'interpréter leur pensée sur l'identité comme étant complémentaire. Nous allons développer dans cette problématique les deux thèmes centraux de ce mémoire, soit l'identité et l'utopie, dans le but de spécifier les différentes approches qui seront utilisées dans cette recherche sur Adorno et Bloch.

L'enjeu de l'identité dans le marxisme

En nous appuyant sur les travaux de Stéphane Ferret³⁹, nous pouvons diviser le concept d'identité en trois catégories. La première et la plus courante est surtout politique, c'est celle des identités personnelles. À propos de cette catégorie, Vincent Descombes écrit : « "Qui suis-je ?", "Qui sommes-nous?", ce sont là, dira-t-on les questions que nous posons quand nous nous interrogeons sur nos identités. Demander

³⁹ Stéphane Ferret, *L'identité*, Paris, GF Flammarion, 1998, 239p.

"Qui suis-je?", c'est poser ce qu'on appelle précisément une "question d'identité". »⁴⁰ La deuxième catégorie correspond à l'identité et la diversité. Dans le mouvement ou dans la transformation, la chose qui était identique à elle-même ou qui possédait une identité fixe se trouve à perdre ou à modifier son identité première. La réflexion sur l'identité et la diversité implique une réflexion sur le mouvement et le devenir des choses. La dialectique s'inscrit fortement dans cette catégorie de l'identité. La troisième catégorie touche à un aspect plus philosophique, soit celui du principe d'identité vu comme fondement métaphysique ou théorique. À ce niveau, c'est surtout de la métaphysique ou de l'ontologie dont il est question, ce qui fait qu'une chose est égale ou identique à elle-même. Aristote a été l'un des premiers philosophes à systématiser le principe d'identité dans *La métaphysique*, où il postule le principe de non-contradiction de l'être comme premier axiome de la pensée. Il écrit : « C'est assurément le principe le plus sûr de tous les principes, car il a la détermination qu'on a dite : il est en effet impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n'est pas [...]. »⁴¹ Aristote nous dit que la chose ne peut être seulement que ce qu'elle est, donc qu'elle est identique à elle-même. Le principe d'identité en vient à être le fondement de toute théorie. Le principe d'identité est un thème abondamment traité en philosophie et est même devenu un enjeu central dans la philosophie française des années soixante-dix avec ceux que l'on pourrait nommer les penseurs de la différence (Foucault, Deleuze, Derrida, etc.). L'effort intellectuel déployé par ceux-ci a été orienté vers la différence, vers la critique du principe d'identité, à laquelle Deleuze a consacré sa thèse de doctorat. Dans l'introduction de *Différence et répétition*, il écrit : « Toutes les identités ne sont que simulées, produit comme un "effet" optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. Nous voulons penser la différence en elle-même [...]. »⁴² Le principe d'identité est perçu comme étant la fondation métaphysique de notre société et il est pensé par ceux qui le critiquent

⁴⁰ Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité*, Paris, Éditions Gallimard, 2013, p. 11.

⁴¹ Aristote, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 153.

⁴² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 1.

comme étant le socle de la domination, ce sur quoi toute logique de hiérarchie s'appuie.

La préoccupation théorique de Bloch et d'Adorno sur l'identité émerge en partie de leurs analyses d'auteurs romantiques, dont Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche, comme le souligne entre autres Habermas. Ils formuleront néanmoins leurs réflexions singulières à partir d'études exhaustives de la pensée de Hegel, de Marx et du capitalisme. Premièrement, elle est abordée selon la catégorie d'identité et de diversité. Comme l'écrit Durand-Gasselin, ils voient dans la dialectique marxiste un outil capable de comprendre le mouvement et les changements : « Ce lien du marxisme avec la philosophie doit se trouver dans la relation de Marx à Hegel, notamment dans la dialectique, qui garde dans sa version matérialiste une importance décisive majeure sur un plan méthodologie. »⁴³ Ainsi, leur réflexion philosophique sur l'identité s'amorce avec une étude approfondie de la dialectique. Deuxièmement, Bloch et Adorno explorent la question du principe d'identité. Chez Adorno, cette thématique vient d'une analyse de la domination et de l'enfermement de notre monde sous un principe d'identité mis de l'avant par la société administrée⁴⁴, mais aussi par une réflexion critique des néo-ontologies modernes⁴⁵. Le concept de dialectique négative s'oppose aux réflexions ontologiques dominantes. Pour Bloch, le principe d'identité est traité à la lumière de l'utopie. Contrairement aux réflexions passées sur l'utopie, Bloch essaie de démontrer que celle-ci ne doit pas s'inscrire dans un monde clos où sa concrétion serait alors synonyme d'une identité totale entre le sujet et

⁴³ Jean-Marc Durand-Gasselin, *L'École de Francfort*, Paris, Éditions Gallimard, 2012, p. 27

⁴⁴ Adorno écrit avec Horkheimer dans *La dialectique de la Raison* : « La raison se reconnaît même dans les mythes. Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison. La Raison est totalitaire (page 24). » Cette Raison en voie de totalisation n'est pas abstraite, elle s'inscrit dans la modernité capitaliste qui est dominée par l'équivalence, thème abondamment développé dans l'un des textes sources d'Adorno, soit *Histoire et conscience de classe* de Lukacs.

⁴⁵ Arno Munster dans son livre sur Adorno explique longuement que les premiers combats philosophiques d'Adorno étaient orientés vers les philosophes de son époque voulant redonner de l'importance aux réflexions ontologiques (Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger). Dans ses critiques, on voit déjà se développer de manière plutôt embryonnaire sa critique du principe d'identité.

l'absolu. Il explique plutôt que le principe d'utopie s'insère dans un monde où son actualisation doit constamment être faite et qu'il n'y aura jamais de réel accomplissement de l'identité de façon permanente.

Pour confirmer l'importance de penser les deux auteurs en conjonction plutôt qu'en opposition sur l'identité, il sera nécessaire de comprendre leurs sources et leurs inspirations communes. La compréhension de celles-ci dans la pensée politique ne peut faire l'économie d'une analyse du rapport qu'a entretenu Marx avec la pensée du philosophe Hegel. Bloch et Adorno ont fourni au XX^e siècle des réflexions singulières sur le rapport de Marx avec Hegel⁴⁶. Les études respectives de Bloch et d'Adorno les ont menés sur le terrain de la philosophie politique et plus précisément sur celui de la méthode dialectique hégélienne transformée par Marx. La dialectique a été étudiée par plusieurs auteurs marxistes avant Bloch et Adorno, mais elle n'a jamais eu le statut central que nous pouvons observer dans l'œuvre de ces deux auteurs allemands. C'est dans cette perspective plutôt que dans celle de l'affirmation du matérialisme qu'il sera fécond d'étudier la particularité de leur thèse quant au rapport de Marx avec Hegel.

De manière générale ou abstraite, l'étude de la dialectique nous amène à réfléchir sur le rapport de l'Identité à la non-Identité. Sachant que le monde n'est pas tel qu'il nous apparaît, que tout vient à changer, nous pouvons être menés à postuler une thèse forte sur l'identité en arrêtant ou en intégrant la négation dans l'horizon d'une synthèse ou en termes hégéliens, l'identité de l'identité et de la non-identité. C'est d'ailleurs sur ce point que Bloch et Adorno discuteront de la dialectique hégélienne. Les deux reprochent à Hegel d'avoir arrêté la dialectique puisque l'élaboration politique de son œuvre philosophique qui prend forme dans sa conception de l'État moderne en serait venue à nier les fondements mêmes de sa

⁴⁶ Georg Lukacs fut l'un des premiers à traiter des liens forts qui unissent la pensée de Marx à celle de Hegel. Cependant, nous croyions que ses réflexions quant à l'identité seraient considérablement minées par son appui politique et philosophique au stalinisme. Pour plus d'information quant aux influences staliniennes sur sa pensée voir le livre Michael Löwy *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*.

philosophie freinant ainsi le mouvement. Les deux critiquent explicitement les thèses des *Principes de la philosophie du droit* où Hegel suggère que les contradictions en viennent à être contrôlées par une médiation rationnelle – le réel est rationnel [identité (médiation) de l'identité (singularité) et de la non-identité (singularité opposée)]. Nous pouvons penser aux injures que crée le droit de propriété — l'exclusion et la pauvreté —, mais la société civile doit et peut encadrer ainsi que réguler ces torts. Les contradictions en viennent à être relevées dans une médiation supérieure.

La critique de cette thèse hégélienne a été formulée par le jeune Marx dans l'un de ses premiers essais, *la critique du droit politique hégélien* : « Devant une exaspération d'une opposition réelle, quand elle se transforme en affrontement de deux extrêmes où [les deux adversaires] prennent conscience d'eux-mêmes et veulent provoquer la décision du combat, l'erreur consiste à considérer cela comme quelque chose de nuisible ou comme quelque chose qu'on devrait empêcher. La troisième erreur consiste à essayer de médiatiser ce conflit. »⁴⁷ Pour Marx, Hegel médiatise le conflit et fixe ce qui devrait être mouvant. Sur le même enjeu, Bloch écrit : « Cette Minerve posthume ne s'accorde pas avec la Minerve toute fraîche pour l'action, celle qui saisit l'égide, son bouclier, la diurne déesse bien éveillée. La naissance de la propre philosophie de Hegel est en contradiction avec la chouette tardive sans même parler de son contenu et de la place de choix qu'y tient le processus. »⁴⁸ Et pour Adorno : « La philosophie de l'État de Hegel est un coup de force nécessaire, un coup de force parce qu'elle arrête la dialectique d'un principe qui relevait de la critique hégélienne de l'abstrait et qui donc aussi, comme Hegel tout au moins le suggère, ne situe aucunement au-dessus du jeu de forces sociales. »⁴⁹ Ces trois critiques nous démontrent que la dialectique a comme fondement, si fondement il y a, que tout est processus, que tout change en raison de contradictions internes. Bref, chez Hegel, le

⁴⁷ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 157.

⁴⁸ Ernst Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissement sur Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1977, p. 231.

⁴⁹ Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 37.

mouvement se trouve à arrêter, l'Identité est créée, le réel en vient à s'identifier au rationnel.

L'enjeu de l'utopie comme non-identité.

Dans les études consacrées à l'utopie, il existe une panoplie de classifications. Nous pouvons penser à la distinction classique du marxisme entre socialisme utopique et socialisme scientifique, à celle que fait Jameson dans *Archéologie du futur* entre élan utopique et enclave utopique ou également à la distinction faite par Bloch entre utopie abstraite et utopie concrète. Pour cette recherche, nous croyons qu'il serait fructueux de partir des catégories construites par Frédéric Rouvillois sur l'utopie. La première étant celle « De l'espace clos à l'univers ». L'auteur présente des textes et des penseurs ayant réfléchi sur l'utopie en terme d'ouverture du monde vers un ailleurs. Devant la fermeture du monde, des auteurs tels que More ou Hugo ont voulu opposer à cette clôture un non-lieu. De cette catégorie Paul Ricœur écrit : « Le champ des possibles s'ouvre largement au-delà de l'existant et permet d'envisager des manières de vivre radicalement autres. »⁵⁰ La deuxième catégorie serait celle de l'utopie comme système de règles. Dans la littérature utopique, Rouvillois perçoit que lorsque ce concept est abordé, il est généralement suivi de règles ou de lois qui viennent définir le non-lieu, pensons aux phalanstères proposés par Fourier. Cet espace utopique est régi par maintes règles allant du nombre de personnes admises, au type de nourriture commune jusqu'aux heures d'éveil. La dernière et troisième catégorie traite quant à elle de la figure de la perfection ou du paradis reconstruit. La référence à l'utopie fait généralement référence à un moment d'achèvement ou de perfection. Lorsque les utopistes usent de leur imagination pour construire un monde nouveau, ils le font sous le signe d'un idéal.

Ces différentes catégories peuvent nous fournir un point d'appui pour développer la spécificité des réflexions de nos deux auteurs concernant l'utopie, mais aussi l'identité. La première est celle qui nous permet une meilleure compréhension des

⁵⁰ Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions le Seuil, 1997, p. 36.

liens qui unissent Bloch et Adorno. Les deux voient d'abord dans l'utopie une force étant capable de briser la fermeture de notre monde. Pour Bloch, comme l'écrit Löwy : « La philosophie de Bloch est celle de l'expressionnisme, comme tentative de briser la surface encroûtée de la vie comme protestation contre la réification. »⁵¹ Cette philosophie puise ses forces dans la dialectique hégélienne, tout en étant orientée vers l'avenir. Également on peut affirmer que l'idée d'élan utopique, selon la thèse d'Adorno, est ce qui fuit et souffre de l'identité, soit le non-identique.

La catégorie utopique « De l'espace clos à l'univers » permet de mieux saisir la critique adornienne de l'identité et de son rapport à l'utopie. Dans *La dialectique de la raison*, Adorno décrit ce qu'est selon lui la modernité capitaliste en disant : « Dans l'industrie culturelle, l'individu n'est pas seulement une illusion à cause de la standardisation des moyens de production, il n'est toléré que dans la mesure où son identité totale avec le général ne fait aucun doute. »⁵² Pour Adorno, la réalisation du principe d'identité dans le monde moderne n'est pas totale, car il reste toujours quelque chose qui échappe à la force de l'identification.

L'utopie comme système de règles nous permet également de mieux comprendre les particularités théoriques de nos deux auteurs. Premièrement, *a contrario* aux utopistes passés, Bloch et Adorno ne présentent pas leurs réflexions sur l'utopie comme étant celles d'une construction géographique d'espace utopique. Ils pensent plutôt l'utopie comme force capable de briser notre enfermement. S'ils ne pensent pas l'espace utopique comme endroit stratifié par des règles, ils présentent cependant nombre d'indications pour cette impulsion utopique. Pour Bloch, la distinction entre utopie abstraite et utopie concrète s'inscrit dans cette catégorie. Il établit des règles qui font en sorte que l'utopie passe de l'abstraction à la concrétisation. Sur cet enjeu, il reprend les idées générales d'Engels défendues dans *Socialisme utopique et*

⁵¹ Michael Löwy, *Révolte et mélancolie : Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1992, p. 261.

⁵² Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 163.

socialisme scientifique, mais il inverse leur sens en précisant que la science [courant froid] se doit d'être au service de l'utopie [courant chaud]. Il écrit : « Sa richesse inépuisée en espérance rayonne sous forme d'enthousiasme qui illumine la théorie-praxis révolutionnaire, ses déterminations rigoureuses, qui ne peuvent être ignorées, exigent une analyse froide, une stratégie prudemment précise; celle-ci caractérise la part de froideur, celle-là la part de chaleur dans le Rouge auroral. »⁵³ L'étude concrète de rapports de domination précis devient constitutive à l'utopie concrète.

Ces règles données à la force utopique plutôt qu'à l'enclave utopique sont également présentes chez Adorno. C'est surtout dans sa correspondance avec Benjamin que l'on peut comprendre la nécessité de dialectiser l'utopie. Adorno critique par exemple la représentation de Benjamin du communisme primitif qui lui semble trop positive. Une surévaluation de certains éléments historiques positifs peut entraîner les risques de reproduire les points aveugles des réalités passées et transformer l'utopie en dystopie ou en enfer.

La dernière catégorie, celle de l'utopie comme figure de perfection, servira également à notre compréhension de l'utopie comme ouverture vers le non-identique. C'est généralement à cette catégorie que l'on se réfère lorsque l'on aborde l'utopie. L'enjeu du principe d'identité est particulièrement pertinent s'il est mis en relation avec cette catégorie. La description habituelle que l'on fait des dystopies présente une société où la réalité est en parfaite adéquation avec un principe, à ce titre l'exemple du principe de transparence dans l'œuvre de Zamiatine est particulièrement parlant. C'est également sur ce terrain que Marx et Engels ont formulé l'une de leurs critiques les plus virulentes à l'égard de l'utopie, soit que c'est la construction d'une société idéale abstraite sans considération pour la réalité antagonistique et concrète. Chez Bloch, le concept de mélancolie de l'accomplissement nous permet de bien comprendre le rapport qui existe entre utopie et identité. Cette réflexion dialectique exprime la non-possibilité de l'identité sans avoir à y renoncer. Pour Adorno, c'est

⁵³ Ernst Bloch, *Le principe espérance, t. I*, Op.Cit., p. 251-252.

l'absence d'image utopique et la méthode de la négation déterminée qui permet d'échapper à une pensée de l'utopie qui découlerait d'une logique d'identité trop forte. L'histoire et sa connaissance sont donc le mouvement de forces contradictoires qui s'affrontent et la compréhension de celles-ci, c'est la négation déterminée de ce qui fait seulement qu'apparaître au profit de l'intelligibilité de sa potentialité et de son dépassement. La négation devient centrale dans la compréhension du processus dialectique hégélien. Adorno écrit : « Le nerf de la dialectique en tant que méthode est la négation déterminée. Elle se fonde sur l'expérience de l'impulsion de la critique aussi longtemps que celle-ci se meut dans la généralité et vient en quelque sorte à bout de l'objet critiqué en le prenant de haut pour le subsumer sous un concept qui fonctionne comme son simple représentant. »⁵⁴

L'étude de l'identité et de l'utopie chez Bloch et Adorno dans le champ d'étude marxiste nous amène donc à formuler l'hypothèse de la complémentarité des deux auteurs plutôt que de leur dissociabilité. Dans cette recherche, nous essayerons de démontrer en quoi une réflexion sur l'identité doit mener à une réflexion sur l'utopie et que l'union de la réflexion sur ces deux concepts théoriques permet l'enrichissement de l'un comme de l'autre.

Méthodologie

Notre mémoire vise essentiellement à produire une analyse comparée des œuvres de Bloch et d'Adorno sur les thèmes de l'identité et de l'utopie. La méthodologie employée consistera surtout en une lecture interne des œuvres étudiées, rehaussée par l'apport du commentaire. Le premier enjeu de méthodologique est d'établir le corpus adéquat pour bien comprendre les postulats sur l'identité des deux auteurs. Pour ce faire, nous avançons qu'il est important de prendre le corpus des auteurs dans leur quasi-totalité, car étudier seulement les livres canoniques des deux auteurs sur le sujet serait, selon nous, d'hypostasier le moment critique ou

⁵⁴ *Ibid.*, p. 81.

apologétique de l'identité. Toutefois, il ne serait pas possible de traiter de l'entièreté du corpus des deux auteurs, il s'agit plutôt d'identifier dans les textes majeurs comme dans les textes mineurs leurs analyses faites quant à l'identité et l'utopie. Nous postulons la nécessité d'élargir notre lecture des auteurs pour mieux saisir leur pensée. La phrase d'Adorno dans *Minima Moralia* : « Vérifie dans chaque texte, chaque fragment, chaque paragraphe si le thème central ressort avec une netteté suffisante »⁵⁵ est particulièrement juste si appliquée à l'étude des deux auteurs. C'est pourquoi nous trouverons des réflexions capitales sur l'identité dans des textes plus mineurs ou de jeunesse comme dans la correspondance qu'Adorno a entretenue avec Benjamin ou dans les études d'auteurs sur Aristote, sur Averroès et sur Avicenne jusqu'à Hegel et même encore dans le recueil de nouvelles *Traces* de Bloch. De même, ce mémoire voudra non seulement reconstituer le dialogue réel, explicite, direct à partir des « traces » laisser par les deux auteurs, mais surtout reconstruire le dialogue des œuvres par la complémentarité des thèmes comme ceux mentionnés dans la revue de la documentation.

Le second enjeu de méthode porte sur la structure même du mémoire. Pour bien souligner les liens qui attachent la pensée de l'identité à la réflexion sur l'utopie, ou plus encore de démontrer en quoi une réflexion sur l'un amène un enrichissement théorique de l'autre, nous amorcerons notre analyse de l'identité par son moment critique, par l'élaboration de la critique adornienne de l'identité pour aboutir ensuite à ses réflexions quant à l'utopie. Ainsi, il sera ensuite logique de faire la transition vers la pensée blochienne sur l'utopie pour comprendre où elle prend racine et si elle peut être comprise en lien avec celle d'Adorno. Pour terminer, nous développerons la critique de Bloch de l'identité. Le chemin proposé est de partir du négatif, de la critique pour aller vers son dépassement en passant par le positif, puis de démontrer en quoi ce positif intègre la réflexion du moment critique. Bref, comment la pensée des deux auteurs peut être comprise comme étant une négation déterminée du

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1991, p. 83.

principe d'identité. Ce chemin dialectique est pensé et développé par la tradition hégéliano-marxiste, donc étudiant des penseurs venant de ce même courant, il semble pour nous logique d'utiliser cette méthode.

De manière concrète, dans le premier chapitre, nous discuterons de la critique de l'identité telle que formulée par Adorno. Ce chapitre sera divisé en deux : nous présenterons premièrement la critique adornienne du principe d'ontologie, mais également d'une dialectique qui aurait comme essence l'affirmation. Dans cette partie, nous discuterons de la critique qu'il adresse à Hegel ainsi que de la dialectique négative comme modèle qui aurait comme objectif de « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative. »⁵⁶ Deuxièmement, nous tâcherons de montrer comment cette critique de l'identité vient prendre forme dans le réel. C'est avec l'analyse critique de la modernité capitaliste comme système se dirigeant vers sa propre fermeture, vers l'atteinte de son identité, qu'il sera possible de bien comprendre les enjeux du moment de la critique. Ce monde se dirigeant vers une logique d'identité produit de la souffrance à ce qui fuit l'identité. Il sera intéressant de comprendre cette souffrance et ce non-identique, car il nous permettra de démontrer qui subit cette mutilation et comment il se trouve à résister au principe d'identité moderne et capitaliste. La deuxième partie du chapitre sera consacrée aux réflexions sur l'utopie chez Adorno. Nous commencerons par présenter quelques thèmes et arguments présents dans la correspondance d'Adorno avec Benjamin concernant ses écrits sur l'utopie. Par la suite, nous présenterons la négation déterminée telle que pensée par Adorno, puisque cette méthode peut être comprise comme étant celle de l'utopie négative. Nous terminerons ce chapitre avec l'idée d'utopie sans image telle que présentée dans l'œuvre d'Adorno.

Le deuxième chapitre sera construit de manière analogue au premier en présentant les réflexions théoriques puis pratiques de l'utopie chez Bloch pour ensuite

⁵⁶ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 18.

aborder ses analyses sur l'identité. Sur le plan théorique, les thèses de Bloch quant aux catégories de non-encore-conscient en psychologie et de non-encore-être en ontologie seront développées. De plus, sa critique de la dialectique hégélienne et de son dépassement par une dialectique de l'espérance nous permettra de bien saisir en quoi l'utopie chez Bloch peut être comprise comme étant nourrie des forces de la non-identité. Dans la partie praxis, nous allons nous intéresser à la distinction entre utopie abstraite et utopie concrète ainsi qu'à la théorie du courant chaud et du courant froid quels acteurs peuvent incarner ce non-identique. Finalement nous expliquerons en quoi la conception de l'utopie telle qu'il la développe doit être comprise non comme un moment figé de l'accomplissement de l'identité, mais comme une fuite, comme un processus non-achevé. C'est avec les concepts de mélancolie de l'accomplissement et d'échec que la conception blochienne de l'utopie deviendra plus claire.

CHAPITRE 1 :

ADORNO ET L'IDENTITÉ

Il faut être du côté des souffrances des hommes; mais chaque pas que l'on fait du côté de leurs joies est un pas vers un durcissement de la souffrance.

T.W. Adorno, *Minima Moralia*.

Si la critique de l'identité est le point central de la pensée d'Adorno, les effets de celle-ci sont grandement débattus dans le commentaire. Une des interprétations fortes est que la critique de l'identité est devenue totale chez Adorno. De Habermas à Honneth en passant par Münster, le pessimisme et le négativisme total auxquels ils ramènent la pensée d'Adorno devient un aspect théorique à dépasser. Principal représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, Honneth écrit :

Avec la radicalisation de la critique de la réification développée par le dernier Adorno, tout effort pour désigner encore un aspect de transcendance intramondaine, afin de conférer une base objective de la critique, est définitivement privé de son fondement dans la théorie sociale; avec cette forme de théorie critique de la société, la tentative pour établir un rapport réflexif à la pratique préscientifique serait ainsi parvenue à son terme.¹

Un autre courant d'interprétation essaie plutôt de démontrer le potentiel critique et même émancipateur de la critique dialectique adornienne de l'identité. Des auteurs comme Abensour, Freyenhagen et Jameson postulent que pour éviter son renversement toute pensée utopique doit aujourd'hui partir des critiques de l'identité faites par Adorno. C'est à partir de ces interprétations plus vivantes qu'il s'agira ici de dégager où et comment il peut y avoir des indications et des réflexions sur l'identité et l'utopie dans l'œuvre d'Adorno. Nous chercherons à démontrer

¹ Axel Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Édition la découverte, 2006, p. 187.

qu'Adorno vise à refonder la pensée critique sur la base d'une critique du principe d'identité.

L'intention de départ de cette recherche est d'établir en quoi les réflexions particulières d'Adorno et de Bloch sur la question de l'identité ouvre à une réflexion générale sur l'utopie et qu'une lecture croisée des deux auteurs peut nous permettre de comprendre le rapport qui unit les réflexions critiques sur l'identité aux réflexions sur l'utopie. Il va de soi de commencer par présenter le pôle négatif de l'identité, la critique.

Notre attention se portera premièrement sur la critique adornienne du concept d'ontologie et sur sa critique d'une dialectique qui aurait comme essence l'affirmation. Dans cette partie, nous discuterons de la critique adressée à Hegel ainsi que de la dialectique négative comme modèle qui aurait comme objectif, selon les mots d'Adorno : « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative. »² Nous tâcherons de montrer comment cette critique de l'identité vient prendre forme dans le réel. C'est avec l'analyse critique de la modernité capitaliste comme système se dirigeant vers sa propre fermeture, vers l'atteinte de son identité, qu'il sera possible de bien comprendre les enjeux du moment de la critique. Nous verrons par l'entremise du principe d'échange ainsi que par l'industrie culturelle comment notre monde est orienté par une logique de l'identité. Ce monde se dirigeant vers un principe unitaire produit de la souffrance pour ce qui fuit l'identité. Il sera intéressant de comprendre cette souffrance et ce non-identique, car ils nous permettront de démontrer qu'ils subissent cette mutilation et comment ils se trouvent à résister au principe d'identité moderne et capitaliste. Deuxièmement, après avoir abordé le pôle négatif de la dialectique de l'identité, nous nous consacrerons à l'étude des réflexions sur l'utopie chez Adorno. Nous commencerons par présenter en quoi la pensée critique d'Adorno peut s'inscrire dans un esprit utopique en soulignant quelques éléments de ses

² Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 18.

réflexions, dont la critique du statut du possible chez Hegel. Par la suite, nous brosserons un tableau des sujets pouvant incarner cette force utopique. Pour terminer sur quelques thèmes et arguments développés dans la correspondance d'Adorno avec Benjamin concernant les écrits de ce dernier sur l'utopie.

1.1 La dialectique négative comme modèle d'une critique de l'identité

Bon nombre de commentateurs s'entendent pour dire que la question de la négativité ou de la rupture avec des théories de l'identité comme totalité harmonieuse a été au cœur du cheminement intellectuel d'Adorno. La construction théorique de la dialectique négative serait sa réponse la plus achevée. Celle-ci est développée dans son livre portant ce nom, mais également dans ses études d'auteurs ainsi que ses cours sur le sujet. Nous procéderons donc premièrement à une analyse théorique de la dialectique négative, puis nous examinerons comment cette critique de l'identité s'objective dans son analyse de la politique.

1.1.1. Theoria : critique d'une ratio totalitaire

Critique de la logique ontologique ou du fondationisme philosophique

À propos de l'étude sur Kierkegaard, première publication d'Adorno, Martin Jay, premier chercheur à produire une théorie générale de l'École de Francfort dans le monde anglo-saxon, fait la remarque que l'on peut déjà voir apparaître une esquisse de sa critique de l'identité. Il écrit : « Although Kierkegaard had been anxious to debunk Hegel's idealist identity theory, in which subjects and objects were assumed to be one, he actually provided a pseudo reconciliation of real social contradictions by giving ontological significance only to spiritualized subject. The unwarranted reconciliation thus also produced an identity theory despite itself... »³ La critique qu'Adorno fait de Kierkegaard souligne que l'auteur danois finit par reconstruire une théorie où le sujet et l'objet seraient de nouveau réconciliés dans « l'omnipotence

³ Martin Jay, *Adorno*, Massachusetts, Harvard University Press Cambridge, 1984, p. 30.

mythique du sujet spontané.»⁴ C'est à partir des postulats ontologiques de Kierkegaard qu'Adorno décèle une théorie de l'identité. Adorno ne se limite pas à critiquer l'ontologie kierkegaardienne, il formule une critique générale des néo-ontologies émergentes en Allemagne. Il identifie dans la logique ontologique une volonté de trouver le principe fondamental de l'être. Dans la distinction courante entre ontologie et ontique faite par les philosophes étudiant l'être, on trouve une volonté de créer une identité entre l'être et l'étant : « La philosophie de l'Être échoue dès qu'elle réclame en l'Être un sens que selon son propre témoignage ce penser a dissous – sens dont pourtant l'Être lui-même en tant que réflexion conceptuelle est tributaire depuis qu'il est pensé. »⁵ Nous pouvons comprendre que pour Adorno, le principe ontologique est condamné à une philosophie de l'identité, car il fonctionne par postulats positifs sur l'Être. L'enjeu du caractère positif des postulats est central pour comprendre son opposé, la négation. Le positif est généralement compris du point de vue de la connaissance, dire ce qui est à partir d'une expérience matérielle ou idéale. Comme l'écrit Auguste Comte, fondateur du positivisme : « Considéré d'abord dans son acceptation la plus ancienne et la plus commune, le mot positif désigne le réel par opposition au chimérique. »⁶ De manière particulière, le positif, c'est donc de charger l'objet étudié de postulats certains, solides⁷. Si l'on reprend l'exemple ontologique critiqué par Adorno, on peut dire que les discours positifs sur l'être érigent un savoir qui, par la suite, doit avoir un effet d'identification avec l'étant.

Tout comme l'ontologie, Adorno explicite les bases d'une critique de la métaphysique comme pensée de l'identité dans ses cours sur la métaphysique. Prenant l'exemple de la pensée d'Aristote, il explique que la métaphysique est l'étude de ce qui échappe au simple phénomène. C'est une pensée, comme disait Nietzsche,

⁴ Rolf Wiggershaus, *L'école de Francfort : Histoire, développement, signification*, Op.Cit., p. 585.

⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 84.

⁶ August Comte, *Discours sur l'esprit positif*, §31.

⁷ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, P. 790.

qui vise un arrière-monde. Adorno distingue cependant la théologie de la métaphysique en expliquant que la première consiste à fonder la réalité du monde sur quelque chose qui lui échappe tandis que la métaphysique est l'effort de penser la relation entre le monde tel qu'il nous apparaît et ce qui le dépasse. Cette distinction peut être illustrée par la différence entre Platon et Aristote. Pour Platon, ce sont les idées qui sont réelles et non le monde sensible alors que pour Aristote, c'est l'articulation de la forme avec la matière qui est réelle. De cette distinction, nous pouvons avancer que, comme les doctrines ontologiques, la métaphysique présente le risque de créer une théorie de l'identité, car, tout dépendant comment l'on définit la catégorie de forme ou d'idée, la réalité matérielle se devra d'y correspondre.

La critique de l'identité par la voie de l'ontologie ou de la métaphysique trouve une correspondance dans le projet critique de Marx de l'idéalisme allemand. Lorsque Marx critique l'idéalisme des jeunes hégéliens, il vise entre autres cette idée que, pour ceux-ci, la critique des religions mène à la liberté, donc que de postuler de nouvelles bases critiques à la société suffirait à changer la réalité. C'est en ce sens ce que Marx écrit : « Il y eut un jour un brave homme pour s'imaginer que si les hommes se noyaient, c'est qu'ils étaient possédés de l'idée de pesanteur. S'ils chassaient cette idée de leur tête, par exemple en la qualifiant de superstitieuse, de religieuse, ils seraient à l'abri du danger de la noyade. »⁸ Marx utilise cette allégorie pour critiquer l'idéalisme, mais également le principe d'identité qui la sous-tend. La critique de l'identité dans le marxisme est approfondie dans la pensée d'Adorno. Plus précisément ce qu'il rejette ce sont les théories que l'on peut appeler fondationnistes. Qu'elles soient métaphysiques ou ontologiques, ces théories mènent presque automatiquement à une pensée de l'identité.

C'est chez Hegel et dans l'étude de la dialectique qu'Adorno envisage la possibilité de sortir d'une telle réflexion menant à un principe d'identité. Pour

⁸ Karl Marx et Friedrich Engels, « L'idéologie allemande », In., *Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 300.

Adorno, il est essentiel de comprendre la conception de l'Être chez Hegel seulement comme étant « un moment de la dialectique, qui est réfléchi sur un mode essentiellement négatif, que sa [Hegel] théorie de l'Être est inconciliable avec la théologisation qu'elle connaît aujourd'hui. »⁹ Adorno essaie d'infirmer la thèse que la pensée de Hegel est une pensée de la fondation. Il fait remarquer que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le point de départ est la certitude sensible qui mène à un *hic et nunc*, et ce, sans que la philosophie hégélienne soit empirique ou sensualiste. Dans la logique, Hegel amorce son analyse avec le concept d'Être sans que celui-ci en soit le réel point de départ, comme l'affirme Adorno : « Pourtant ce début ne fonde aucune philosophie première. L'Être chez Hegel est le contraire d'une essence première. »¹⁰ La négativité est la force motrice qui réussit dialectiquement à réunir Être et Néant, car l'immédiété de l'Être est le non-Être, donc, dans le processus dialectique du déploiement des moments de l'Être, le début, ce qui n'est pas médiatisé, c'est le néant. Sans le pouvoir de la négativité, l'Être reste non-Être. Dans la logique, Hegel écrit :

Dans son immédiété indéterminée, il n'est égal qu'à lui-même [...] Il est l'indéterminité et la vacuité pure – il n'y a rien à intuitionner même en lui, si l'on peut parler ici d'intuitionner ; ou il est seulement cet intuitionner même, pure et vide. Aussi peu y a-t-il à penser quelque chose en lui, ou il n'est pareillement que ce penser vide. L'Être, l'immédiat, l'indéterminé, est en fait néant et ni plus ni moins que néant.¹¹

On voit bien ici qu'Adorno essaie de démontrer que la pensée de Hegel n'est pas une pensée de la fondation.

Ceci étant dit, il explique longuement comment cette pensée se serait figée et transformée en une idéologie ou en un système menant à l'identité. Cette critique ne le pousse pourtant pas à rejeter en bloc la pensée de Hegel, mais plutôt à la poursuivre selon ses intuitions initiales, ou comme il l'écrit dans la *Dialectique négative* :

⁹ Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Système de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, t. I, p.58 In Adorno, *Op.cit.*, p.40.

Il [Hegel] ne développe pas la dialectique du non-identique jusqu'au bout [...] Son propre concept du non-identique — chez lui moyen d'amener le non-identique à l'identique, à l'égal à soi-même — a inévitablement le contraire de celle-ci comme contenu; là-dessus, il passe allègrement. Ce qu'il établissait explicitement dans l'écrit sur la Différence, pour aussitôt l'intégrer à sa propre philosophie devient l'objection la plus forte contre celle-ci.¹²

En fait, comme l'écrit Michèle Cohen-Halimi, spécialiste du débat Adorno-Lyotard-Derrida : « c'est d'être hyperhégléen, c'est-à-dire de dépasser Hegel à partir de Hegel, qu'Adorno s'autorise à proposer un "concept modifié de la dialectique" »¹³. L'abandon de postulat positif comme fondement théorique mène ainsi Adorno sur la voie d'un concept renouvelé de la dialectique.

Pour bien comprendre pourquoi il rejette tout postulat positif à la fondation de sa philosophie, il est important d'explicitier le cheminement argumentatif de ce rejet. Il écrit dans *Minima moralia* : « Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas. »¹⁴ Cette phrase emblématique ne relève pas d'une simple coquetterie de langage, elle exprime clairement que dans un monde où l'homme mène une existence mutilée, il ne peut y avoir de théorie affirmative ni sur lui ni sur le monde. Ce postulat philosophique est présent dans les écrits de Marx, dans une perspective plus matérialiste, lorsqu'il entame ses écrits économiques plus substantiels tels que les *Grundrisse*. Il commence par critiquer les théories économiques de Frédéric Bastiat et de Henry Charles Carey. Marx les accuse de formuler une théorie économique harmonieuse. Dans une société où s'affrontent des classes sociales et où la lutte oppose des acteurs sociaux ayant des intérêts antagoniques, il ne peut y avoir, explique-t-il, de théorie économique fondée sur l'harmonie. La même chose pourrait être dite sur sa critique des religions ou des philosophies idéalistes. Marx écrit dans les *Manuscrits de 1844* à propos du moment positif chez Hegel :

¹² Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 100.

¹³ Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2014, p.292.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1991, p. 36.

Considérons maintenant les moments positifs de la dialectique de Hegel – à l'intérieur de la détermination de l'aliénation. A) Le dépassement, mouvement objectif reprenant en lui l'aliénation. – C'est, exprimée à l'intérieur de l'aliénation, l'idée de l'appropriation de l'essence objective par la suppression de l'aliénation. C'est la compréhension aliénée de l'objectivation réelle de l'homme, l'appropriation réelle de son essence objective par l'anéantissement de la détermination aliénée du monde objectif, par la suppression dans son existence aliénée, — de même que l'athéisme, suppression de Dieu, est le devenir de l'humanisme théorique, que le communisme, abolition de la propriété privée, est la revendication de la vie réelle de l'homme comme sa propriété, le devenir de l'humanisme pratique.¹⁵

Nous pouvons comprendre que tout comme pour Adorno, il ne peut y avoir de philosophie positive de l'homme dans un monde qui n'est pas vrai. Pour Marx, c'est la propriété privée des moyens de production qui enlève la possibilité à l'homme d'accéder à la généralité.

Adorno précise pourquoi il ne nous est pas permis de penser positivement le monde dans ses cours sur la dialectique négative. Dans la formation de la méthode de la dialectique négative, il explique que le monde est investi d'une double contradiction. La première est liée à la logique, il la nomme nature contradictoire du concept :

« What this means is that the concept enters into contradiction with the thing to which it refers. [...] If, for example, I think and speak of "freedom", this concept is not simply the unity of the characteristics of all individuals who can be defined as free on the basis of a formal freedom within a constitution. Rather, in a situation in which people are guaranteed the freedom to exercise a profession or to enjoy their basic rights or whatever, the concept of freedom contains a pointer to something that goes well beyond those specific freedoms, without our necessarily realizing what this additional element amount to »¹⁶

Le concept renferme donc en lui-même ce qui lui est hétérogène ou non-identique. Cette contradiction logique a des effets concrets et matériels. L'exemple qu'Adorno utilise, soit le concept de liberté — comment définir la liberté —, n'est pas sans importance. Nos sociétés ont à faire avec ce concept et selon ce qui y est subsumé, les

¹⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 143.

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Lectures on negative dialectics*, Cambridge, Polity, 2008, p.7.

effets concrets sur la législation peuvent changer. Il n'est pas bénin que l'un des documents fondamentaux de l'État canadien soit la charte des droits et libertés. Pour Adorno, cette contradiction est à la fondation même du penser et elle produit deux effets. En premier lieu, elle identifie, unifie l'objet qu'elle étudie ou dont elle fait l'expérience, par le seul fait de nommer les choses. Elle tente de rendre homogène ce qui lui est hétérogène. On pourrait dire qu'en tant que chercheurs à l'université, nous suivons un processus d'identification permanent dans nos objets de recherche. Nous prenons une réalité qui nous échappe — une réalité multiple — et, pour la comprendre, nous lui donnons un ensemble de caractéristiques finies. En ce sens, pour Adorno, ce qui est particulier à la pensée, c'est de faire violence au réel.

Devant la pensée identifiante reste toujours quelque chose qui fuit, quelque chose de non-identique. C'est l'autre aspect de la pensée, qui réussit à détruire l'Identité. Adorno écrit :

Également, le penser est, en soi déjà, avant tout contenu particulier, négation, résistance contre ce qui lui est imposé; ceci, le penser l'a hérité du rapport du travail à son matériau, son modèle. Lorsqu'aujourd'hui plus que jamais l'idéologie incite la pensée à la positivité, elle enregistre avec ruse que c'est justement cette positivité qui est contraire aux pensées et qu'on a besoin de l'exhortation cordiale de l'autorité sociale pour habituer le penser à la positivité.¹⁷

Pour Adorno, la pensée est investie d'une tension réelle entre la volonté d'identifier et celle de détruire l'identité. Cette tension est essentielle dans la réflexion de l'auteur. Il la fait ressortir au sein du concept de raison dans *La Dialectique de la Raison* ou encore au sein du concept d'utopie dans sa correspondance avec Benjamin. Adorno ne pense jamais un concept selon un seul visage, car cela en viendrait à l'hypostasier, à le mythifier.

Pour Adorno, la deuxième contradiction est celle de la société comprise comme étant un monde en lutte, et ce, selon deux plans. Premièrement, la société est divisée en classes où les intérêts défendus par celles-ci ne peuvent pas être médiatisés

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 23.

par un pouvoir supérieur. On voit plutôt la classe dominante imposer ses propres intérêts. Contrairement à Hegel qui, dans les *Principes de la philosophie du droit*, avait pensé un système d'institutions et de médiations qui allait pouvoir réguler et encadrer les divergences de classes ou de groupes, Adorno postule que ces conflits finissent toujours par la domination d'une classe sur une autre. Dans ses écrits sociologiques, il explique comment cette domination objective prend forme au sein du capitalisme tardif :

La violence omniprésente de la répression et de son invisibilité est une seule et même chose. La société sans classe des automobilistes, des spectateurs de cinéma et des *Volksgenossen* ne bafoue pas seulement ceux qui sont à l'intérieur, mais bien ses propres membres, les dominés, qui n'osent plus l'avouer ni aux autres ni se l'avouer à eux-mêmes, parce que le simple fait de le savoir est puni immédiatement par une torturante angoisse – à savoir celle de perdre son existence et sa vie.¹⁸

Le monde administré, thème cher à Adorno, semble offrir une image de monde pacifié où la lutte de classe serait dépassée, mais les pathologies sociales engendrées par un système basé sur la propriété privée et où la nécessité de profit est au cœur même du système économique créent d'immenses contradictions.

La deuxième contradiction vient du fait qu'à la base du capitalisme, la nécessité du profit n'amène pas seulement une division sociale, mais bien les causes mêmes de la destruction de l'homme et de la nature. Pour Adorno, la nécessité d'engendrer du profit a mené les pays à se faire la guerre, à développer des complexes militaro-industriels, et tout ce développement technique menace la survie de l'homme et de la terre. Il écrit dans la *Dialectique négative* : « Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique. Elle se termine par la menace totale que fait peser l'humanité organisée sur les hommes organisés, soit l'essence même de la discontinuité. »¹⁹ Le mode de production capitaliste est pour Adorno en

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Société : Intégration, désintégration – écrits sociologiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 61.

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit., p. 250.

adéquation avec le renversement de la raison en mythe. S'inspirant des travaux de Lukacs, plus particulièrement d'*Histoire et conscience de classe*²⁰, Adorno lie le développement de la rationalisation instrumentale aux nécessités aveugles du profit. Lukacs ne peut être plus clair lorsqu'il affirme :

La rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussée du processus de travail comme une quantité de travail objectivement calculable qui s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close.²¹

Pour Adorno, cette rationalité instrumentale au service du capital vient s'opposer objectivement à la vie. C'est au nom du profit que l'on fait la guerre et que l'on s'entretue. Cette contradiction centrale pourrait être résumée par la tension entre le besoin de vivre et la nécessité de profit qui mène concrètement à la mort. Cette contradiction n'est pas particulière au capitalisme, pour Adorno, mais comme l'écrit Jean-Marie Vincent : « À cet égard, la société capitaliste peut et doit être conçue comme un lieu d'accentuation des contradictions qui marquent les sociétés humaines. Elle pousse à l'extrême le règne des moyens formalisés sur le monde des fins, c'est-à-dire l'abstraction par rapport aux relations qualitatives qui unissent les uns aux autres. »²²

Pour ces raisons, Adorno estime impossible de fonder positivement toute philosophie. La seule voie pour la pensée est celle de la critique. La critique de tout fondationisme philosophique, qu'il soit métaphysique ou ontologique, nous permet d'entamer une étude sérieuse de la méthode qui, pour Adorno, réussit à désensorceler la pensée du principe d'identité. Cette méthode est la dialectique négative. C'est en précisant son contenu spécifique, comment elle se distingue de la dialectique hégélienne ou même marxiste, mais également en démontrant comment elle peut

²⁰ Susan Buck-Morss, *The origine of negative dialectics*, New-York, The Free Press, 1977, p. 28.

²¹ Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1960, p. 115.

²² Jean-Marie Vincent, *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Éditions galilée, 1976, p. 122-123.

s'appliquer que, théoriquement, nous pourrions mieux comprendre si la dialectique négative peut déboucher sur une pensée de l'utopie ou si elle est vouée à ce qu'Habermas en disait : « La dialectique négative se lit comme une incessante explication des raisons pour lesquelles nous devons tourner en rond et même persévérer dans cette contradiction performative [...]. »²³

Opposition entre dialectique affirmative et dialectique négative

Certains marxistes ont figé le moment affirmatif ou actif de la philosophie chez Marx en interprétant uniquement l'importance de la nécessité de sa suppression par l'action. Dans plusieurs de ses écrits, Marx jongle en effet avec l'idée que la réalisation de la philosophie pourrait mener à sa suppression. Toutefois, le rapport que Marx entretient avec la critique et la philosophie est beaucoup plus complexe. Il écrit dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* :

Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique théologique en critique de la politique.²⁴

Cette phrase nous permet de comprendre que Marx attache une réelle importance à la philosophie, celle de démasquer et de critiquer. La cible de son époque était surtout les jeunes hégéliens qui reconstruisaient des fantômes métaphysiques et délaissaient le monde humain²⁵. Marx leur rétorquait qu'« il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses »²⁶. Bien que Marx relativise le rôle de la philosophie, il en reconnaît aussi l'importance. Cette posture dialectique qui unit philosophie et action

²³ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 144.

²⁴ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit hégélien*, Paris, Éditions allia, 1998, p. 10-11.

²⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, « L'idéologie allemande » Op.cit., p. 324.

²⁶ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit hégélien*, Op.cit., p. 25.

sera de temps à autre mal comprise dans le marxisme. Quand c'est le cas, on insiste seulement sur la nécessité de changer le monde et non sur la nécessité de le penser.

Contre cette posture, Adorno affirme l'importance d'un retour à la pensée, à la philosophie. D'ailleurs, il commence son explication de la dialectique négative en la situant dans ce débat bien précis : « la philosophie qui parut jadis dépassée se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué. Le jugement sommaire selon lequel elle n'aurait fait qu'interpréter le monde et que par résignation devant la réalité, elle serait aussi atrophiée en elle-même, se transforme en défaitisme de la raison après que la transformation de monde ait échoué. »²⁷ Adorno reprend la structure de la onzième thèse de Marx pour expliquer que la dialectique négative se situe de prime à bord au niveau de la théorie critique. Il précise plus loin pourquoi le marxisme d'alors et d'aujourd'hui se doit de faire un pas en arrière et de réfléchir le monde. Visant entre autres Karl Korsch et les fonctionnaires du Diamat²⁸, il précise que « La liquidation de la théorie par la dogmatisation et l'interdiction de penser fut une contribution à une praxis mauvaise; le fait pour la théorie de recouvrer son indépendance est l'intérêt de la praxis. »²⁹ Il est alors important d'identifier ce qui n'a pas été assez théorisé chez Hegel et chez Marx pour que la praxis découlant de leur théorie ne soit pas détournée de ses fins dans sa réalisation. Pour Adorno, cela signale que leurs idées et leurs interprétations sont trop orientées vers l'étoile de la synthèse – de l'identité. Ainsi, la tâche philosophique que se donne Adorno est de penser une dialectique qui se distancie du moment positif et de l'orienter vers le négatif. C'est cet objectif qui nourrit son plus grand travail philosophique, la *Dialectique négative*.

²⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 11.

²⁸ Diamat conjonction entre Dialectique et matérialisme. Dans le dictionnaire critique du marxisme, le terme est défini ainsi : « Le Dia-Mat est la forme prise par le matérialisme dialectique en URSS et dans le mouvement communiste international, durant la période du stalinienne, et au-delà. [...] Se constituant en ontologie a priori ou en méthode universelle, le Diat-Mat s'érige en instance normative des sciences. Il exploite des affirmations isolées de Engels, Lénine et, ignorant la critique marxienne de la spéculation, le refus engelsien et léniniste de toute superscience contrôlant, jugeant les sciences, leur impose des résultats et méthodes a priori conformes à une image rudimentaire de la dialecticité. » (pages 264 à 265).

²⁹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.Cit.,p. 119.

Comme l'écrit l'une des plus importantes commentatrices d'Adorno dans le monde anglo-saxon, Susan Buck-Morss : « Indeed, "the principle of nonidentity," which Adorno was to develop with increasing richness, became the foundation of his philosophy, that is, of "negative dialectics". »³⁰

Adorno se distancie de la dialectique hégélienne en affirmant que celle-ci débouche sur un positif trop fort :

Le non-identique ne peut être atteint immédiatement comme quelque chose qui pour sa part serait positif et pas davantage par la négation du négatif. Cette dernière n'est pas elle-même affirmation comme chez Hegel. Le positif qui selon lui doit résulter de la négation n'a pas que le nom de commun avec cette positivité qu'il combattit dans sa jeunesse. 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.³¹

Cette forme de dialectique positive a comme objectif de réconcilier le non-identique sous l'identique. Elle cannibalise le non-identique qu'elle a su d'ailleurs distinguer de l'indifférencié. Cette dialectique a le mérite d'avoir trouvé ce qui fuit l'immédiateté, mais qui, par un absolu le dépassant, s'est trouvé à l'intégrer. Comme la citation d'Adorno l'affirme, le jeune Hegel, avec le développement de la négation déterminée qui trouve son expression la plus claire dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, développerait une méthode qui oriente la pensée vers le non-identique. Cependant, cette pensée tend ensuite à disparaître ou à être intégrée dans une logique positive, et sa forme la plus clairement positive se trouve dans les *Principes de la philosophie du droit*. De manière plus précise, Hegel essaie de démontrer que la subjectivité immédiate n'est pas le support de la liberté. Pour atteindre cet idéal politique, le sujet dans son immédiateté doit se nier pour s'intégrer dans une totalité qui le dépasse. Le moment où le sujet abstrait se trouve incarné dans le moment politico-institutionnel est le moment affirmatif, le moment de synthèse où, selon

³⁰ Susan Buck-Morss, *The origin of negative dialectics*, Op.cit. p. 63.

³¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 128.

Hegel, la liberté peut arriver au monde. Ce qu'Adorno essaie d'expliquer se résume bien avec cette phrase de Hegel : « L'état de nature est un état de non-liberté et du déni du droit, qui doit être supprimé et au-dessus duquel seulement se situent la liberté et son effectivité. »³² Cette forme positive de la dialectique de la double négation est présente chez les hégéliens de gauche, dont Brecht. Adorno vise tout particulièrement ce dernier lorsqu'il critique les pathologies qu'a amenées la dialectique positive. En reprenant sa fameuse phrase : « Le parti a mille yeux, mais l'individu n'en a que deux [Adorno affirme] cette phrase est fautive comme toutes les vérités premières. »³³ Dans cet exemple comme dans celui de Hegel, le tout domine. Cependant, pour Adorno, le tout ne doit jamais finir par écraser ou dominer le particulier. Pour reprendre la problématique de l'identité, la négation de la négation enferme la singularité dans un tout qui finit par la nier complètement, cette forme de positivité participe d'une ratio totalitaire.

Cette logique affirmative ou positive de la dialectique permet de comprendre que le sujet n'est jamais seul ou à penser dans son immédiateté. Pour Adorno, dans le monde où l'on vit : « Le tout est le non-vrai »³⁴. Il faut alors passer d'une logique dialectique affirmative à une dialectique négative. Adorno propose une philosophie de la dislocation ou atonale qui n'a pas de fondation métaphysique ou ontologique : « La critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre ontologie ni même sur une ontologie du non-ontologique. »³⁵ Cette logique de dislocation prend pour objectif d'orienter le penser vers le non-identique. C'est avec une impulsion nietzschéenne qu'Adorno se lance à la recherche de ce qui fuit le concept, ce qui est différent, mais tout de même intégré dans quelque chose qui le dépasse. Son but n'est pas de comprendre le différent pour ensuite le subsumer sous une identité plus vraie, mais bien de comprendre ce qui fuit le concept, ce qui en souffre. C'est à partir de

³² G.W.F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (1817-1818)*, Paris, Vrin, 2002, p.49.

³³ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 43.

³⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Op.cit., p. 47.

³⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 112.

l'Étant, de ce qui est, dans un monde où tout est objet qu'Adorno entreprend sa critique de l'identité.

Adorno a donc un double rapport à Hegel. Il reprend aux premières œuvres l'intuition de la dialectique plutôt négative, mais il la détourne d'un devenir positif. En ce sens, il est aussi un penseur de la différence qui participe d'un certain soupçon contre l'esprit de système dont souffrirait la pensée de Hegel. Mais sa pensée se distingue pourtant des autres penseurs de la différence, car elle s'inscrit toujours dans la dialectique. La négativité au cœur de la dialectique théorisée par Adorno doit être bien comprise pour pouvoir être distinguée précisément des autres théories du multiple qui se positionnent sur l'enjeu de l'identité. Adorno fait une distinction importante entre la négation universelle ou abstraite qui, selon lui, anime le relativisme, et la négation déterminée qui est l'outil le plus puissant de la dialectique orientée vers le non-identique. Pour bien comprendre la spécificité de celle-ci, il est important d'expliquer l'autre. La négation universelle ou abstraite est intimement liée au relativisme et pour Adorno : « La dialectique s'oppose aussi abruptement au relativisme qu'à l'absolutisme; ce n'est pas en recherchant une position intermédiaire entre les deux, mais c'est au contraire en passant aux extrêmes, en partant de leur propre idée qu'elle cherche à montrer sa non-vérité. »³⁶ La non-vérité du relativisme, contrairement à l'absolutisme, est qu'il nie toute forme de vérité universelle, elle loge la vérité dans les subjectivités et la circonscrit à celles-ci. L'idée de négation devient donc universelle ou abstraite, car elle ne s'efforce qu'à nier toute vérité dans ses généralités. Cette forme de négation se transforme ainsi en affirmation, mais subjective. Pour Adorno, l'immédiateté, qu'elle soit individuelle (Pareto) ou sociale (Mannheim), reste abstraite si elle n'est pas pensée en relation avec le social ou l'esprit. Le non-vrai est dans le flottement ou l'abstraction de la négation. Pour qu'elle soit effective, il faut qu'elle se détermine, qu'elle s'enracine dans l'époque historique, ce qui veut dire qu'elle doit tenir compte des rapports sociaux de

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

production, des relations de pouvoir déterminées, des conditions sociales précises, etc. La négation abstraite est également synonyme de nihilisme pour Adorno. Le nihilisme qui associe la vie au néant affirme de manière trop universelle l'absence de sens, « dans le néant culmine l'abstraction et l'abstraction est ce qui est rejeté. »³⁷

En opposition à la logique de négation abstraite ou universelle, Adorno propose la négation déterminée. Pour bien comprendre le fonctionnement de la négation déterminée, concept devenu explicite chez Hegel, il faut tout d'abord la penser en relation avec la synthèse dans la logique dialectique. Si dans la logique hégélienne, la synthèse est le résultat d'une négation / conservation / dépassement de ce qui est nié, elle est l'objectif du mouvement de la pensée. Adorno écrit : « En tant qu'idéalisme, la dialectique était aussi philosophie de l'origine. Le retour du résultat du mouvement à son commencement annule mortellement le résultat : l'identité du sujet et de l'objet devait s'y constituer sans faille. L'instrument de sa théorie de la connaissance s'appelait la synthèse. »³⁸ Dans les réflexions de Hegel, la synthèse en serait venue à prendre la place que tenait la négation déterminée. À partir de cette critique, Adorno essaie de clarifier et de dépasser les conceptions figées d'un marxisme faussement hégélianisant prises sous le couvert de la synthèse et du diamat où la société sans classe serait la fin de la préhistoire, version sécularisée de l'idée de fin de l'histoire chez Hegel. La négation déterminée devient l'alternative dialectique à une conception de la synthèse simpliste. Elle cherche à détruire tout ce qui est figé : « Son impératif d'examiner tout concept jusqu'à ce que de par son propre sens, donc son identité, il se meuve et devienne non-identique à soi-même, cet impératif est un impératif d'analyse et non de synthèse. »³⁹ Si comme mentionnée précédemment, la pensée joue deux rôles, soit celui d'appréhender la réalité en l'identifiant et celui de briser cette identité en critiquant le dynamisme figé sous une identité, alors la négation déterminée dit le non-identique à partir de l'identique.

³⁷ *Ibid.*, p. 297.

³⁸ *Ibid.*, p. 126-127.

³⁹ *Ibid.*, p. 127.

Afin de bien comprendre cette idée fondamentale de la dialectique négative, le commentaire général que fait Adorno sur la pensée de Nietzsche peut nous permettre de mieux saisir cette proposition de dire la non-identité à partir de l'identité. Dans une entrevue radiophonique portant sur Nietzsche qui réunissait Gadamer, Horkheimer et Adorno, ces derniers se sont interrogés sur ce qui valait la peine d'être conservé et dépassé chez Nietzsche. Adorno a commencé en faisant une remarque méthodologique dans laquelle il affirmait que, chez Nietzsche, il manquait de négation déterminée. Il a alors expliqué que dans sa pensée on pouvait trouver une force critique incroyable, mais que celle-ci se rangeait du côté de l'affirmation de nouvelles valeurs. Pour Adorno, Nietzsche entreprend un dépassement des limites de l'homme sans bien ancrer ce dépassement. Le seul moyen d'enraciner cette volonté révolutionnaire est de partir du déterminé – de faire une négation déterminée :

Mais chez Nietzsche, il s'agit vraiment de la tentative d'affirmer et d'opposer à ce qui a été désespérément reconnu comme mauvais, un nouvel ordre, de nouvelles valeurs, comme il les appelle, pour ainsi dire à partir du néant [...]. Cela signifie donc qu'il n'y a pas chez lui de négation déterminée, que cette pensée, dans sa critique du monde bourgeois, ne porte pas en elle la violence d'une tendance historique réelle.⁴⁰

On voit bien dans cette remarque que la négation déterminée se doit de passer par un processus de négation / conservation / dépassement et que ce processus doit être déterminé, donc fixé à une période historique et une situation sociale concrète, sinon elle retombe dans une négation abstraite ou universelle. Cette critique n'est pas celle de nouvelles valeurs, mais que ceux-ci émerge d'abstractions plutôt que de situations historiques et particulières.

Si comme affirme Adorno, « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative »⁴¹, la négation déterminée est la méthode qui permet de briser l'identité précise d'un concept ou d'une théorie. Comme mentionné précédemment, la dialectique négative

⁴⁰ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer, « Nietzsche et nous », Chap. in, *Nietzsche : L'antipode le drame de Zarathoustra*, Paris, Éditions Allia, 2000, p. 59-60.

⁴¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 18.

visé à renouer avec la réflexion théorique pour combler ce qui a mené à une praxis défectueuse. Adorno avance l'idée que la dialectique hégélienne schématiquement possède trois moments, soit la thèse / l'anti-thèse / la synthèse ou l'identité de la non-identité et de l'identité. Il propose de remplacer ce schéma triptyque par le monde tel qu'il nous apparaît dans son identité, le moment critique, soit la négation déterminée puis, finalement, et enfin la constellation. Ce concept vient de la thèse d'habilitation de Walter Benjamin qui a été refusée due à son opacité. Le concept de constellation sert à illustrer une totalité, mais fragmentaire, du concept et de ce qui le compose. Spécialiste américain d'Adorno, Fredric Jameson propose l'idée que : « The distinction imposes itself not least because the notion of the fragmentary seems to designate the object, while that of discontinuity stresses the distance between those object: the stars that make up a constellation are not normally thought to be "fragmentary" without a good deal of preliminary metaphorical footwork. »⁴² La constellation doit être pensée comme un champ de forces qui réunit des réalités singulières en un ensemble plus général. Il s'agit donc non pas de subsumer le non-identique à l'identique, mais de démontrer une discontinuité, une dislocation, une destruction d'une unité totalitaire. Adorno précise : « Le moment unifiant survit, sans négation de la négation, sans s'en remettre non plus à une abstraction considérée comme principe suprême, en sorte qu'on ne progresse pas à partir des concepts et par étapes jusqu'au plus général, mais qu'ils entrent en constellation. »⁴³ La dialectique négative est donc en quelque sorte une préceuse à la philosophie de la déconstruction⁴⁴.

⁴² Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*, New-York, Verso, 2007, p. 51.

⁴³ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 131.

⁴⁴ Martin Jay cite un passage d'un ouvrage de Terry Eagleton *Walter Benjamin or towards a revolutionary* (London, 1981): « The parallels between deconstruction and Adorno are particularly striking. Long before the current fashion, Adorno was insisting on the power of those heterogeneous fragments that slip through the conceptual net, rejecting all philosophy of identity, refusing class consciousness as objectionably "positive", and denying the intentionality of signification. Indeed there is hardly a theme in contemporary deconstruction that is not richly elaborated in his work [...] » Nous ne sommes pas totalement d'accord avec cette interprétation d'Adorno, mais elle pose bien l'enjeu de

Résumons le parcours théorique de la critique de l'identité chez Adorno en rappelant ses principaux moments. Il démarre par une critique du fondationisme philosophique, ou comme il aime l'appeler la *prima philosophia*. Il identifie dans l'histoire de la philosophie la logique de la fondation, soit métaphysique ou ontologique, comme étant l'un des chemins les plus fréquemment empruntés par les philosophes avançant sur le chemin philosophique de l'identité. À partir de cette critique, Adorno veut distinguer sa conception de la dialectique d'une dialectique objectiviste qui postulerait la contradiction comme objective, qui finirait donc par fonder une ontologie de la contradiction⁴⁵. Cette distinction faite, Adorno explicite la base positive de la dialectique construite avant lui et veut s'en dissocier avec la construction d'une dialectique négative. Toutefois, proclamer la dialectique comme étant négative n'est pas suffisant en soi, car plusieurs théories, dont le relativisme ou le nihilisme, abordent une perspective négative. Adorno qualifie celles-ci de théories négatives, mais universelles ou abstraites et leur oppose la méthode de la négation déterminée qui mène à une analyse fragmentaire de la constellation.

C'est donc ainsi que s'enchaîne logiquement, au niveau théorique, la critique de l'identité chez Adorno. Mais pour bien la saisir dans le détail, il n'est pas suffisant de l'exposer dans sa méthode. Il est important de la comprendre dans son analyse sociale et politique, car le principe d'identité n'est pas seulement une abstraction, mais une réalité sociale et politique observable.

la déconstruction dans sa pensée. Autre référence sur l'articulation entre l'identité et la déconstruction – Michael Ryan *Marxism and deconstruction : a Critical Articulation*.

⁴⁵ L'idée d'ontologie objective se réfère directement à Héraclite qui fut l'un des premiers penseurs à penser l'objectivité des contradictions dans le monde. C'est en ce sens qu'Adorno affirmera à la page 14 de la dialectique négative que celle-ci n'est pas d'essence héraclitienne. Ce débat en philosophie politique n'épargnera pas plusieurs penseurs postulant l'objectivité de la contradiction. Nietzsche en est un exemple. Certains affirmeront qu'il y aurait chez lui une ontologie qui aurait comme postulat fondateur que le monde est constitué de forces en lutte.

1.1.2 Praxis : Critique de la modernité capitaliste comme système clos

Comme l'écrit Hans-Günter Holl dans la postface de l'édition française de la *Dialectique négative* : « L'élan qui anime la *Dialectique négative* consiste à confronter la promesse d'une totalité rationnelle avec la réalité d'une ratio totalitaire. »⁴⁶ La critique de l'identité chez Adorno ne se fait pas seulement dans le domaine de la pensée. Adorno voit dans la société moderne capitaliste la manifestation grandissante d'un principe d'identité fort. Cette réalité se traduit dans deux aspects principaux de la vie contemporaine. Premièrement, pour Adorno, le principe d'identité devient hégémonique lorsque le principe d'échange en vient à dominer nos vies. Lorsqu'il y a échange, il y a identité entre deux produits qualitativement différents. Deuxièmement, en imposant son idéologie et ses valeurs à toutes les sphères du monde vécu, l'industrie culturelle tend à identifier la vie quotidienne au principe fondateur de la culture capitaliste. C'est donc sur ces deux aspects que nous nous proposons d'analyser les causes et les effets d'une métaphysique de l'identité dans ce qu'Adorno nomme le monde administré.

Puisque nous traiterons de sa critique du capitalisme, il nous faut faire ici des précisions générales sur le rapport d'Adorno à Marx. Le commentaire sur Adorno est généralement divisé sur la question à savoir si Adorno reste marxiste ou non. Les réflexions sur cette question sont généralement guidées par des considérations sur le statut de la critique formulée par Adorno ainsi que son rapport à la classe ouvrière. L'une des thèses fortes est formulée par André Tosel dans son *Histoire de la philosophie*. Il postule qu'Adorno et l'École de Francfort exécutent un retour à l'hégélianisme de gauche prémarxiste, principalement parce qu'ils ne situeraient leur critique qu'au niveau des idées. D'autres thèses plus nuancées affirmeront qu'Adorno est plutôt un marxisme sélectif qui lit Marx au travers des médiations théoriques de

⁴⁶ Hans-Günter Holl, « Émigration dans l'immanence : Le mouvement intellectuel de la dialectique négative », Postface in. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Édition Payot & Rivages, 1978, p. 330.

Lukacs, Bloch, Benjamin et même Weber⁴⁷. Cette interprétation minimise l'influence de Marx et essaye de démontrer que le tournant qui est effectué dans la pensée d'Adorno sur des problématiques liées au marxisme, comme le progrès, la raison, etc., vise à rompre avec Marx. La troisième thèse essaie de démontrer qu'Adorno reste marxiste tout au long de sa vie par ses préoccupations ainsi que par les enjeux traités dans ses travaux. Des commentateurs comme Jameson, Freyenhagen, Buck-Morss, Vincent ou Abensour essayeront de démontrer que les intérêts d'Adorno pour la philosophie et la dialectique sont étroitement liés avec les préoccupations de Marx quant à l'économie capitaliste. Cette voie me semble plus féconde pour comprendre la pensée d'Adorno aujourd'hui que la simple opposition entre lui et Marx.

La généralisation du principe d'échange comme mise en œuvre du principe d'identité

La question de l'identité dans le rapport d'échange a été centrale dans la réflexion de Marx sur le capitalisme. On peut lire dans le *Capital* : « Aristote voit bien d'ailleurs que le rapport de la valeur dans lequel se situe cette expression de valeur, nécessite de son côté que la maison soit posée qualitativement égale au lit, et que ces choses différentes du point de vue sensible ne seraient pas référables les unes aux autres en tant que grandeurs commensurables sans cette identité d'essence. »⁴⁸ Selon Marx, Aristote a été le premier à avoir posé la question de la commensurabilité — de l'identique — dans l'échange, en donnant notamment l'exemple de l'équivalence d'une maison avec cinq lits⁴⁹. Marx remarque que pour Aristote rien ne peut rendre ces deux objets commensurables, il ne réussit donc pas à donner une explication logique. Une partie de la réponse à cette question, selon Marx, est que ces deux objets dans l'échange sont le produit du travail humain, ce qu'Aristote ne pouvait pas bien discerner, car les biens étaient produits par des esclaves, ces *outils animés*, selon la célèbre définition d'Aristote. Pour Marx, le fait que les marchandises

⁴⁷ Le texte de Christophe David dans la préface des cours sur la métaphysique fait par Adorno est particulièrement éloquent quant aux rapports entre Marx et Adorno. On peut également penser aux travaux de Kostas Axelos, notamment à son texte *Adorno et L'école de Francfort*.

⁴⁸ Karl Marx, *Le capital, volume 1*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 67.

⁴⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le livre de poche, 1992, p.209.

soient le produit du travail ne suffit toutefois pas encore pour les rendre commensurables.

Le temps de travail cristallisé dans la marchandise est mesuré de manière abstraite ou quantitative plutôt que qualitative. Sur la question de la commensurabilité, Jameson écrit dans son livre sur le *Capital* de Marx : « In *Capital*, this concept of simple labor as the instrument of abstraction is then further developed in a figurative manner : abstract labor becomes some "third thing" which the two equivalent commodities somehow share. »⁵⁰ Le temps de travail abstrait est l'incorporation quantitative de la force de travail du travailleur devenue objet, devenue marchandise. Par cette objectivation, le temps de travail abstrait suppose la dépossession des forces vitales du travailleur, devenu objet dans le processus de production et dans la vie en générale. Cette théorisation de l'échange est l'élaboration matérielle de la théorie de Marx de l'aliénation développée dans les *Manuscripts de 1844*. Jameson caractérise cette réflexion sur l'échange de marchandise d'élaboration en termes économiques de la problématique de la dialectique de l'identité de la non-identité et de l'identité⁵¹.

Dans la *Dialectique négative*, Adorno explicite cet aspect de l'échange qui rend tout identique :

Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originairement apparenté au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe à 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.⁵²

La généralisation du principe d'échange avec le capitalisme tend à universaliser le principe d'identité. Le concept d'échange sous-tend l'idée d'objet échangé, ce qui mène Adorno à avancer que dans l'analyse de Marx le développement du capitalisme

⁵⁰ Fredric Jameson, *Representing Capital*, New-York, Verso, 2014, p.26.

⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵² Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 119.

rend centrale la forme-marchandise⁵³. Marx démarre en effet son étude du capitalisme dans le *Capital* avec l'analyse de la marchandise. Il postule une double fonction à la marchandise : une valeur d'usage qualitative et une valeur d'échange quantitative⁵⁴. Selon lui, sous le capitalisme, la valeur d'usage tend à devenir de moins en moins importante et finit par être subsumée sous la valeur d'échange. Cette conclusion est à la base de l'analyse de l'identité chez Adorno. Dans son analyse de l'échange, le non-identique est la valeur d'usage et l'identique, la valeur d'échange « Car l'échange d'équivalent consista justement dès l'origine à échanger en son nom du non-équivalent, à s'approprier la plus-value du travail. »⁵⁵

En orientant son regard vers le non-identique, Adorno comprend la particularité du travail dans son moment qualitatif et son inféodation à une identité abstraite. Le moment de la généralisation du principe d'échange dans la vie concrète pousse le philosophe à analyser les rapports sociaux et les représentations sociales en considérant ceux-ci comme objets et non comme sujets. Cette distinction amène Adorno à donner le primat à l'objet. C'est de celle-ci qu'émane son analyse concrète du monde de l'échange et de la rationalité moderne instrumentale.

Contre cette force totalisante, Adorno ne propose pas un retour à une forme d'échange précapitaliste⁵⁶ ni un bond en avant dans une forme de vie où l'échange serait inutile. Adorno essaie plutôt d'appliquer de manière dialectique la négation déterminée. C'est en partant des consciences aliénées ou objectivées que l'on peut voir ce qui échappe. Il écrit : « La critique du principe d'échange comme penser

⁵³ Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*, Op.cit., p.23.

⁵⁴ Marx définit les deux formes de la valeur de la marchandise dans le *Capital*. La valeur d'usage : « Le caractère utile d'une chose en fait une valeur d'usage. Mais cette utilité n'est pas suspendue dans les airs. Elle est conditionnée par les propriétés de la marchandise en tant que corps et n'existe pas sans corps. » (p. 40) La valeur d'échange : « La valeur d'échange apparaît d'abord comme rapport quantitatif, comme proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'une espèce donnée s'échangent contre des valeurs d'usage d'une autre espèce, rapport qui varie constamment selon le lieux et l'époque. » (p. 41)

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 120.

⁵⁶ Fabian Freyenhagen, *Adorno's practical philosophy: Living less wrongly*, Cambridge, Cambridge University press, 2013, p. 35.

identifiant, veut la réalisation de l'idéal de l'échange libre et juste qui jusqu'à nos jours n'a été qu'un pur prétexte. »⁵⁷ Adorno veut que se réalise l'idéal de l'échange libre dans la préservation des moments non-identiques, mais en préservant leur relation d'objet :

Cela se rapproche assez de Hegel. On arrive difficilement à tirer la ligne de démarcation d'avec lui au moyen de distinctions singulières, mais c'est plutôt par l'intention : savoir si la conscience, théoriquement et dans sa conséquence pratique, affirme et désire renforcer l'identité comme quelque chose de dernier, d'absolu, ou si elle l'éprouve comme l'universel appareil de contrainte dont elle a finalement aussi besoin pour se dégager de la contrainte universelle, de même que la liberté ne peut se réaliser qu'à travers la contrainte civilisatrice et non comme retour à la nature.⁵⁸

Nous pouvons relever ici un rapprochement évident avec la dialectique marxiste qui vise à abolir le capitalisme, non pour avancer vers un retour au communisme primitif ou vers un monde utopique sans lien concret avec le monde réel, mais bien pour accomplir un pas en avant dans un communisme où l'on pourrait réaliser les potentialités concrètes de l'individu et de la société. Pour Adorno, orienter la pensée vers le non-identique mène à un rapport qualitatif au monde, donc à une critique radicale de la modernité et de la généralisation du principe d'échange. L'ajout philosophique adornien du principe d'identité dans l'analyse de l'échange permet de dépasser la logique seulement économique de la commensurabilité entre les marchandises. L'éclairage fourni par le principe d'identité permet de dévoiler une logique qui s'inscrit dans des sphères idéologiques, sociales et politiques. Buck-Morss donne l'objectif suivant à la dialectique négative: « Even that stultifier of consciousness, mass culture, when reflected upon critically, might foster revolutionary awareness, if only because the very ideology of equality and identity which it perpetrated illuminated the actuality of class differences as nothing more than "Naked usurpation". »⁵⁹ L'enjeu de l'identité dans l'échange de marchandise et de son rôle dans la quantification du monde deviendra encore plus précis dans la

⁵⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 120.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁹ Susan Buck-Morss, *The origin of negative dialectics*, Op.cit. p. 187.

description de l'industrie culturelle et de la perte de sens dans la production culturelle.

Critique de la modernité capitaliste comme système clos : regard sur l'industrie culturelle

Adorno explique dans ses cours sur la métaphysique qu'elle doit être comprise comme étant le point de contact entre un principe qui dépasse le phénomène et ce phénomène lui-même. Cette méthode de réflexion qui croit que l'immédiat est formé par quelque chose à la fois d'extérieur et d'intérieur à l'objet a démarré avec Aristote et s'est perpétuée au travers de l'histoire de la pensée philosophique. Avec les Lumières, l'extérieur à l'expérience ne pouvait plus se résumer à une force divine, il se devait d'intégrer le monde. Pensons à la thèse de Hegel qui postule que l'immédiateté est toujours une médiation et un produit de l'esprit. Nous pourrions même voir dans la théorie de la lutte de classe chez Marx un principe qui donne sa forme à l'histoire humaine. Le statut de la métaphysique doit être compris comme étant dialectique pour Adorno : il peut à la fois être à la base d'une logique identitaire et participer à une élévation de notre statut d'espèce vivante. On peut lire dans la préface écrite par Christophe David au livre d'Adorno sur la métaphysique une réflexion pertinente sur ce statut dialectique de la métaphysique :

C'est que pour Adorno, l'enjeu de la question de la métaphysique, c'est la culture – ce que développe bien plus précisément que ne le fera *Dialectique négative* [...] Adorno est parfaitement conscient de l'antinomie dans laquelle est prise la culture. Thèse : plaider pour la conservation de la culture, c'est se faire complice de la part de fausseté qu'elle contient. Antithèse : Exiger une *tabula rasa*, c'est promouvoir la barbarie contre laquelle la culture s'est aussi élevée. Face à cette antinomie, Adorno refuse et la conservation de la culture et la *tabula rasa* : il se propose de critiquer et de sauver la culture en critiquant et en sauvant la métaphysique.⁶⁰

Chez Adorno, la métaphysique est à penser en relation avec la culture, car cette dernière est en quelque sorte ce qui nous distingue de la nature, du monde animal.

⁶⁰ Christophe David, « Minima metaphysica : notes sur Adorno et le sauvetage de la métaphysique », Préface in. Theodore W. Adorno, *Métaphysique : Concept et problème*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2006, p. 19.

Dans la pensée politique, la culture est généralement vue comme ce qui fait de l'homme un être civilisé. Adorno écrit : « Vous admettez que, compte tenu de l'essence dialectique de la culture, on ne peut pas approuver la séparation abstraite de la culture et de la métaphysique. »⁶¹ Dans plusieurs de ces essais, Adorno attache une grande importance à la culture. Il a beaucoup écrit sur la musique, la littérature, les films, la radio, etc., et a toujours accordé à la culture la mission d'élever les passions et d'orienter les besoins des individus en société, car « [...] la culture est en même temps – surtout dans la pensée germanique – opposée à l'administration. Elle voudrait être ce qui est plus élevé et plus pur, ce qui est demeuré intouché et n'a pas été élagué au nom de quelconques considérations tactiques ou techniques. C'est ce qui s'appelle, dans le langage de la culture [*Bildung*], son "autonomie". »⁶² Voilà le premier sens qu'il accorde à la culture. Toutefois, si Adorno attache un rôle aussi important à la culture, ses critiques de ce qu'il nomme l'industrie culturelle sont d'une radicalité sans concession. Le double caractère que peut jouer la culture, Adorno l'explicite concrètement en montrant les liens entre l'industrie culturelle et la fermeture du monde sous un principe d'identité totalitaire. Pour Adorno, il est clair que la culture dans le capitalisme tardif sert de courroie de transmission au monde administré :

Avec l'évaluation présente dans ce type d'injonctions qui se donnent pour sublimes, les hommes qu'elles prétendent servir sont en réalité avilis. Au fond, la métaphysique les traite exactement de la même façon que l'industrie culturelle. Je dirais que c'est le critère qu'il faut appliquer à n'importe quelle question métaphysique aujourd'hui : possède-t-elle ou non le même caractère de connivence que l'industrie culturelle?⁶³

Adorno entame son analyse de la culture avec une première impression qui restera tout au long de son travail, soit l'uniformité grandissante de la culture et des individus dans les pays capitalistes, et ce, contrairement à d'autres qui postulent plutôt son éclatement. Partant d'intuitions s'apparentant à celles de Tocqueville dans *La*

⁶¹ Theodor W. Adorno, *Métaphysique : Concept et problème*, Op.cit. p., p. 188.

⁶² Theodor W. Adorno, *Société : Intégration, désintégration – écrits sociologiques*, Op.cit. p. 227.

⁶³ Theodor W. Adorno, *Métaphysique : Concept et problème*, Op.cit. p. 184.

démocratie en Amérique, il essaie de comprendre les causes de cette uniformité grandissante : « L'unité radicale de l'industrie culturelle annonce de toute évidence celle qui s'amorce dans la politique. Les distinctions emphatiques établies entre des films de catégorie A et B, ou entre des histoires publiées dans des magazines de différents prix ne se fondent pas tant sur leur contenu même que sur la classification, l'organisation des consommateurs qu'ils permettent ainsi d'étiqueter. »⁶⁴ L'industrie culturelle est le produit du développement technique dans un monde où les principes d'échange et de maximisation du profit sont généralisés.

Adorno distingue ce que l'on nomme la culture de masse de l'industrie culturelle. La culture de masse est pour lui le produit de la création artistique venant de la base qui est ensuite apprécié par l'ensemble de la population. L'artiste ou l'artisan est ainsi sujet et produit un art reflétant ses rêves, ses préoccupations, ses intérêts. La culture de masse serait aujourd'hui impossible à observer pour Adorno, car le développement technique et économique de l'industrie culturelle réussit à intégrer et à s'appropriier tout élan pouvant être perçu comme authentiquement populaire. Il écrit sur le jazz, avec des formulations un peu datées : « Il n'est pas exclu que les *negro spirituals*, précurseurs du *blues*, aient déjà associé en tant que musique des esclaves la plainte sur la liberté perdue et la soumission à cette perte. Il est d'ailleurs difficile d'isoler les éléments authentiquement nègres du jazz. »⁶⁵ S'il est possible que certaines formes d'art aient des inspirations populaires, il n'en reste pas moins qu'une fois intégrée à l'industrie culturelle tout potentiel critique disparaît. Comme le souligne Martin Jay à propos de l'analyse d'Adorno et d'Horkheimer sur la culture de masse : « La notion de culture "populaire", disaient-ils, est idéologique. L'industrie culturelle nous approvisionne en une culture en toc, réifiée, sans

⁶⁴ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Paris, Édition Gallimard, 1974, p. 132.

⁶⁵ Theodor W. Adorno, « Mode intemporelle », In., *Prismes : critique de la culture et société*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2003, p. 122-123.

spontanéité. »⁶⁶ Ainsi la culture de masse n'est pas proprement mauvaise, mais son utilisation idéologique faite par ceux qui dirige l'industrie culturelle l'est. D'ailleurs, le terme de masse apparaît dans les textes d'Adorno non comme postulat normatif ou moral, mais plutôt comme observation des changements encourus dans les sociétés capitalistes

L'analyse de l'industrie culturelle faite par Adorno est largement combinée à l'analyse de la déposssession de la force du travail du travailleur exercée par le capital. Adorno explique que dans le capitalisme avancé le travailleur est en voie d'être complètement désubstantialisé, car l'écrasante majorité de son temps est consacrée à produire des marchandises ou des services et que le peu de temps qu'il lui reste, il le consacre au repos. L'industrie culturelle se développe sur cette base matérielle. Adorno affirme qu'« au cinéma et malgré les films qui ont pour but de l'intégrer définitivement dans le système, la ménagère [les laissés pour contre] trouve dans l'obscurité un refuge où elle peut rester assise en paix durant quelques heures, exactement comme jadis, lorsqu'il y avait encore des appartements dignes de ce nom et des soirées de détente, elle se mettait à sa fenêtre. »⁶⁷ L'industrie culturelle ne répond pas à une demande, elle crée et oriente les masses en contrôlant et orientant de manière non coercitive leurs divertissements.

Le phénomène de massification oblige le chercheur en sciences sociales à s'interroger sur lui-même. Adorno observe que l'industrie culturelle regroupe les individus au sein des masses en tant qu'objets et non sujets « Le principe impose de lui présenter tous ses besoins comme des besoins pouvant être satisfaits par l'industrie culturelle, mais d'organiser d'autre part ces besoins de telle sorte qu'au départ il se voit uniquement comme consommateur, objet de l'industrie culturelle. »⁶⁸ Cette analyse de création de besoins et de dépendances pour l'industrie culturelle

⁶⁶ Martin Jay, *L'imagination dialectique : Histoire de l'école de Francfort (1923-1950)*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1973, p. 248.

⁶⁷ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Op.cit., p. 148.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 150.

reste un vecteur central au sein de l'École de Francfort. La production de passivité fait partie d'un projet quasi affirmé de ceux qui contrôlent la production culturelle. Plus encore, l'industrie culturelle crée l'homme général, l'homme commensurable. On peut lire dans *La dialectique de la raison* : « [...] l'homme comme membre d'une espèce est devenu réalité grâce à l'industrie culturelle. Chacun n'est plus que ce par quoi il peut se substituer à un autre; il est interchangeable, un exemplaire. »⁶⁹

Plus que la passivité, l'industrie culturelle amène également une sublimation de certaines pulsions et certains plaisirs⁷⁰. Plutôt que de l'art qui pousserait la critique ou la réflexion, elle propose un bien culturel qu'Adorno nomme divertissement. Et comme le souligne Martin Jay, le divertissement serait une force énorme de standardisation qui rend l'individu apathique : « Like other economic commodities, their productive origins and functional purposes were masked by a phantasmagoric smokescreen that engendered false consciousness. »⁷¹ Cette forme artistique va de pair avec l'exploitation ouvrière : c'est seulement parce que l'homme quitte le travail complètement épuisé que le divertissement proposé par l'industrie culturelle peut devenir la forme de culture dominante :

L'amusement et tous les éléments de l'industrie culturelle ont existé bien avant celle-ci. Maintenant on s'en saisit d'en haut et on les remet au goût du jour. L'industrie culturelle peut se vanter d'avoir accompli énergiquement – et érigé en principe – le transfert souvent bien maladroit de l'art dans la sphère de consommation, d'avoir libéré l'amusement de ses naïvetés importunes et amélioré la confection de la marchandise.⁷²

L'analyse matérialiste que fait Adorno concernant l'exploitation de la classe ouvrière ainsi que le développement technique des méthodes de production de biens culturels l'amène à considérer ce qu'il nomme le monde administré comme un monde ayant une unité quasi parfaite, un monde clos, un monde où l'identité est effective. Cette fermeture du monde vient alors de l'adéquation du particulier au général, de l'objet

⁶⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁷¹ Martin Jay, Adorno, *Op.cit.* p. 122.

⁷² Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, *Op.cit.*, p. 144.

[masse] au sujet [le capital] : « Dans l'industrie culturelle, l'individu n'est pas seulement une illusion à cause de la standardisation des moyens de production. Il n'est toléré que dans la mesure où son identité totale avec le général ne fait aucun doute. »⁷³ L'enjeu de l'identité et de sa critique est posé ici de manière plus concrète que dans les écrits philosophiques d'Adorno. Dans son analyse de l'échange et de l'industrie culturelle, on voit que pour Adorno le monde capitaliste moderne est en processus de fermeture et que le principe d'identité en vient à triompher.

Adorno se garde bien toutefois de faire une critique radicale de la culture ou de l'art. Il essaie plutôt, grâce à la dialectique négative et plus précisément à la force de la négation déterminée, de dépasser la réalisation d'une ratio identitaire totalitaire. Dans plusieurs de ses écrits, la question d'une critique, mais encore plus d'un sauvetage de la culture est posée. C'est probablement dans l'aphorisme *Le bébé avec l'eau du bain de Minima moralia* qu'Adorno est le plus explicite quant à sa compréhension du rôle de la culture : « Identifier la culture au mensonge seulement, voilà qui est excessivement dangereux à un moment où elle tend effectivement à basculer complètement de ce côté et à ne justifier que trop ce genre d'identification, de sorte que se trouve compromise toute pensée qui entreprend de résister. »⁷⁴ Pour Adorno, il s'agit alors de proposer une critique culturelle irrécupérable par l'industrie culturelle. Dans l'idée de négation déterminée, nous pouvons sans doute trouver un moment critique, mais encore plus de négation ayant comme visée la destruction du rapport et non son adoucissement. Adorno propose donc un art qui aurait pour but de briser, de fracturer, d'ouvrir la société close. Comme le souligne Martin Jay dans *L'imagination Dialectique* : « Le déclin de la culture "négative" traditionnelle n'était pas une affaire intéressant les seuls intellectuels. »⁷⁵ C'est donc vers un art qui, par sa forme et son contenu capable d'exprimer le négatif et de rompre avec la fausse

⁷³ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Op.cit., p. 41-42.

⁷⁵ Martin Jay, *L'imagination dialectique : Histoire de l'école de Francfort (1923-1950)*, Op.cit., p. 250.

harmonie, qu'il faut se tourner. Un exemple d'art capable de cette force, et qui est souvent abordé dans l'œuvre d'Adorno, c'est la musique dodécaphonique ou atonale du cercle de Vienne. C'est dans la musique de Berg ou de Schönberg, entre autres, qu'Adorno voit une force du négatif refaire surface. Il écrit à propos de Schönberg :

De plus, en vertu de l'absurdité commençante on congédie cette unité immanente de l'œuvre. Cette unité consiste précisément dans la cohérence qui constitue le sens. En l'éliminant, la musique se transforme en protestation. Ce qui se révèle inexorablement dans les constellations technologiques, s'était annoncé avec la violence de l'explosion, semblable à celle du dadaïsme à l'époque de la libre atonalité, dans les œuvres de jeunesse d'Ernst Krenek, vraiment incommensurables, surtout dans sa Deuxième symphonie. C'est la rébellion de la musique contre son propre sens. C'est la négation de la cohérence [...].⁷⁶

Adorno accorde à l'art une importance vitale de par sa capacité de négation du monde de l'identité, c'est donc ce à quoi il aspire lorsqu'il construit ses critiques acerbes de la culture de son époque. Il veut construire une théorie orientée vers le non-identique, une théorie qui mettrait en lumière les souffrances encourues par l'identité dans le but de les dépasser.

1.2. L'utopie : un regard sur le non-identique

1.2.1 De l'espace clos à l'univers : la force du négatif et l'utopie

Si l'on reprend la typologie développée par Frédéric Rouvillois pour l'utopie, la catégorie s'appliquant le mieux à la pensée utopique d'Adorno est celle *de l'espace clos à l'univers*. Adorno pose l'utopie surtout de manière négative, ce qui veut dire qu'elle est de prime à bord critique, mais qu'elle s'insère dans un monde où il est non seulement encore possible, mais essentiel de dépasser la domination. Elle a comme objectif d'ouvrir le monde en processus de fermeture, d'identification. Adorno propose comme possibilité de rupture avec la société close des lignes de fuite, des forces qui non seulement ne s'identifient pas avec l'idéologie proposée, mais qui en souffrent et qui désirent la détruire – l'utopie comme société du non-identique. Dans

⁷⁶ Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Édition Gallimard, 1962, p. 136.

son échange avec Benjamin, il met en œuvre les bases d'une méthode utopique. Pour bien comprendre les possibilités d'un alliage d'utopie et de critique de l'identité, il sera donc important d'analyser les diverses voies utopiques dans la pensée d'Adorno.

La compréhension de la pensée utopique ne peut faire l'économie de l'étude de son moment négatif. Un des aspects importants de l'utopie est de formuler une critique radicale de la société dans laquelle elle s'insère. Ce n'est pas grâce à son imagination débordante que More a inventé la société utopique sans propriété privée ni argent ou encore si Owen a imaginé des coopérations de production égalitaires. Ces auteurs ont tous répondu à la décadence de leur époque : More à la généralisation de la propriété privée des moyens de production et de l'appropriation des espaces communs par les *enclosures* et Owen à l'extrême aliénation des ouvriers anglais durant la révolution industrielle. Leur utopie était principalement une critique radicale du présent. Selon Jameson, « le remède utopique doit d'abord être fondamentalement négatif, résonner comme un coup de clairon, comme un appel à extirper cette racine spécifique du mal dont découlent tous les autres maux. »⁷⁷ Jameson nous explique que contrairement à d'autres pensées de type réformistes ou même conservatrices, la pensée utopique n'a pas comme objectif de continuer et de peaufiner le monde en place, mais bel et bien de rompre radicalement à partir de valeurs supérieures comme la dignité humaine.

Cette distinction est centrale dans la pensée utopique, car elle vise à affirmer une réelle différence avec l'identité présente. C'est seulement en postulant la possibilité d'un autre, d'un extérieur au système présent que l'utopie peut s'ancrer. Bref, l'utopie se nourrit du moment critique pour proposer un extérieur au système et ainsi une réelle différence. En fait, c'est l'une de ses nécessités internes, soit le moment négatif. Comme l'affirme de manière particulièrement précise Jameson : « La tentative d'établir les critères positifs de la société désirable est même caractéristique de la théorie libérale de Locke à Rawls, alors qu'à l'instar de celle des

⁷⁷ Jameson, *Archéologies du futur : Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Éditions, 2007, p. 40.

grands révolutionnaires, les interventions diagnostiques des utopistes visent toujours à réduire l'exploitation et la souffrance, puis à éliminer les causes, et non à composer des projets destinés à apporter un confort bourgeois. »⁷⁸ L'utopie, en ce sens, nous fait passer d'un système clos à un univers ouvert. Et Adorno accorde à la dialectique négative cette tâche. Il tente de cerner avec une fine acuité ce qui nous domine et risque de nous détruire de manière déterminée et abstraite, pour pouvoir dépasser cet état des choses. Christophe David affirme :

"Seul le désespoir peut nous sauver". L'utopie adornienne n'est pas seulement synonyme d'espérance comme la blochienne : elle naît aussi du désespoir profond. Il y a une dimension catastrophiste de la pensée d'Adorno qui fait que l'utopie semble devoir sortir chez lui d'un *Abgrund*, d'un abîme. Cet abîme, les hommes y sont tombés au XX^e siècle et continuent d'y tomber. L'utopie adornienne est à toute épreuve : Adorno la considère toujours possible après ce qu'il désigne du nom d'"Auschwitz", à savoir le monde qui a rendu possible et Auschwitz et Hiroshima.⁷⁹

Ce type de critique est fondamentalement liée à la révolution, car elle n'a pas pour but de polir le système, de l'améliorer ici et là, mais bien de détruire jusqu'à la racine ce qui domine l'individu dans un espace et une temporalité déterminée. La pensée de l'utopie a donc comme tâche de formuler la critique la plus profonde du système en place. C'est avec les noms propres que sont « Auschwitz » et « Hiroshima », mais aussi avec l'industrie culturelle du capitalisme tardif que naît la nécessité utopique. Ce faisant la pensée utopique d'Adorno s'enracine dans sa critique de l'identité comme fondement philosophique ainsi que dans sa critique de la réification causée par le principe d'identité

L'aspect négatif de l'utopie analyse et force à comprendre la souffrance. C'est en ce sens qu'Adorno écrit dans la *Dialectique négative* : « L'utopie s'enracine dans ce qui s'est conjuré [...] »⁸⁰ Nous voyons que, pour Adorno, la nécessité utopique ne peut naître que dans ce qui se conjure, les conditions justes de l'anéantissement de la

⁷⁸ Jameson, *Idem*.

⁷⁹ Christophe David, « Adorno et la conception blochienne de l'utopie », in *Europe*, n° 949, mai 2008, p. 58.

⁸⁰ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 17.

condition humaine. Le corollaire de l'aspect négatif de l'utopie chez Adorno est donc une compréhension éminemment pessimiste du monde tel qu'il existe. Sur la posture du pessimiste, Micheal Löwy propose qu'il « va sans dire qu'il ne s'agit pas d'un sentiment contemplatif, mais d'un *pessimisme actif*, “organisé”, *pratique*, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du *pire*. »⁸¹ Sur ce point, nous pouvons voir un lien certain entre cette posture et celle de son ami Walter Benjamin, le contemporain avec qui il ressent le plus d'affinité intellectuelle mis à part Horkheimer. Plus loin, nous pourrions comparer cette attitude intellectuelle du pessimisme actif d'Adorno à l'optimisme militant de Bloch. On voit que cette posture est directement liée aux analyses critiques qu'Adorno fait du monde capitaliste administré dans lequel il voit un principe totalitaire prendre forme et contre lequel et en lequel s'enracinent les forces utopiques. Il faut noter qu'une pensée pessimiste contemplative aurait comme effet de tomber dans la simple déploration du présent ne voyant plus qu'un autre monde pourrait être possible. Il faut donc éviter de faire d'Adorno un penseur résigné, car son pessimisme lui sert de moteur à l'affirmation qu'un autre monde est possible et que ce monde prend racine dans la perte de celui-ci.

Le pessimisme adornien peut et doit être compris en relation avec la rupture avec Hegel sur la catégorie du possible. Pour Adorno, un autre monde peut et doit être possible. Il écrit sur Hegel : « Ne serait vraiment possible, suivant la distinction entre possibilité abstraite et possibilité réelle, que ce qui est effectivement devenu réel. Une telle philosophie se range du côté des gros bataillons. Elle fait sien le verdict d'une réalité qui sans cesse ensevelit sous soi ce qui pourrait être autre. »⁸² Pour Adorno, le philosophe qui se résigne au présent est un philosophe qui adopte sans le vouloir les positions philosophiques des dominants. La différence qu'Adorno vise à faire avec la pensée de Hegel se situe au niveau de la compréhension

⁸¹ Michael Löwy et Robert Sayre, *Esprit de feu : Figures du romantisme anti-capitalisme*, Paris, Éditions du sandre, 2011 p. 200.

⁸² Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Op.cit., p. 84.

hégélienne du concept de totalité qui selon lui mène à la destruction du possible : « Seulement, la raison de cette intégration qui mène vers la totalité n'est elle-même que la non-raison, la totalité du négatif, "le tout est le non-vrai", et cela non pas simplement parce que la thèse de la totalité est elle-même la non-vérité, le principe de domination enflé jusqu'à l'Absolu. »⁸³ C'est dans la fracture avec la totalité qu'Adorno voit la possibilité de faire émerger de nouveaux rapports qui eux ne sont pas basés sur la domination. La volonté de rompre avec la belle totalité, qui est au cœur de la pensée d'Adorno, n'est cependant pas synonyme du refus de toute totalité. La différence ou la non-identité est forcément mise en relation avec l'identité. Ce n'est donc pas la totalité qui est rejetée de manière radicale ou idéelle, mais plutôt le moment du non-vrai, moment dialectique qui unit le vrai à son autre. C'est donc avec un postulat plutôt philosophique qu'Adorno critique les théories de la totalité. Jameson écrit :

Something of this is certainly present in Adorno, nor is it alien to other thinkers who have been stigmatized as "totalitarian" in their insistence on the urgency and centrality of the notion of totality; the misunderstanding lies in drawing the conclusion that philosophical emphasis on the indispensability of this category amounts either to celebrate of it or, in a stranger form of anti-utopian argument, to implicit perpetuation as reality or referent outside philosophical realm.⁸⁴

Adorno est un penseur de la totalité, mais tout en restant critique de celle-ci. Nous avons abordé plus tôt une forme de critique de la totalité chez Adorno. Celle que l'on considère maintenant se situe sur un deuxième plan, celui de la mauvaise totalité. Pour Adorno, la totalité est alors synonyme de subordination à l'universel et donc de fermeture des possibilités. Il perçoit dans l'ouverture ou plutôt dans l'éclatement de la totalité une possibilité d'expression plus libre du particulier. Comme l'écrit Iain Macdonald : « En un mot, la dialectique adornienne se tient "ouverte" non seulement parce qu'elle n'est pas fermée (*unabgeschlossen*); sa dialectique est également ouverte parce qu'elle est marquée par un "plus" irréductible, par un surplus qui

⁸³ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁴ Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*, Op.cit., p.27.

empêche le cercle de revenir en lui-même et la totalité de se fermer à ce qui est autre. »⁸⁵ Sur la relation du possible, de l'utopie et de ce « plus » dont parle Macdonald, Adorno écrit dans la *Dialectique négative* : « Une connaissance qui veut le contenu veut l'utopie. Celle-ci, la conscience de la possibilité est attachée au concret comme à ce qui n'est pas défiguré. Il est le possible et n'est jamais l'immédiatement réel qui fait obstruction à l'utopie; c'est pourquoi, au milieu de ce qui est établi, il apparaît abstrait. »⁸⁶

Ce possible n'est pas seulement inscrit dans la pensée ou dans les enjeux de méthode dialectique d'ouverture. Lorsqu'Adorno analyse la dystopie politique de Huxley dans *Le meilleur des mondes*, nous voyons prendre place un argumentaire qui dépasse le simple pessimisme contemplatif ou la posture négativiste qu'Habermas ou Honneth lui imputent. Adorno entame son analyse en soulignant l'acuité du texte d'Huxley qui selon lui reflète « le comportement par lequel l'intellectuel, impuissant dans la machinerie du rapport marchand universel et exclusif, réagit à ce choc, c'est la panique. *Le meilleur des mondes* de Huxley en est le reflet ou plutôt sa rationalisation »⁸⁷. Le livre de Huxley réussit ainsi à capter les inquiétudes de l'intellectuel ayant un rapport qualitatif au monde et vivant dans une société où la choséification ou la marchandisation semble s'imposer dans toutes les sphères de la vie. Pour Huxley, la manière d'aborder ces phénomènes est l'amplification des tendances concrètes qui œuvrent dans le monde. La réalisation des besoins et la visée du bonheur se transforment dans le meilleur des cas en une forme de contrôle venu du haut. L'idée que l'État ou qu'une autre petite caste dominerait et contrôlerait le monde est présente en tout temps dans la littérature, mais que ce contrôle passe par

⁸⁵ Iain Macdonald, « Un utopisme modal ? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno » in *Les normes et le possible : héritage et perspectives de l'École de Francfort*, sous la direction de Pierre-François Noppen, Gérard Raulet et Iain Macdonald, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 347.

⁸⁶ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 51.

⁸⁷ Theodor W. Adorno, « Aldous Huxley et l'utopie », In., *Prismes : critique de la culture et société*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2003, p. 96.

l'exacerbation des désirs ou l'offre d'un bonheur artificiel est le propre de la dystopie politique contemporaine.

Plutôt que d'acquiescer à cette forme littéraire, car après tout, pour Adorno, comme nous l'avons vu précédemment, l'utopie prend racine dans ce qui se conjure, il décide plutôt de critiquer ce catastrophisme anticipé : « L'échec n'est pas celui de l'imagination précise; le regard en tant que tel qui se dirige vers un avenir lointain, la tentative de deviner la factualité du non-étant, est d'une arrogance impuissante. »⁸⁸ Ce qu'Adorno explique ici, c'est que la spéculation sur l'avenir de la domination laisse souvent en plan une critique concrète des formes de domination et des possibilités de son dépassement. Par la mise en scène d'un monde totalement fermé où les tendances d'asservissement se sont pleinement réalisées, Huxley se refuse à penser la possibilité de rédemption de toute chose. Adorno attache à la philosophie ce rôle. On peut ainsi lire dans le dernier aphorisme de *Minima moralia* : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde. »⁸⁹ Chez Huxley, il n'y aurait que déploration et il en arrive même à compromettre les possibilités d'action.

Pour Adorno, il est possible de dépasser ce pessimisme enraciné dans un moralisme bourgeois effrayé par le nouveau, l'inconnu. Il propose de dépasser cette conclusion défaitiste où le futur et toutes les chances d'émancipation seraient viciés, parce qu'il existerait toujours, selon lui, un surplus, un possible. Au niveau politique, il s'agit de ne pas décrédibiliser le nouveau ou ce qui pourrait être fondamentalement autre de ce qui est. Encore sur Huxley, Adorno affirme : « Si le roman mérite des reproches, ce n'est pas pour son aspect contemplation en tant que tel, qu'il partage avec toute philosophie et avec toute figuration artistique, mais parce qu'il n'intègre

⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Op.cit., p. 230.

pas à sa réflexion l'idée d'une praxis qui ferait éclater la maudite continuité. L'humanité n'a pas à choisir entre l'État universel totalitaire et l'individualisme. »⁹⁰ Ce qui est possible et autre doit absolument s'ancrer dans ce qui se conjure pour pouvoir en faire la négation déterminée, la destruction concrète de ce qui nous prive de notre humanité.

1.2.2 Agents utopiques

Si l'utopie se place sur le terrain du politique, en quoi Adorno peut-il enraciner son possible utopique? Comme nous l'avons vue dans la première partie du chapitre, la pensée critique est capable d'utiliser la force du négatif pour rompre avec une logique identitaire trop forte. Adorno enracine les possibles utopiques de manière générale dans ce qui se conjure, mais, de manière concrète ou déterminée, l'utopie puise à la source de la souffrance, du non-identique. Le négatif, pour Adorno, n'est pas simplement l'effet de la pensée, il est également ressenti immédiatement dans notre corps comme une souffrance. La pensée identifiante fait violence au réel et ceci est ressenti dans le sujet : « La plus petite trace de souffrance absurde dans le monde de l'expérience inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience "tant qu'il y aura encore un mendiant, il restera du mythe" c'est pourquoi la philosophie de l'identité est mythologie. »⁹¹ La souffrance devient alors force négative, et c'est cette force qui permet de détruire l'identité, car c'est de celle-ci que découle la souffrance.

C'est dans son étude sur Bloch que nous pouvons voir apparaître un premier agent porteur concret de cette souffrance, car : « La plupart des récits contenus dans ce volume traitent de la non-identité de l'homme et de lui-même, et jettent un regard plein de compréhension et de sagesse sur les vagabonds, les jeunes gaillards des contes, les escrocs de haut vol et tous ceux qui se laissent entraîner par le rêve d'une

⁹⁰ Theodor W. Adorno, « Aldous Huxley et l'utopie », In., *Prismes : critique de la culture et société*, Op.cit., p.120.

⁹¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 161.

vie meilleure. »⁹² L'idée de non-identique prend forme de manière toujours partielle dans l'œuvre d'Adorno, mais, ici, nous pouvons deviner qui réussit enfin à incarner ce non-identique : c'est l'exclu, celui qui ne participe pas. Nous pouvons alors établir une ligne de démarcation forte avec Marx. Il est clair que chez Marx l'agent porteur de l'utopie est la classe ouvrière. L'agent est celui qui souffre, celui qui est dépossédé de son être générique. Pour reprendre la formulation de Susan Buck-Morss, Adorno est « marxiste moins le prolétariat »⁹³. Ce tournant n'a pas uniquement été emprunté par Adorno, mais aussi par presque l'ensemble de l'École de Francfort. L'une des raisons qui ont été avancées par nombre de commentateurs, dont Jean-Marie Vincent, Perry Anderson et Susan Buck-Morss, a été la participation d'une large partie du prolétariat au national-socialisme. Buck-Morss écrit d'ailleurs :

Yet neither the German Communist Party nor the workers themselves possessed a consciousness that could turn this crisis into a revolution. In 1928 the Communist International reversed its previous tactic of a "united front", and despite world depression and the rising of Hitler, the Party continued to denounce the non-Communist left as "Social-Fascists", a strategy which divided the workers and benefited the National Socialist. In September election of 1930, with more than 4 million German works unemployed, 6.4 million votes were cast for the National Socialists, while the Communists received 4.6 million. And in the next two years, the strength of Hitler's Party continued to increase.⁹⁴

Dans la constellation des marxistes, une remise en question de l'agent révolutionnaire apparaît alors. Chez le jeune Horkheimer, cela se traduit par l'importance du théoricien critique; chez Marcuse, de la *Beat generation*, des étudiants ou de la contre-culture américaine. Chez Adorno, c'est un peu moins défini. Comme mentionné plus haut, il y a celui qui souffre concrètement et même presque physiquement de l'identité qui lui est assignée et qui le domine, puis il y a l'emprunt du vagabond, de l'escroc au recueil de nouvelle de Bloch nommé *Traces*.

⁹² Theodor W. Adorno, « Traces de Bloch » Chap. In., *Note sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 158.

⁹³ Susan Buck-Morss, *The origin of negative dialectics*, Op.cit. p. 24.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

Dans *La dialectique de la raison*, on trouve trois personnages conceptuels qui représentent l'utopie. Le premier, ce sont les « masses démoralisées par une vie soumise sans cesse aux pressions du système, dont le seul signe de civilisation est un comportement d'automate susceptible de rares sursauts de colère et de rébellion, doivent être incitées à la discipline devant le spectacle de la vie inexorable et du comportement exemplaire des victimes. »⁹⁵ Si elles doivent être disciplinées, soumises et incitées à la docilité, c'est parce qu'elles souffrent de leur aliénation et que de celle-ci peut naître une rébellion contre le système. Comme tout concept adornien, celui de masse possède deux facettes. La première, et celle qui revient le plus souvent, est celle de son intégration, de sa malléabilité et de sa docilité devant le monde administré. Il serait cependant unidimensionnel de ne conserver que cette partie de son analyse. Il est certain que, pour Adorno, l'identité amène de la souffrance et que la force de celle-ci peut faire éclater le principe d'identité. Ainsi, en ce sens, chez Adorno, la deuxième facette des masses sous le capitalisme tardif est la souffrance et la répression qu'elles subissent.

Le deuxième personnage conceptuel pouvant s'identifier aux forces du non-identique ou de l'utopie est le marginal : « Celui qui a faim et froid est autant plus suspect et stigmatisé s'il lui est arrivé d'avoir de bonnes perspectives. Il est marginal et, mis à part certains crimes capitaux, être marginal est un crime grave [...] À l'époque libérale, le pauvre était considéré comme paresseux, aujourd'hui il est automatiquement suspect. »⁹⁶ Encore ici, la force du non-identique est mise en évidence comme étant une forme considérée suspecte et même subversive par le système.

Le troisième personnage conceptuel utilisé par Adorno est plus désincarné que les deux premiers, c'est la capacité de l'art à s'identifier à la souffrance, à symboliser la force du négatif. Beaucoup pourrait toutefois être dit sur la théorisation que fait

⁹⁵ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Op.cit., p. 161.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 159.

Adorno de l'art. Comme nous ne visons pas ici à mettre au clair la dimension esthétique de son œuvre, nous nous contenterons d'expliquer que l'art tel qu'il le conçoit doit jouer un rôle fondamentalement négatif, celui de critique, et même de destructeur des structures ou des mécanismes qui asservissent, humilient et mutilent l'humain. Nous avons déjà analysé quelques jugements plus précis d'Adorno sur le jazz, la nouvelle musique (Berg, Schoneberg) et quelques œuvres littéraires. De manière plus générale, il affirme que les « plus grands artistes n'ont jamais été ceux qui incarnaient le style le plus pur et le plus parfait, mais ceux qui, dans leurs œuvres, utilisèrent le style pour se durcir eux-mêmes contre l'expression chaotique de la souffrance comme vérité négative. »⁹⁷ Dans la pensée d'Adorno, l'art a donc une importance essentielle, c'est souvent ce qui réussit le plus à sortir du principe d'identité et à communiquer ce qui résiste, c'est cette partie d'humanité en nous qui refuse son asservissement.

1.2.3 L'esprit de l'utopie

Après avoir réussi à diagnostiquer le rôle fortement négatif de l'utopie et de ces différents porteurs ou agents, nous pouvons commencer analyser les remarques affirmatives qu'Adorno fait quant à l'utopie. Ces remarques sont des indications partielles sur ce qui pourrait constituer en quelque sorte l'esprit de l'utopie chez Adorno. Dans la *Dialectique négative* : « L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjoncture du différent. »⁹⁸ Cette citation d'Adorno est problématique si nous la prenons en son sens littéral, car, depuis le début de ce chapitre, nous avons expliqué que, pour Adorno, tout concept est traversé de tensions. Il ne peut pas y avoir du non-identique sans qu'il y ait de l'identique, pas de singularité sans totalité, pas de vraie vie dans une vie qui est fausse. Cette phrase, en langue originale, se lit comme suit : « Utopie wäre über der Identität und über dem

⁹⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁹⁸ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 122.

Widersuch, ein Miteinander des Verschiedenen. »⁹⁹ Il faut préciser ce qu'Adorno veut dire par *par-delà*, ou en allemand *über*. Dans le dictionnaire français-allemand¹⁰⁰, plusieurs sens sont attachés au mot *über*, et celui qui semble le plus à même de s'appliquer à ce contexte serait celui d'*au-dessus* ou plutôt *au travers*. Nous pouvons donc en conclure qu'Adorno n'avance pas nécessairement l'idée d'aller *par-delà* la contradiction et l'identité, mais plutôt *au travers* de ceux-ci. Il explique que la conjoncture du différend ne peut être pensée comme simple état d'unité primitive entre le sujet et l'objet réconcilié. Sur cet aspect, Martin Jay écrit : « For Adorno, any philosophy which lamented the lost origins of humanity's wholeness with the world or identified its future realization was merely misguided, but potentially pernicious as well. »¹⁰¹

Adorno précise cette idée assez générale dans l'aphorisme *Sur l'eau* dans *Minima moralia*, où il tente de bien comprendre comment, grâce à la négation déterminée, nous pourrions passer d'une société de l'identité à une de la non-identité en passant par-delà l'identité. Il écrit que la vraie réponse à la finalité de la société émancipée, sans user des réponses petites-bourgeoises, est la « vraie tendresse serait dans la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus faim. Tout le reste tente d'aborder une situation qu'il conviendrait de définir à partir de besoins humains, à travers un comportement humain qui, calqué sur le modèle de production, est une fin en soi. »¹⁰² L'abolition de la faim ou plutôt la réalisation des désirs pourrait être comprise comme étant l'état d'ataraxie ou même de nirvana semblable à la mort. Pour Adorno, l'utopie est l'inverse, car le moment de l'identité absolue est précisément le moment de la mort. L'esprit de l'utopie, la substance de l'utopie est plutôt celle de la paix, un moment où les subjectivités peuvent décider librement de

⁹⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlags, 1973, p.153. En langue française : « L'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjoncture du différent. »

¹⁰⁰ *Dictionnaire Allemand-Français : Français-Allemand*, Paris, Le Robert & Collins, 2013, p. 376.

¹⁰¹ Martin Jay, Adorno, *Op.cit.*, p. 64.

¹⁰² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *Op.cit.*, p. 147.

ce qu'elles veulent être et créer ce qu'elles désirent. Ce moment n'est pas celui de l'indifférencié ou de la synthèse, mais plutôt celui d'un réaménagement des champs d'attraction de la domination. Adorno précise son idée en écrivant :

Rien faire comme une bête [Benjamin], se laisser aller au fil de l'eau et regarder tranquillement le ciel, « être rien de plus, sans remplacer l'action de l'accomplissement », voilà qui pourrait remplacer l'action, l'accomplissement et remplir effectivement la promesse de la logique dialectique : la réactivation de ses propres origines. De toutes les notions abstraites, aucune ne se rapproche autant de l'utopie réalisée que celle de la paix éternelle.¹⁰³

Ce n'est donc pas un système politique précis, un endroit géographique ni même une image claire, c'est plutôt un état d'être qui ne peut être accessible que par le travail constant du négatif et de la destruction de la domination. Ces mots plutôt affirmatifs d'Adorno sont extrêmement rares dans son œuvre et doivent être compris comme des indications partielles ou des débuts de réflexion quant à la substance de l'utopie et, pour en préciser le contenu, l'interprétation de Jay semble fort adéquate: « To put it in slightly different terms, "Peace" is a threestared constellation composed of collective subjectivity, individual subjectivity and the objectif world. »¹⁰⁴ Comme le souligne Jay, le concept de constellation permet d'éclairer celui de paix. Nous pouvons comprendre qu'il s'agit d'une nouvelle appréhension de la totalité, mais non hiérarchique ou basée sur la domination. Le concept de paix est évoqué brièvement et peu développé dans l'œuvre d'Adorno, cependant, lorsqu'il apparaît, sa place ainsi que sa signification témoignent de son importance.

1.2.4 Méthode utopique

La dialectique négative n'est pas seulement un outil de destruction, car, si la critique du temps présent est cruciale pour l'utopie et les utopistes du passé, l'émergence des totalitarismes a fait de la mise en garde contre les potentiels renversements (de l'utopie à la dystopie) l'une des tâches primordiales de la pensée utopique. Le communisme russe et chinois, les idéaux des Lumières et de la raison

¹⁰³ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁴ Martin Jay, Adorno, Op.cit., p. 65.

ont extrêmement déçu, l'un est devenu régime de terreur et l'autre a complètement désubstantialisé le concept de raison pour en faire un simple instrument de domination. Déjà, dans les années trente, Adorno s'était fixé l'objectif de démontrer que dans chaque image utopique, il y a le négatif et le positif.

Pendant la préparation de ses travaux sur les passages, *Paris capital du XIX^e siècle*, Benjamin a envoyé son manuscrit à Adorno pour avoir ses commentaires. Les deux auteurs ont entretenu un brillant échange sur la négativité de la dialectique et surtout sur l'utopique. Adorno écrit ceci de la première phrase de l'ouvrage de Benjamin¹⁰⁵ : « C'est autour de cette phrase que se cristallisent tous les thèmes de la théorie de l'image dialectique qui me paraissent fondamentalement critiquables, et ce en tant que *non-dialectiques*. »¹⁰⁶ Adorno reproche à Benjamin l'absence de la négativité dans certains passages de son œuvre utopique. Cette absence de négativité amènerait Benjamin à ne percevoir le positif que dans les images utopiques du passé, à présenter les sociétés sans classe de la préhistoire sans exposer leur aliénation religieuse et à parler des forces utopiques du rêve sans mentionner leur puissance atavique. Les réflexions d'Adorno sur la critique de l'identité telles que développées dans la *Dialectique négative* sont déjà perceptibles ici. Dans sa critique des formes de l'Un, Adorno met en garde contre toute pensée de l'origine ou dans les termes utilisés en début de chapitre, contre la critique du fondationisme :

La catégorie de la racine, de l'origine elle-même est une catégorie de maître, confirmation de ce qui se passe en premier parce qu'il était là en premier; de l'autochtone face à l'immigré, ce qui est sédentaire face au mobile. Ce qui séduit parce qu'il ne veut pas se laisser calmer par ce qui est dérivé, l'idéologie – l'origine, est pour sa part principe idéologique.¹⁰⁷

On peut comprendre que l'utopie ne prend pas source dans les rêves d'une communauté humaine passée ni dans une forme naturelle de communauté dénuée de

¹⁰⁵ Phrase de Michelet : « Chaque époque rêve la suivante. Avenir! Avenir! »

¹⁰⁶ Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondances 1928-1940*, Paris, Gallimard, 2006, p.120.

¹⁰⁷ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p.126.

propriété privée. Pour Adorno, le concept de nature équivaut à celui d'origine, il est donc caractérisé comme étant idéologique.

Bref, Adorno accuse Benjamin de ne pas montrer avec suffisamment de justesse les risques du mythe au sein de l'utopie¹⁰⁸. Une véritable dialectique de l'émancipation se trouve à être construite dans cet échange. Benjamin finit par acquiescer aux critiques d'Adorno et les deux avancent « que l'âge d'or, un topos aussi constitutif de l'utopie, s'avère à la fois Arcadie et enfer. »¹⁰⁹ Pour le politologue et philosophe Miguel Abensour, leur dialectique de l'émancipation contient les bases théoriques pour une renaissance de la pensée utopique au 21^e siècle. C'est donc face aux dystopies que cette dialectique trace des lignes de fuite¹¹⁰, formule des critiques acerbes et détruit peu à peu ce qui domine l'homme. La pensée utopique telle qu'envisagée par Benjamin ou Adorno se doit de tout analyser sous le jour de la dialectique et de défricher ce qui sépare le mythe de l'authentique liberté. Par ailleurs, Abensour écrit sur la méthode utopique : « Guetteur de rêves, en effet, car le philosophe cynique en un sens, il importe à W. Benjamin [Adorno également] de démasquer "la fausse monnaie" des rêves du XIX^e siècle et, dans cette tâche, il se décrit lui-même comme philosophe de la hache. »¹¹¹

Remarque conclusive

La critique de l'identité chez Adorno peut parfois paraître totale et peut même parfois sembler se rapprocher d'une certaine forme de nihilisme. Cependant, nous avons essayé de démontrer que le rapport qu'entretient Adorno avec le principe d'identité doit toujours être compris de manière dialectique. Chaque objet se présente

¹⁰⁸ On peut voir dans les reproches faits à Benjamin la méthode qui deviendra celle de *La dialectique de la raison*. Dans ce livre, Adorno et Horkheimer s'efforcent de démontrer les risques de la raison et comment celle-ci relève d'une dialectique remontant aux poèmes homériques s'insérant entre une raison substantielle orientée vers la liberté du sujet et une raison instrumentale qui a pour but d'assujettir la nature et l'humain. Cet ouvrage s'inscrit au crépuscule de la raison – les totalitarismes.

¹⁰⁹ Miguel Abensour, *La communauté politique des "tous uns"*, Paris, Édition les belles lettres, 2014, p. 331.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 200, p.114.

à celui qui analyse le réel avec l'aide de la dialectique négative comme étant en tension : la pensée identifie et détruit à la fois l'identité, le tout est le non-vrai, mais le vrai est un moment du faux, l'utopie s'enracine dans ce qui se conjure, etc. C'est pourquoi nous avons essayé de proposer une lecture qui soit le plus dialectique possible des thèses d'Adorno sur l'identité. En ce sens, dialectiser la critique de l'identité a amené Adorno à réfléchir sur le pôle où il voit son opposé, celui de l'utopie. C'est seulement avec les outils du négatif et de la dialectique qu'Adorno se permet d'entamer des réflexions sur l'utopie. Jean-Marie Vincent les résume bien en écrivant :

On pourrait penser qu'il d'agit là d'une épuration progressive, d'une sorte d'ascèse, mais ce serait mal interprété la pensée d'Adorno, car, pour lui, le travail du négatif est en même temps libération, révélation dans la pratique qu'il y a d'autres possibles. Loin de tout négativisme, ce travail est marqué par une flamme utopique, par une aspiration, souvent étouffée, mais irrépressible, au bonheur et à des relations réconciliées entre les hommes : l'humanité comme utopie sans image.¹¹²

Sa pensée utopique ne demeure-t-elle pas toutefois trop allusive, et dès lors ne manque-t-elle pas de consistance concrète? Nous en sommes presque à la fin de notre exposé des thèses d'Adorno sur l'identité et nous n'avons que des intuitions peu développées quant à l'utopie. Dans l'effort de construire une dialectique de l'identité, nous proposons alors de mettre en relation la pensée d'Ernst Bloch à celle d'Adorno pour essayer de comprendre en quoi les réflexions sur l'utopie du premier, alliées à la critique de l'identité du second pourraient permettre d'enrichir une pensée utopique.

Comme nous avons pu le voir, lorsqu'Adorno discute de l'utopie, il fait certaines références positives à la pensée de Bloch, mais ces références restent malheureusement de simples germes disséminés. Dans le deuxième chapitre consacré à Bloch, nous discuterons donc de ses thèses, mais nous tâcherons de les faire dialoguer avec celles d'Adorno. Si Adorno a consacré la majorité de ses efforts intellectuels à formuler une critique de l'identité, Bloch, a pour sa part consacré son

¹¹² Jean-Marie Vincent, « L'humanité comme utopie sans images », Chap. in, *L'Utopie en question*, Michèle Riot-Sarcey (dir.), Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 180.

temps à expliciter une théorie de l'utopie qui pourrait faire face aux nombreux défis du 20^e siècle, et ses propositions théoriques seront analysées en rapport avec la critique de l'identité.

CHAPITRE 2 :

ERNST BLOCH ET L'UTOPIE

Faust s'éprouve lui-même, apprend en voyageant, en traversant des paysages toujours animés d'une foule d'objets. Il élargit son Moi aussi bien à l'existence dont tous les hommes sont dotés, dont ils pourraient tous être dotés qu'à l'alliance avec la forêt, les prés, la tempête, le feu, les étoiles. L'infini n'est accessible qu'à celui qui marche dans toutes les directions du Fini; de là que le sujet pénètre sans cesse dans de nouvelles sphères du monde et qu'il les abandonne, aussi bien enrichi... qu'inassouvi.

Ernst Bloch, *Le principe espérance*, T. III

L'enjeu de l'utopie a toujours été lié à celui de l'identité. Comme le postule Fredric Jameson dans *Archéologies du futur* : « La dynamique fondamentale de toute politique utopique (ou de tout utopisme politique) résidera toujours dans la dialectique de l'Identité et de la Différence, dans la mesure où une telle politique vise à imaginer, et parfois même à réaliser, un système différent de celui-ci. »¹ Sur le plan de la différence seulement, l'utopie agit comme un « nulle part »², comme extériorité à ce qui est. Tel que mentionné au premier chapitre, Adorno voit l'utopie surtout comme un parcours menant à la libération du non-identique. Nous avons classé cette visée utopique dans la catégorie de *l'espace clos à l'univers* telle que développée par Rouvillois. Sur un tout autre plan, celui de l'identité, l'utopie a souvent été envisagée, dans l'histoire, comme une réalisation suprême du principe d'identité. Nous pouvons penser aux trois autres catégories distinguées par Rouvillois dans son ouvrage de référence sur l'utopie : *l'utopie comme système de règle, l'utopie comme figure de*

¹ Fredric Jameson, *Archéologies du futur : Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Éditions, 2007, p. 16.

² Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions le Seuil, 1997, p. 37.

perfection et le paradis reconstruit. Ces différentes catégories s'insèrent dans une logique propre de l'identité où les sujets en viennent à s'identifier complètement avec l'objet (l'utopie) et où les lois et les règlements arrivent à complètement diriger la vie concrète. Bref, l'utopie est décrite comme un système clos où un principe ou une idée domine, pensons au système de phalanstères tel qu'imaginé par Fourier, à l'île de More, aux communes ouvrières d'Owen, etc. Les penseurs critiques du totalitarisme se sont emparés de cette idée de monde clos régulé par des principes fixes pour démontrer que, généralement, l'utopie en se réalisant devient dystopie. Le problème est bien alors celui de l'identité, car lorsqu'il y a des axiomes fixes qui doivent réguler le monde, il n'y a plus de place pour le politique, le débat et le changement. C'est en ce sens qu'Arendt affirme que la politique « traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres *différents*, les hommes, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différence, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées »³. Ainsi, les pensées utopiques qui proposent un projet parfait ne laisseraient aucune espace à la politique, donc à la dissidence.

Dans sa construction utopique, Ernst Bloch est très attentif à cette tension. Certains commentateurs, dont Jürgen Habermas, affirment que Bloch aurait théorisé une utopie menant à une identité totale et fermée. Avec davantage de nuances, mais tout de même dans une direction similaire, Miguel Abensour avance la thèse que : « cette hypothèse [postulat ontologique blochien] est certes concevable, mais n'est-elle pas, sous une apparence aimable, grosse des illusions redoutables d'une pleine coïncidence de soi à soi. En attendant ce retour chez soi, ou au "Foyer" l'utopie résiste et persévère »⁴. Nous nous appuyerons plutôt sur l'interprétation d'Arno Münster, principal commentateur de Bloch en France, ainsi que sur celles de Gérard Raulet, de Pierre Furter et de Michael Löwy, pour affirmer la relation réelle existant entre la conception de l'utopie chez Bloch et l'ouverture. Pour bien comprendre celle-

³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Édition du Seuil, 1995, p. 40.

⁴ Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka éditeurs, 2000, p. 16.

ci, nous exposerons la pensée utopique de Bloch en rapport avec la critique de l'identité formulée par Adorno, dans le but de démontrer la possible complémentarité entre deux auteurs qui, de prime abord, paraissent être en opposition (Adorno penseur de la négativité, Bloch penseur de l'espérance utopique). Nous commencerons par présenter les postulats ontologiques de Bloch en lien avec la critique du principe ontologique chez Adorno. Nous allons voir que les postulats et les analyses de Bloch sur l'être sont intimement liés à sa réflexion sur la matière. Par la suite, nous développerons la conception de Bloch du rêve diurne et ses réflexions sur le non-encore-conscient, soit sa conception de la psychologie en liens avec l'utopie. Ce faisant, nous serons en mesure de bien comprendre la pensée de l'utopie et de l'identité de Bloch et de la faire dialoguer avec celle d'Adorno.

2.1. Fondement philosophique de l'utopie ou l'être comme utopie

Tel que nous l'avons vu, la critique de l'identité, chez Adorno, a comme visée philosophique de rompre avec toute pensée fondationnaliste. Il affirme que tout postulat voulant fonder une pensée philosophique mènerait presque qu'immanquablement à une théorie de l'identité. Ainsi, Adorno propose une philosophie anti-fondationniste qui serait surtout critique. Elle aurait comme cible tout ce qui fige, réifie, choséfie. S'inspirant de l'ontologie de Hegel qui associe Être et Néant, Adorno se méfie des penseurs qui tentent un retour à la question de l'Être. La pensée de Bloch est également investie d'une critique forte de toute ontologie ou métaphysique qui tend à stabiliser ou fixer l'être et de tout philosophe qui vise un retour à un originaire. Plutôt que de refuser de fonder sa philosophie, Bloch propose toutefois une ontologie qui ouvre les possibles, qui regarde en avant, bref, qui oriente l'être vers un devenir. Tout comme Adorno, il est grandement influencé par les postulats ontologiques hégéliens, en insistant tout aussi fortement sur le devenir. Dans cette partie, nous nous proposons dans un premier temps d'analyser la lecture que Bloch fait de Hegel. Cette lecture est centrale dans la constitution de la pensée de

Bloch, car elle est le socle sur lequel sa pensée peut se déployer. Selon Arno Münster : « Bloch se réclame donc, dès cette étape précise de sa pensée [soit à son origine], de l'héritage hégélien pour sa théorie naissante des "anticipations utopiques" »⁵

2.1.1 La dialectique comme fondement ontologique

L'Être comme utopie

La question de l'ontologie est devenue déterminante en Allemagne avec l'influence des interrogations d'Heidegger sur l'être. Comme le mentionne Jameson dans son livre sur Adorno, les années 1930 en philosophie ont probablement été les années d'Heidegger⁶. S'inspirant d'Aristote, Heidegger a remis à l'ordre du jour la nécessité philosophique de la question de l'être. Cette question a servi à éclairer l'ensemble de l'histoire de la philosophie et a fourni une nouvelle lecture sur la distinction de ses divers courants. Pour Heidegger, *la métaphysique* d'Aristote inaugure une réflexion ciblée et rigoureuse sur l'Être. On peut lire dans ce livre : « L'Être se prend en plusieurs acceptations [Sens], mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature. »⁷ Voilà l'une des premières thèses majeures d'Aristote. L'Être en tant qu'Être est énoncé de plusieurs manières, il est donc multiple, mais découlerait tout de même d'une seule et même substance. Aristote essaie de comprendre le déploiement de l'Être et fait donc l'étude des propriétés générales de tout ce qui est. Cette question de l'Être n'a pas toujours été posée en philosophie, ou du moins, pas explicitement. Dans son livre sur Hegel, Adorno postule qu'il n'y a pas d'ontologie à proprement parler chez Hegel, car sa philosophie avance que l'Être est un principe vide : Être = Néant. Pour Adorno, ce qui est le fondement de tout chez Hegel, c'est le processus, le mouvement, plus encore, le mouvement dialectique ayant comme force motrice la négation. Sur ce refus de l'ontologie, Adorno écrit : « [...] ce qui trouve sa place en tant que moment du

⁵ Arno Münster, *Ernst Bloch : Messianisme et utopie*, Paris, Presse universitaires de France, 1989, p. 111.

⁶ Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*, Op.cit., p. 5.

⁷ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J.VRIN, 1991, p. 110.

système hégélien circule aujourd'hui sous le titre de la question de l'être, Hegel dénie à l'être précisément ce caractère absolu et précisément cette priorité par rapport à toute pensée et à tout concept, priorité dont la toute récente restauration de la métaphysique espère assurer. »⁸ On peut affirmer que pour Adorno l'Être est égal à l'identité. Mais Bloch, pour sa part, ne récuse pas la question de l'Être et la question ontologique dans son analyse de Hegel. Si l'on prend la définition large de l'ontologie, soit l'étude des propriétés générales de tout ce qui est, il devient possible de postuler que le mouvement dialectique est le fondement ontologique.

Dans le livre de Bloch consacré à Hegel, *Sujet-objet : Éclaircissements sur Hegel*, il réussit à condenser les fondements de la philosophie hégélienne en une proposition claire et concise, une proposition qui a une teneur ontologique. La volonté de trouver le noyau d'une pensée philosophique aussi importante que celle de Hegel ne poursuit pas l'objectif de simplifier une pensée complexe, mais bien de fournir un énoncé dense au travers duquel il est possible de développer et de déployer la pensée de l'auteur. Bloch écrit : « Connais-toi toi-même, voilà chez Hegel, pour qui est curieux des suites, le nerf de la chose; bien que la formule vienne de Socrate, et sans doute bien plus loin dans le temps, c'est Hegel le premier qui, sur un mode unitaire, l'a poussée jusqu'à ses conséquences cosmiques, en quelque sorte éthico-cosmiques. »⁹ Bien plus qu'une simple maxime éthique ou morale, le *Connais-toi toi-même* est le moment initial et, en quelque sorte, le feu qui façonne le mouvement hégélien. De celui-ci s'entame une relation sujet-objet qui ne fait que se rapprocher de la vérité de l'objet par un ensemble de médiations. La philosophie de Hegel est donc une philosophie de la vérité, de la vérité de soi et du monde. C'est aussi une philosophie du mouvement, car le déploiement de la relation sujet étudiant et de l'objet étudié se fait au travers de médiations dans un univers de dissonances. Le sujet se heurte à des contradictions, et pour les surmonter, les sursumer, les relever ou

⁸ Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *Op.cit.*, p. 39.

⁹ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, *Op.cit.*, p. 31.

encore les abroger (*aufhebung*¹⁰), il doit se nier en tant que moment immédiat. Pour Bloch, l'impulsion du connaître est centrale chez Hegel. Se connaître ne se situe pas dans l'immédiateté du sujet ou de l'Être. Tout comme Adorno, Bloch établit comme prémisse que pour Hegel, l'Être immédiat égale au néant, que l'Être pur n'existe pas, car il est toujours médiatisé.

Cette thématique que Hegel reprend de Socrate est fondamentale dans la construction ontologique de Bloch. Dans son dernier livre qui se veut une grande synthèse de ces écrits, *Experimentum Mundi*, Bloch postule que ce qui fait que l'être est, plutôt qu'il n'est pas, ou ce qu'il appelle le *quid*, est le *vouloir-dire* de l'être. Il écrit :

Le *vouloir-dire*, ainsi conçu, est la pulsion qui cherche et pousse toutes choses. Il est l'inquiet *Que* de l'être qui ne se possède pas, il est le lit de toutes choses, ce sur quoi elles reposent sans pouvoir demeurer en repos. L'aiguillon du Que ne se fait seulement sentir ici comme le fait *que* l'être soit mais comme une flamme qui se communique à toutes les infrastructures et l'embrasse d'en bas. Il se traduit dans l'organisme par la faim, dans la sphère économique et sociale par le besoin et dans l'idéal – s'il est permis d'utiliser cette appellation – par la nostalgie de l'aspiration.¹¹

Ce *vouloir-dire* est ce qui anime l'ontologie blochienne, c'est ce qui fait que l'être n'est pas seulement être, mais surtout non-encore-être. Le *vouloir-dire* se rapproche du *connais-toi toi-même*, car il a comme objectif de dire la vérité sur soi et donc de sortir de l'immédiateté du moment vécu pour passer à la connaissance et surtout à

¹⁰ Concept hégélien central dans son analyse du devenir. Pour Hegel, dans chaque changement d'étape ou de dépassement, il y a toujours une certaine conservation de l'état d'avant. Plus qu'une simple table rase, *Aufhebung* intègre l'idée d'un enchevêtrement entre les deux phases consécutives. Jacques Derrida traduit le terme par le verbe *relever*, verbe faisant davantage référence à l'espace ainsi qu'à l'idée d'ascension. Yvon Gautier le traduit par *sursomption*, un néologisme s'inscrivant en opposition au concept kantien de subsumption. Gautier tente d'exprimer l'idée d'enchevêtrement dans le changement chez Hegel. Jean-François Kervégan quant à lui utilise le terme *abrogation* et comme justification il écrit : « Convaincus de ce qu'aucune traduction ne rendra justice à la complexité de l'usage qu'en fait Hegel – ne s'agit-il pas de la désignation par excellence de la dialectique en acte, du spéculatif dans le mouvement de sa constitution? –, convaincu également de ce que les connotations négatives du vocable, l'aspect "suppression" l'emporte très largement (quantitativement, s'entend) sur les connotations positives (l'aspect de "conservation") », nous nous sommes résolus à traduire ce terme par "abrogation" » in Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Presse Universitaires de France, 1998, p. 83.

¹¹ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Paris, Payot & Rivages, 1981, p. 70.

l'affirmation de soi. Cette catégorie ontologique agit dans la pensée de Bloch comme force d'ouverture et surtout comme point de départ d'un processus inachevable. Nous pouvons lire dans l'opus magnum de Bloch : « La possibilité réelle réside dès lors non pas dans une ontologie toute faite de l'Être de ce qui fut jusqu'ici, mais dans ce qui n'est pas encore, ontologie qui découvre de l'avenir jusque dans le passé et dans la nature toute entière. »¹² Pour Bloch, le monde doit être appréhendé sous l'égide de l'inachèvement. Cette vision ontologique est constitutive de l'utopie blochienne. Elle sert de point d'ancrage à un dépassement possible vers l'utopie. Il est important de comprendre que, plutôt que de postuler l'idéal d'une société libre géographiquement et extérieure à la société actuelle, Bloch construit un esprit utopique s'inscrivant dans un processus, dans une temporalité et non dans un espace. Münster affirme que « Bloch redéfinit donc le concept de l'utopie, dans le cadre de sa vision globale du monde, comme faisant partie d'un processus ontologique, d'un processus dans le monde qui serait par nature (même), inachevé [...] »¹³. Ce processus s'inscrit dans une certaine logique hégélienne qui démarre de l'immédiat ou comme l'appelle Bloch de l'obscurité du moment vécu où l'on ne se possède pas soi-même complètement et où l'on affronte un processus de médiation jusqu'à la pleine repossesion de soi. C'est en ce sens que Bloch entame son recueil de nouvelles intitulé *Traces*: « Je suis, mais je ne suis pas en possession de moi-même. Telle est l'origine de notre devenir.¹⁴ »

Apparence-essence

Cette sortie de l'obscurité du moment vécu se fait en dépassant la pure apparence du monde. Sur cet enjeu, Bloch est grandement redevable à la philosophie de Hegel. Il postule qu'il faut comprendre tout comme étant mouvement : celui de la subjectivité, celui de la matière, celui qui sépare au sein de la connaissance l'essence et l'apparence. Le processus dialectique qui relie le sujet à la connaissance de l'objet

¹² Ernst Bloch, *Le principe espérance*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 286.

¹³ Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Hermann, 2009, p. 71.

¹⁴ Ernst Bloch, *Traces*, Paris, Gallimard, 1998, p. 7.

constitue un dépassement de la connaissance de la chose comme pure apparence afin d'y découvrir un *en soi*. Bloch écrit : « Le plus important se trouve dans la théorie de l'essence, cette partie toujours à nouveau utilisable; c'est là que Hegel nous apprend à quitter la surface des phénomènes pour pénétrer dans les développements dialectiques dont cette surface est le reflet. »¹⁵ Bloch rejoint ici une intuition centrale de Marx. La dialectique apparence-essence exprimée plus systématiquement dans la grande logique de Hegel a en effet une incidence majeure dans la constitution de la pensée de Marx et dans son élaboration du *Capital*. Dans la préface du *Capital*, il écrit : « Aussi me déclarai-je ouvertement disciple de ce grand penseur [Hegel] et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. »¹⁶ Que veut dire Marx par l'utilisation de cette manière spécifique à Hegel de s'exprimer, ce langage hégélien? Nous savons qu'avant la rédaction du *Capital*, il a reçu une copie de la *Logique* de Hegel envoyée par Bakounine qui distribuait sa bibliothèque à ses camarades avant son incarcération. De plus, Marx a même écrit à Engels pour lui dire qu'en envoyant ce livre, Bakounine a servi l'un des plus grands services au mouvement ouvrier, car il lui avait permis de trouver une nouvelle loi de la valeur, celle-là même qui allait se déployer au sein du *Capital*. La *Logique*, livre le plus hermétique de Hegel, a donné les outils logiques à Marx pour comprendre l'économie politique en terme d'apparence et d'essence [essence qui est toujours historiquement et socialement construite]. Marx entame ainsi le *Capital* en écrivant : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît comme une gigantesque collection de marchandises, dont la marchandise individuelle serait la forme élémentaire. »¹⁷ L'apparence pour Marx devient le moment de l'expression vide, le moment de l'immédiat, et de celui-ci découle une recherche des médiations de la richesse [valeur] au sein de la société capitaliste, soit le travail social. La catégorie d'essence

¹⁵ Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p. 156.

¹⁶ Karl Marx, *Le capital volume 1*, Op.cit., p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

est longuement discutée dans le chapitre sur la dialectique du livre de Bloch sur Hegel, l'essence doit être comprise comme n'étant pas immuable. Postuler l'immuabilité de l'essence en viendrait à adopter une position similaire à Platon sur l'idée. Si l'essence est fixe ou postulée a priori, la philosophie que propose celle-ci en sera une de l'identité. Tout comme Adorno, la question de la fin ou plutôt de l'identité reste, pour Bloch, une question centrale.

Débutant avec la connaissance de soi et du rapport entre apparence et essence, nous pouvons aborder la dialectique telle que présentée par Bloch. De cette division (apparence-essence), nous avons également accès à une certaine catégorie ontologique qui nous aide à mieux cerner le lien qui unit l'utopie et la dialectique de l'identité pour Bloch. Il écrit :

Jamais le sot ne s'avise que toute chose a deux faces. Il travaille avec des représentations dures comme du bois, simple, d'une seule forme, qui lui laissent tout le temps souffler et dans lesquelles rien n'advient. Mais pousserait-il une idée jusqu'au bout, il noterait que dans sa pensée un conflit s'élève, que surgissent des objections qui enrichissent cette pensée et en déplace le contenu. A n'est pas toujours A, il faut aussi qu'on le dise B, alors que justement pourtant la correction logique donne B, comme l'opposé de A. Et sur la zone de tension naît de la sorte, se dresse C à titre d'unité.¹⁸

Plusieurs idées sont exprimées dans cette phrase. Premièrement, il n'existe pas une identité immédiate entre la chose et son expression ou sa compréhension. Deuxièmement, pour être comprise, la chose doit être niée. Troisièmement, cette négation vient de la tension entre deux opposés dans la chose. Enfin, quatrièmement, il y a un mouvement inhérent à la chose, une sorte de triangle entre la chose, son apparence et leur relation. Pour Bloch, la compréhension du monde comme étant un ensemble de contradictions n'est pas suffisante pour comprendre la dialectique. Le simple maintien du chaos [figure du radoteur¹⁹] éloigne le travail de la pensée qui essaie, tant bien que mal, de créer une identité entre le réel et le rationnel. Comme mentionné précédemment, le noyau de la pensée hégélienne est le *Connais-toi toi-*

¹⁸ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

même — l'impulsion qui force à essayer de surmonter la contradiction. De façon schématique, Bloch décrit la dialectique hégélienne ainsi :

1. Unité immédiate du concept, 2. Opposition du concept à lui-même, 3. Retour à l'unité du concept avec lui-même par la suspension de l'opposition. Autrement dit : 1. Niveau de l'entendement abstrait ou de la thèse simplement posée, 2. Niveau de la réflexion rationnelle de caractère négatif, ou l'antithèse, ce que Hegel, pour en souligner l'aspect critique, appelle aussi niveau de la négation, du conflit, de la collision, de la différence, 3. Niveau de la médiation rationnelle de caractère positif, c'est-à-dire négation de la négation, ou synthèse.²⁰

De cette définition schématique, nous pouvons comprendre que ce qui est à la base de la philosophie de Hegel, c'est le mouvement, le devenir. Ces notions permettent de constituer la compréhension du contenu de la vie dans toute sa fluidité historique. Ces trois moments dialectiques forment un tout qui ne peut être pris de manière isolée. Cette lecture que fait Bloch de Hegel nous permet également de bien comprendre l'enjeu de l'utopie dans sa pensée, car, si la réalité est plus que son apparence et qu'elle n'est que mouvement, elle contient donc en elle la possibilité latente du mieux – de l'utopie. Comme l'écrit Gérard Raulet :

L'utopie concrète naît de l'union de la connaissance du réel et de l'anticipation. Car si l'utopie demeure abstraite tant qu'elle n'est pas dialectiquement médiatisée avec les tendances présentes dans le réel, il s'avère tout aussi impossible de connaître ces dernières si la théorie n'utilise pas l'utopie comme détecteur. L'utopie, dit Bloch est l'organe méthodologique de la nouveauté.²¹

Au travers cette opposition entre essence et apparence concernant l'utopie, Marcuse dans *L'homme unidimensionnel* cite Bloch pour nous rappeler la phrase énigmatique de l'auteur du *Principe espérance* : « ... Ce qui est ne peut pas être vrai. »²² Dans sa lecture de Hegel, Bloch le caractérise tel un penseur du soupçon qui se refuse à concevoir le réel comme identifié immédiatement au rationnel et qu'il adopte certaine forme de position du scepticisme. La dialectique de Hegel s'amorce par le doute. Bloch écrit : « Étudiant dans son histoire de la philosophie, les sceptiques anciens, il

²⁰ *Idem.*

²¹ Gérard Raulet, *Humanisation de la nature naturalisation de l'homme : Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982, p. 179.

²² Ernst Bloch, in Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 161.

juge de la plus haute importance leur procédé, lequel consiste à montrer qu'en tout ce qui est immédiatement admis il n'est rien de ferme, rien qui existe auprès de soi. »²³ Toutefois nous dit Bloch, Hegel espère dépasser cette position, car, lorsque nous absolutisons le moment du doute, nous restons figés devant le monde chaotique et la recherche de la vérité devient risible.

La question du doute ou du scepticisme est centrale dans la pensée de Hegel et des hégéliens-marxistes. Comme nous l'avons vu dans l'œuvre d'Adorno sur Hegel, la question de l'identité reste animée par le doute que le réel ne s'identifie pas avec la pensée et que la tâche de la dialectique est en quelque sorte d'accomplir ce scepticisme en démontrant qu'il existe une autre réalité sous-jacente aux phénomènes appréhendés. Si l'on prend l'exemple schématique du début, une pensée non-dialectique pourrait affirmer que A est A, car il apparaît à nos sens en tant que A. Cependant, la position sceptique a comme prérogative de bien regarder A, mais de douter qu'il est univoque et ainsi de le penser et de l'étudier pour découvrir que A n'est pas A [sous la loupe, A n'est pas A tel qu'il apparaît, mais plutôt B]. Et il en va de même pour B qui n'est nul autre que C, car il est A et B relevés. Pour les deux dialecticiens Bloch et Adorno, ce processus est sans fin. Alors que l'on scrute C, le soupçon persiste qu'il ne soit pas réellement C, et ainsi de suite. Bloch exprime clairement que ce moment du scepticisme sert à faire avancer le sujet dans son travail de connaissance de soi, de l'objet. Il écrit : « La dialectique tient pour l'avancée solide et puissante des choses elles-mêmes, bref, cet organe de l'expérience indispensable au contenu du monde pour se connaître lui-même. »²⁴ Ainsi, le scepticisme chez Bloch, comme chez Adorno, est orienté vers l'utopie que ce soit par la force du négatif, par la destruction ou par le positif ou encore la marche à soi – l'utopie.

²³ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p. 115.

²⁴ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p.115.

Cette marche à soi, comme la fuite des fausses identités chez Adorno, entretient un lien fort avec la négativité. Il pousse à l'appréhension d'un monde en contradiction, un monde où les opposés se travaillent, où la vie est processus — devenir. Bloch écrit : « Le monde a la nature du feu, plein en tous ses domaines d'une contradiction propulsive, éruptive comme le printemps. Une fois atteint l'être-devenu lui-même, on voit mûrir sa contradiction, mûrir la négation du devenu, celle-là supprimant celui-ci. »²⁵ La dialectique devient donc une méthode de compréhension et de transformation du réel. Ce concept d'un monde dissonant, chaotique et antagonique avait été intégré par Marx. Dans l'un des premiers livres, on peut déjà lire sur la dialectique hégélienne : « Devant l'exaspération d'une opposition réelle, quand elle se transforme en affrontement de deux extrêmes où [les adversaires] prennent conscience d'eux-mêmes et veulent provoquer la décision du combat, l'erreur consiste à considérer cela comme quelque chose de nuisible ou comme quelque chose qu'on devrait empêcher. »²⁶ La contradiction dans le monde est présentée comme la destruction de ce qui apparaît. La force du négatif est bien plus que simplement critique, elle est performative. Bloch écrit : « La dialectique est cet ébranlement et cette destruction qui ouvrent la voie au neuf; c'est comme un processus ininterrompu de percées que Hegel décrit la dialectique. »²⁷ Marx avait bien compris que cette méthode fonctionne par explosions et révolutions. Ici, nous touchons un aspect de la pensée dialectique que l'on pourrait qualifier d'ontologique, l'ontologie toujours entendue comme étant l'étude des propriétés générales de tout ce qui est. Nous pouvons affirmer que la dissonance, la contradiction performative, est au cœur de l'explication blochienne et marxiste de ce qui est dans le monde. Comme l'affirme Münster :

²⁵ *Ibid.*, p.116.

²⁶ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, p.157.

²⁷ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p.116.

En tant que négation déterminée, le non entre donc, chez Bloch, dans un rapport dialectique avec les catégories du devenir et du nouveau dans la mesure où le NON est transformé dans un processus de manifestation du contenu potentiel et de la réalisation du nouveau, se transformant, dans ce processus actif-historique, en non-encore.²⁸

En disant que tout est mouvement basé sur des contradictions et que de la logique de la négation destruction, le mouvement et le multiple jaillissent, Bloch propose alors une définition ontologique du monde orienté vers le non-encore-être.

L'une des questions importantes sur la dialectique hégélienne est de savoir ce qui fait avancer l'histoire, car plus qu'un simple chaos, l'histoire est investie d'un devenir. De manière caricaturale, on dit souvent que ce qui fait avancer la marche de l'histoire chez Hegel, c'est l'idée que celle-ci s'incarne dans la Raison qui elle s'incarne dans le monde. Contrairement à cette interprétation, Bloch retient des bases aristotéliennes de Hegel que l'Idée, la Forme et la Raison sont dans la matière même. Il n'y a pas de grande extériorité à l'homme qui le pousse à bouger. Tout en admettant que certains textes de Hegel fassent de lui un penseur de la transcendance, Bloch tente de démontrer le contraire. Pour Hegel, c'est ce qu'il appelle l'*Esprit d'un peuple*, qui est le moteur de l'histoire. Ceci étant dit, il ne suffit pas pour Bloch de mentionner que l'esprit d'un peuple est la force qui fait avancer l'histoire, car sinon comment expliquer les raisons qui poussent le sujet à sortir de son état d'immédiateté. Pour Bloch, de manière purement logique, c'est la négation qui est à la base le moteur historique:

Mais si le processus est pris comme réel, et le "sérieux du négatif" comme un vrai sérieux, il est facile de voir que, même chez Hegel, le levain de la dialectique est un tout autre élément que l'Esprit. Ce qui est seulement le cas là où cette dialectique entre en scène tout à fait comme dialectique réelle, hors de tout panlogisme, hors de toute mythologie du concept. Le véritable moteur dialectique est le besoin; lui seul, tant qu'il n'est jamais comblé, jamais rempli par le monde tel qu'il se représente à lui, chaque fois, dans son devenir effectif, fournit la contradiction toujours à nouveau jaillissante et explosive.²⁹

²⁸ Arno Münster, *Figures de l'utopie dans pensée d'Ernst Bloch*, Op.cit., p. 73.

²⁹ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, Op.cit., p. 129.

Cette thèse peu orthodoxe sur Hegel vient définir les bases de l'espérance pour Bloch, car le mouvement vers l'avant — le dépassement de la contradiction *hic et nunc* — ne peut être pensé comme simple développement logique du négatif ou de l'Esprit d'un peuple. Le négatif s'incarne dans le réel comme le besoin à combler quoique *incomblable*. On peut comprendre que Bloch tente alors d'élaborer dans ses propres termes la transvaluation de Hegel faite par Marx (mettre Hegel sur ses pieds). On peut lire Bloch à ce sujet :

C'est de là que vient la tendance qui dans la dialectique, fait tout sauter; elle vient du besoin, de la force productive, de l'espérance, non point du pur Esprit. Ce pur Esprit justement serait même incapable de mettre en branle les catégories logiques et de provoquer leur développement; à plus forte raison quand il s'agit de catégories effectives, c'est-à-dire les formes d'existence de l'histoire et du monde historique. Les pieds sur lesquels marche la dialectique sont ceux des travailleurs qui produisent l'histoire, non ceux de l'esprit, du pur Esprit que Hegel a abstrait de l'histoire et mythologisé.³⁰

Le besoin est la forme concrète de la négativité telle que pensée.

La mise en valeur du négatif pour Bloch ne doit pas être absolutisée. Il coule de source que, pour Hegel, mais aussi pour Adorno, la négation doit être déterminée. La volonté qui place comme absolu un principe comme la liberté deviendrait processus de néantisation. Hegel écrit : « [...] quand la fuite hors de tout contenu, en tant qu'il serait une borne, est ce à quoi la volonté se détermine, ou bien ce qui, pour soi, est tenu-fermement par la représentation pour la liberté, c'est la liberté négative ou la liberté de l'entendement. – C'est la liberté du vide. »³¹ Pour Bloch, absolutiser la négativité engendrerait la destruction complète de tout ce qui est et nous mènerait à la barbarie. De ce qui est nié doit émerger quelque chose de nouveau, quelque chose qui s'affirme devant le négatif. Ce nouveau est orienté vers l'identité du réel et du rationnel dans le monde, il veut s'approcher de la satisfaction du besoin exprimé. La négation doit se poser si elle ne veut pas s'autodétruire. Bloch écrit : « Le négatif pris pour-soi seul ne signifie pas seulement ce qui est isolé par artifice, mais aussi ce qui

³⁰ *Ibid.*, p. 129.

³¹ G.W.F Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Presse Universitaire de France, 1998, p. 121.

est isolé en soi, comme cul-de-sac ou comme abîme.»³² Le négatif est célébré comme puissance révolutionnaire et critique, mais, pour Bloch, il mène à une nouvelle synthèse qui doit être pensée comme contradictoire. Ici, Bloch se distingue d'Adorno en insistant sur le caractère purement destructeur du négatif et en insistant sur la synthèse comme moment progressiste. Un penseur de l'utopie comme Bloch se doit de penser le chemin menant vers ce retour à soi, il ne peut pas détruire seulement tout système d'aliénation, il doit en quelque sorte faire des propositions. Pour sa part, Adorno insiste davantage sur le négatif, sur la critique des rapports de domination et il est plus méfiant que Bloch sur le rapport à l'identité. Il adopte une posture critique devant toute pensée de l'identité achevée.

2.1.2 Herméneutique de l'utopie

Chez Bloch, le lien qui unit apparence et essence, négativité et positivité ne peut pas être qu'analytique, il doit être orienté vers l'utopie. Et pour ce faire, Bloch postule que l'histoire n'est pas linéaire, que le présent est souvent investi d'un passé non révolu, donc que derrière l'apparence se cache non seulement la possibilité de négation du présent, mais aussi des messages à accomplir. Bloch avance que « l'articulation utopique concrète du passé est au contraire éloignée du simple établissement d'un ordre de succession conduisant de façon strictement chronologique jusqu'au présent »³³. L'utilisation de la tension entre essence et apparence que font Marx et Hegel est qualifiée par Bloch d'herméneutique du soupçon. Bloch se distingue de celle-ci par l'importance qu'il accorde à l'utopie. Jameson dit que Bloch a comme méthode l'herméneutique utopique. Il écrit :

³² *Ibid.*, p. 136.

³³ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Op.Cit., p. 89.

Bloch's hermeneutic finds its richness in the very variety of its objects themselves, while its initial conceptual content remains relatively unchanging: thus little by little wherever we look everything in the world becomes a version of some primal figure, a manifestation of that primordial movement toward the future and toward ultimate identity with a transfigured world which is utopia, and whose vital presence, behind whatever distortions, beneath whatever layers of repression, may always be detected, no matter how faintly, the instruments and apparatus of hope itself.³⁴

L'histoire faite par les hommes nous laisse donc des traces et des signes que le but de l'action n'est pas encore réalisé. Comme le souligne Jameson dans la citation ci-dessus, l'espérance est cette force qui oriente l'action et la compréhension vers un retour-à-nous. Ce retour est celui de la pleine possession de soi et de son avenir. De façon tautologique, c'est la fin de notre propre dépossession. Plus loin nous allons démontrer que ce retour à soi tel que pensé par Bloch ne vient pas à unir identité et utopie.

Âme-corps

Cette herméneutique voit donc la réalité comme étant double. L'une des dualités est inspirée des catégories aristotéliennes, soit celle d'âme et corps. La relation entre le corps et l'âme prend une forme plus radicale chez Bloch : elle sert de moteur à l'utopie. Radicalisée, elle constitue la mémoire des vaincus, la partie indestructible de l'homme qui demande à faire naître un Non-encore-devenu. La relation entre la conception de l'âme et du corps chez Aristote et dans la gauche aristotélienne, devient pour Bloch un des enjeux majeurs de son livre *L'esprit de l'utopie*. Ce livre qui a été très attendu par ses contemporains, pensons à Scholem ou encore Lukacs, a aussi grandement nourri la pensée de Benjamin³⁵. En effet, les thèses sur l'âme de Bloch dans *L'esprit de l'utopie* et celles de Benjamin dans *Les notes sur le concept d'histoire* partagent certaines similarités. *L'esprit de l'utopie* cherche à offrir une définition de ce qu'est l'utopie, c'est-à-dire un monde sans

³⁴ Fredric Jameson, « A marxist hermeneutic: Ernst Bloch and the future » Chap. in, *Marxism and form*, New jersey, Princeton University Press, 1974, p. 120.

³⁵ Sur ce thème, voir Pierre Bouretz, *Témoins du futur: Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 569.

aliénation. Tout au long du livre, Bloch veut nous faire comprendre l'importance d'écouter notre voix intérieure, la voix de l'âme. Cette voix serait notamment audible dans l'art en général, mais surtout dans la musique :

Que commence enfin à résonner ainsi l'instant vécu, arrêté sur lui-même. Fendu, reporté, à la retraite la plus secrète, – et les temps seront révolus, et la musique, cet art transparent qui accomplit des miracles, qui accompagne par-delà la tombe et la sortie de ce monde aura réussi la première composition de l'image divine (utopie), l'énonciation toute différente d'un nom divin, aussi perdu qu'introuvable.³⁶

C'est cette voix qui oriente notre regard vers notre vrai visage et qui nous guide dans la marche vers nous-mêmes, vers notre réconciliation. Cette voix qui s'incarne au travers de l'art s'exprime surtout dans la mémoire. Les défaites et les humiliations constituent le cri de l'âme. C'est le feu qui fait bouger l'humilié et qui le pousse à se battre. Dans un même esprit, Benjamin écrit : « Tous ceux qui jusqu'ici ont remporté la victoire participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur le corps des vaincus d'aujourd'hui. »³⁷ Les fantômes des révolutions passées hantent le monde présent. La question du temps et de l'histoire est donc pour Bloch à être comprise comme étant investie de possibles, de messages à accomplir. Sur cette idée, il affirme que « le rapport fécond au passé concerne toujours l'aurore qui point dans ce passé, une aurore toujours destinée à advenir de nouveau, actualisable, et qu'il faut arracher au monde de l'anéantissement, recréer, porter vers l'avant. »³⁸ Dans son chapitre *Karl Marx, la mort et l'apocalypse*, Bloch affirme qu'au sein de l'âme existe la force de l'utopie, cette force nous parle, nous crie, nous supplie de l'écouter. Son écoute est la rencontre avec soi-même. Il écrit : « Dès lors, de ce lieu de la rencontre avec soi-même doit découler nécessairement le lieu d'une action dirigée vers le politique et le social, afin que cette rencontre devienne une pour tous : en vue d'une véritable liberté personnelle, d'un véritable engagement religieux. »³⁹

³⁶ Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 192.

³⁷ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvre III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 432.

³⁸ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, p. 89.

³⁹ Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie*, Op.Cit., p. 284.

L'âme, pour Bloch, est le feu brûlant qui nous rappelle notre humiliation et qui nous fait sentir le souffle enflammé de l'utopie et ne doit pas être interprété de façon spiritualiste. La relation entre le corps et l'âme empruntée à Aristote devient une forme immanente de penser l'Esprit absolu hégélien comme l'affirme Bloch : « C'est sur la voie y conduisant qu'a lieu le dépassement objectif de l'Existant dans l'histoire et dans le monde : cette transcendance sans transcendance. »⁴⁰

Psychologie : non-encore-conscient ou la conscience utopique

Le concept d'âme devient plus précis et séculier lorsqu'il passe de l'ontologique ou de la métaphysique à la psychologie. Bloch se refuse de situer cette représentation utopique dans des principes idéels ou ontologiques seulement, il entreprend une relecture de la psychanalyse freudienne pour pouvoir inscrire cette force utopique travaillant le réel. Pour bien comprendre la conception utopique de Bloch, il est donc essentiel d'exposer l'analyse qu'il fait de la psyché humaine. *Le principe espérance* commence avec une interprétation de la doctrine des pulsions de Freud. Bloch les décrit ainsi :

Cette tension orientée se différencie en fonction de la chose vers laquelle elle se dirige et devient telle ou telle "pulsion" (*trieb*) dénommable. "Pulsion" signifie la même chose que "besoin" (Bedurfnis), mais comme la notion de "besoin" a été réifiée dans la pensée réactionnaire et y a pris, sans aucun doute, un sens ambigu, nous lui préférons le mot "pulsion" [...] C'est pourquoi si la tension ne se traduit dans le sentiment que par un désir encore vague, la pulsion sentie se traduira par la tension particulière que constitue chaque "passion", chaque "affect" pris séparément.⁴¹

Dans le champ conceptuel que Bloch construit, la pulsion est le flux de vie fondamental qui anime l'individu et, contrairement à la thèse de Freud, ce n'est pas l'instinct sexuel qui est la pulsion fondamentale, mais bel et bien la faim. Bloch explique cette différente orientation par la position sociale-historique dans laquelle s'insérait Freud. À son époque, la psychanalyse en était à ses balbutiements et Freud n'avait comme donnée que les portraits psychiques qu'il avait construits. Bloch nous

⁴⁰ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 253.

⁴¹ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, tome I, Op.cit., p. 62.

explique que la grande majorité des patients ou des personnes psychanalysés par Freud étaient des petits bourgeois ou même des bourgeois et que le statut de ceux-ci a eu une incidence majeure sur le résultat de ses travaux. Bloch affirme que : « Le psychanalyste et son patient sont issus d'une classe moyenne qui, jusqu'à il y a peu, n'avait guère à se préoccuper de leur estomac [...]. Le stimulus de la faim devint un des sujets aussi tabou en psychanalyse que l'était la libido dans les ragots de salon. Ce sont donc des considérations d'ordre social qui ont limité le champ d'investigation. »⁴² Pour Bloch, c'est la faim liée à l'instinct de survie qui doit être au centre de l'étude de la psyché et jugée comme pulsion fondamentale de l'individu dans une société de classe.

La pulsion fondamentale, soit l'instinct de survie, qui est représentée de manière plus concrète par la faim, se trouve médiée au travers des différentes catégories psychiques développées par Freud. Il y a donc le conscient et l'inconscient; le moi, le ça et le surmoi. Loin de nous l'idée de faire une description complète des différentes catégories de la psychanalyse freudienne. Il faut cependant en faire un bref rappel pour souligner l'apport de Bloch pour les mettre au service d'une réflexion sur l'utopie. Premièrement, il est important de rappeler que, dans la théorie freudienne du rêve, le moi et le surmoi sont anesthésiés et qu'alors les pulsions refoulées dans l'inconscient peuvent s'exprimer de manière libre. C'est une des raisons pour étudier le rêve. Pour Freud, le surmoi représente les normes, les valeurs parentales et celles de la société. Le moi sert de médiation au travers duquel peuvent s'exprimer les pulsions ressenties et en tension avec l'idéal normatif. Ainsi, dans la description freudienne de la psyché, il y a une attention toute particulière sur le retour de ce qui est refoulé dans l'inconscient et qui s'exprime dans la conscience : les lapsus, les rêves ou encore l'expression de diverses pathologies. Ce retour de ce qui est refoulé permettrait d'abord une meilleure compréhension des normes qui créent ce refoulement, mais aussi la connaissance des pulsions refoulées.

⁴² *Ibid.*, p. 84.

Bloch emprunte cet appareillage psychanalytique et essaye de l'adapter à une réflexion sur l'utopie. L'une des premières catégories qu'il tente de développer est le non-encore-conscient. Celui-ci prend forme dans les rêves, mais non pas les rêves que l'on fait la nuit pendant le sommeil, mais ceux que l'on fait bien éveillé et que notre psyché investit d'images-souhaites visant à assouvir notre instinct de survie, à combler notre faim. Selon la théorie freudienne du rêve, il y a un moment pendant le sommeil où la psyché sort du principe de réalité, et ce moment est celui où les pulsions refoulées peuvent s'exprimer librement. Le déplacement du sens des catégories freudiennes qu'opère Bloch est expliqué ainsi par Münster :

Malgré ces réserves, Bloch engage un dialogue réel, mais critique avec Freud au sujet du concept du pré-conscient. Alors que Freud a clairement tendance à considérer le passage du pré-conscient au conscient comme mouvement presque automatique rythmé par le moment fixation par l'attention, Bloch définit le pré-conscient comme une classe de conscience nouvelle qui représente le résidu oublié de la psyché, à savoir cette couche de la vie psychique qui est en mesure de rêver-en-avant, de s'orienter vers l'avenir⁴³

Pour Bloch, le pré-conscient devient le non-encore-conscient. Il nous explique que ceci est vrai pour le rêve nocturne qui évolue au sein d'une polarité entre conscience et inconscience. Bloch précise qu'il existe cependant ce qu'il nomme des rêves diurnes, il les définit ainsi :

Le rêve au grand jour se distingue pourtant de l'autre : il peut se dépeindre à sa volonté des visions librement choisies, et s'il s'abandonne souvent à l'enthousiasme et au délire, il lui arrive aussi de penser et de faire des projets. Il se laisse aller oisivement (tout en se rapprochant cependant de la Muse ou de Minerve) à toutes sortes de pensées : politiques, artistiques ou scientifiques. Les idées qu'il produit ne demandent pas à être interprétées, mais mises en pratique, et lorsqu'il imagine un château en Espagne [utopie abstraite], il en dresse aussi les plans.⁴⁴

C'est donc au travers du rêve diurne ou du rêve éveillé que les pulsions peuvent venir s'objectiver en des images-souhaites.

⁴³ Arno Münster, *Figures de l'utopie dans pensée d'Ernst Bloch*, *Op.cit.*, p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

Le rêve diurne a comme particularité d'être en relation avec le principe de réalité. Même si les contraintes sociales ainsi que familiales sont présentes pour orienter les désirs utopiques sur un terrain concret et possible, les rêves diurnes sont chargés d'images et d'énergie utopique. Bloch précise qu'il existe trois phases distinctes du rêve éveillé : la première étant celle de l'incubation, soit de l'affirmation de la chose recherchée ou dans les mots de Bloch : « Dans l'incubation, le sujet a une idée en tête et il est tout occupé d'elle, il est animé de la ferme détermination d'atteindre ce qui est recherché, ce qui est en émergence. »⁴⁵ Vient ensuite une phase d'inspiration où, de ce qui était en latence vient d'émerger une réponse intuitive qui commence peu à peu à se formuler. Devant un problème, une réponse s'esquisse. La troisième phase est celle de l'explication, une construction selon le réel et le concret commence à se développer. Il y a donc une volonté de résoudre la tension originale, de dépasser le premier état du besoin ressenti. Bloch résume ce processus ainsi : « Bien qu'issue des profondeurs, c'est en pleine lumière qu'opère la productivité qui se perpétue de source nouvelle en source nouvelle, c'est-à-dire qui se pousse sans cesse jusqu'au *point le plus élevé de la conscience*. »⁴⁶ Le non-encore-conscient est donc un fait psychique distinct de l'inconscient, où s'élabore au travers des rêves diurnes des pulsions et des désirs qui finissent par se fixer en des images-souhaits utopiques bien précises.

Pour certains psychanalystes comme Jung, il serait du devoir de la psychanalyse d'aider à faire réapparaître les images-souhaits ataviques refoulées dans l'inconscient et de les rendre effectives. C'est vers les pulsions quasi-animales que Jung oriente ses analyses psychiques. Bloch se situe à l'opposé de Jung, il oriente la psychanalyse vers le nouveau, vers l'utopie. Ce *front*, ou *Novum*, est nourri comme nous l'avons vu de la dualité entre âme et corps en réponse aux événements historiques non révolus. Sur cet aspect, Bloch s'inspire directement d'une idée formulée par Marx dans une lettre à Arnold Ruge :

⁴⁵ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, tome I, *Op.cit.*, p. 152.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

Notre devise sera donc: réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même, qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique. On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement. On s'apercevra qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'accomplir les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une œuvre nouvelle, mais qu'elle réalise son œuvre ancienne avec conscience.⁴⁷

De cet échange, nous pouvons bien comprendre la complexité de la lecture historique que fait Marx, mais aussi comment selon lui l'aspect du rêve anime l'histoire de l'humanité. Bloch développe cette idée et propose plusieurs marqueurs. Il y a les événements historiques qui ont encore une signification actuelle, par exemple la prise de la Bastille. Dans *Experimentum mundi*, il écrit : « La collectivité en son sens authentique, non celle dont on abuse pour des desseins guerriers, ne s'est manifestée qu'à de rares occasions dans l'histoire, mais ces jours-là furent véritablement révolutionnaires : la prise de la Bastille, peut-être aussi les embrassades sur les champs de Mars [...]. »⁴⁸ L'histoire est donc investie d'images-souhais utopiques qui restent d'actualité. Ensuite, il y a ce que Bloch nomme les traces. Ce sont des signes regorgeant d'une puissance utopique. Ils se trouvent dans l'architecture, dans les arts, dans la culture et même dans certains objets de la quotidienneté. Le rêve éveillé est donc pour Bloch le moment où ses éléments investis d'une puissance utopique peuvent réussir à émerger de notre non-encore-conscient jusque dans notre conscience pour s'intégrer dans une logique de réalisation. On revient alors à la logique d'une herméneutique de l'utopie qui essaie de distinguer la chose telle qu'elle apparaît et sa possible signification utopique, son essence. Comme le souligne Laennec Hurbon :

⁴⁷ Marx, *Correspondance*, Lettre à Arnold Ruge, (1843)

⁴⁸ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, *Op.Cit.*, p. 186.

Mais Bloch ne s'est pas attelé à cette tâche en se situant par-delà Mars. C'est précisément avec Marx, dans la ligne même de Marx, que Bloch relira toute l'histoire des bouleversements sociaux sous le signe du Principe-Espérance : ces bouleversements prennent appui sur les grands rêves éveillés des peuples opprimés qui frappent à la porte de l'espérance⁴⁹

L'apport de la psychologie à l'armature de l'utopie de Bloch est essentiel pour la sécularisation des catégories philosophiques qui, dans l'histoire de la philosophie, étaient attachées à une pensée de Dieu. Dans la construction anthropologique de ce que Bloch nomme l'élan utopique, il est pour lui crucial de ne pas seulement s'en tenir à des spéculations sur le corps et l'âme, l'essence et l'apparence ou l'être et le devenir, mais d'incarner ces catégories dans un sujet réel et concret. D'une certaine façon, on pourrait dire que le développement du sujet blochien ouvert vers l'avenir est ce qui fuit les forces de réification du monde, comme le fait non-identique chez Adorno.

2.1.3 Bloch et la construction d'un matérialisme spéculatif

La construction d'une psychologie centrée sur le non-encore-conscient ou vers la conscience utopique fait partie d'une volonté d'ancrer solidement l'élan utopique dans le sujet. Toutefois, la philosophie blochienne n'est pas uniquement subjectiviste, mais dialectique, puisqu'elle vise à penser le moment subjectif et le moment objectif. Le monde objectif est celui de la nature et de la société. Le non-encore-être ne peut être pensé par Bloch comme flottant au-dessus des têtes, il doit être enraciné de manière concrète comme l'affirme Eberhard Braun : « Le matérialisme utopique replace la métaphysique dans le monde. La transcendance supramondaine est détruite, ce qui ne l'est pas, c'est l'être vrai intentionné. L'utopie concrète comme possible objectif réel, qui se maintient comme l'invariance d'une direction. »⁵⁰ Le non-encore-être vient donc s'inscrire, comme l'écrit Bloch, dans une matière utopique⁵¹. Bloch

⁴⁹ Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch : Utopie et Espérance, Op.Cit.*, p. 39.

⁵⁰ Eberhard Braun, « Possibilité du non-encore-être : l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être », Chap. In. Gérard Raulet, *Utopie marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot & Rivage, 1976, p. 160.

⁵¹ Ernst Bloch, *Traces, Op.cit.*, p. 64.

tente d'ériger une théorie matérialiste et dialectique à la hauteur des aspirations utopiques. Il se situe dans l'histoire du marxisme en dehors de l'orthodoxie de son époque, celle-ci voyant la matière de manière purement mécanique. Bloch consacre ainsi de grands efforts intellectuels à répertorier les différentes thèses matérialistes et à en faire une vaste synthèse⁵².

Pour bien comprendre, il faut surtout analyser le rapport de Bloch à Aristote. Bloch fait souvent référence aux textes d'Aristote, mais il utilise avec une plus grande fréquence les médiations de la gauche aristotélicienne par l'entremise d'auteurs comme Avicenne, Averroès, Avicébron ou Giordano Bruno, mais aussi à d'autres matérialistes comme Schelling, Goethe ou Spinoza. Il ne faut pas manquer de rappeler le rapport que Bloch entretient avec Hegel pour comprendre ses liens avec Aristote et le matérialisme : « Pour cette ligne et son orientation, nous proposerons ici, par référence à une bifurcation post-hégélienne bien connue, le terme de gauche aristotélicienne. Il s'agit là d'une comparaison entre les modalités naturalistes avec lesquelles le *noûs* aristotélicien et l'Esprit hégélien sont venus au monde. »⁵³ Pour Bloch, l'enjeu est de faire un pas en avant avec Hegel en proposant une forme particulière de naturalisme qui utilise le *noûs* aristotélicien, mais qui intègre également l'Esprit hégélien en le transposant⁵⁴. Bloch propose une philosophie naturaliste qui incorpore une certaine forme de finalisme comme proposait Marx dans les *Manuscrits de 1844*, soit la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature⁵⁵. C'est selon ces deux plans que nous démontrerons comment la pensée de Bloch s'inspire plus concrètement d'Aristote pour ce qui est du rapport entre forme et matière.

Le rapport entre forme et matière est l'un des enjeux majeurs de la pensée de Bloch. C'est en effet un thème abondamment traité dans *Le principe espérance* ainsi

⁵² Arno Münster, *Ernst Bloch : Messianisme et utopie*, Op.cit., p. 221.

⁵³ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice, Édition Premières Pierres, 2008, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁵ Karl Marx, *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p.62.

que dans *Avicenne et la gauche aristotélicienne* et qui vient modeler l'ontologie blochienne. Une véritable théorie révolutionnaire immanente prend forme avec l'aide d'Aristote, d'Hegel et de Marx. Il est primordial de bien saisir le lien qui unit Aristote à Bloch pour pouvoir pénétrer l'ontologie de ce dernier. Plusieurs marxistes ont défini leur pensée à la lumière de la rupture de Marx avec Hegel. Le moment dans la pensée de Marx où il affirme avoir mis sur les pieds la pensée idéaliste d'Hegel laisse place à diverses interprétations. Lukacs, par exemple, diminue l'impact de ce renversement, ce qui a pour conséquence d'amplifier le statut de la conscience de classe émanant du conflit social comme l'objectivisation de l'Esprit absolu hégélien. Voici comment Bloch présente la chose :

On peut donc supposer à juste titre que sans l'héritage d'Aristote et de Bruno [aristotélicien de gauche] Marx n'aurait pu renverser et remettre aussi naturellement sur ses pieds une grande part de l'Idée hégélienne du monde. Encore aurait-il fallu arracher la dialectique de la matière au prétendu esprit du monde (*Weltgeist*), la placer dans son contexte matérialiste, après quoi elle aurait été intelligible, comme loi du mouvement, au niveau de la matière.⁵⁶

C'est donc chez Aristote et l'héritage de la gauche aristotélicienne que Bloch trouve les outils conceptuels pour ramener l'idéalisme de Hegel dans une ontologie matérialiste.

Aristote instaure une nouvelle distinction, il y a pour lui l'idée de matière et l'idée de forme. Dans ce dualisme, la matière est tout ce qui nous entoure. Bloch écrit : « Or, Aristote lui-même – il faut le répéter ici, ce point étant au centre de l'"effet de gauche" – avait d'abord présenté la matière comme l'absolument indéterminé, informe, lui-même incréé, à partir duquel tout se crée. »⁵⁷ La matière est plutôt passive, mais elle porte en elle le possible de sa réalisation, de sa forme. Quant à la forme, elle est le feu, la force qui donne l'impulsion à la matière afin qu'elle s'objectifie. Selon la tradition de la droite aristotélicienne, notamment chez Thomas D'Aquin, la forme est autonome et extérieure à la matière : c'est Dieu qui donne

⁵⁶ *Ibid.*, p.251.

⁵⁷ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *Op.Cit.*, p. 32.

forme à la matière. Tandis que la gauche aristotélicienne incarnée par Avicenne, Averroès, Avicébron et Giordano Bruno a tendance à rendre inséparable la forme de la matière. C'est de cette combinaison (comme celle entre le corps et l'âme) que nous pouvons dégager une conception ontologique immanente. Au sein de la matière se trouve un possible de la réalisation de sa forme, une réelle force dynamique. Par la récupération de la théorie forme-matière de la gauche aristotélicienne et une fois Hegel mis sur ses pieds, la possibilité de mouvement reste. La nature est alors productrice – *natura naturans*. Comme le souligne Münster : « Pour Bloch la matière est, en tant que matière inachevée, en tant que matière-en-avant, la substance réelle. Les hommes sont inclus dans ce processus à cause de la dialectique entre être et conscience, sujet et objet. L'homme actif découvre et réactive pour ainsi dire les possibilités immanentes à la matière. »⁵⁸

Pour établir que cet aspect théorique est présent chez Marx, Bloch cite un passage de l'un des premiers livres de Marx et Engels : « Parmi les propriétés innées de la matière, le mouvement est la première et la plus éminente, non seulement en tant que mouvement mécanique, mais plus encore comme instinct, esprit vital, force expansive, tourment de la matière. »⁵⁹ La matière possédant en elle la forme se trouve à avoir une impulsion, une dynamique, un possible. L'objectif, la matière, devient donc l'enracinement concret de l'utopie dans le monde. Comme il a été mentionné précédemment, le projet ontologique et politique blochien est de démontrer qu'ontologiquement, il existe un Non-encore-manifesté dans le monde. Bloch écrit :

C'est pourquoi, il n'y avait pas de concept pour la naissance du Nouveau à partir du fond de la possibilité objective réelle, à partir de la matière en tant que substrat de cette possibilité. Seul le matérialisme dialectique historique – le vrai, bien sûr, et non pas celui qui a cours aujourd'hui à l'Est, de nouveau immobilisé et même encaserné, avachi, banalisé, dressé à l'obéissance, privé de liberté et d'ouverture –, seul celui que meuvent « les germes d'un avenir multiple » orientés vers l'horizon du futur, peut remédier à cette lacune.⁶⁰

⁵⁸ Arno Münster, *Ernst Bloch : Messianisme et utopie*, *Op.cit.*, p. 250.

⁵⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *La sainte famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 155.

⁶⁰ Ernst Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *Op.Cit.*, p. 61.

Ce que les Grecs ont nommé *dynamei ôn* est incorporé à la matière par la tradition de la gauche aristotélicienne. Dans ses premiers écrits, il a surtout voulu démontrer qu'au sein du corps, l'âme nous parlait de notre dépassement. Avec ce développement à propos du matérialisme on voit un parallèle entre la construction de la dualité Âme-Corps et Forme-Matière. Dans *Le principe espérance* et dans *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Bloch nous démontre que dans tout ce qui nous entoure, nous pouvons découvrir la possibilité de son dépassement. *L'Être-en-puissance* ne demande qu'à devenir en acte ce qu'il est en puissance, la matière devient une *Entéléchie-inachevée* (forme, *dynamei ôn*). Cette dernière, couplée à la marche dialectique du réel, est, pour Bloch, capable de faire naître ce qui est en latence dans la matière. Dans *Les manuscrits de 1844*, Marx conçoit la nature comme étant l'extension non-organique du corps. Sa critique de l'aliénation découle de l'objectif de la naturalisation de l'homme et de l'humanisation de la nature. L'homme a pour tâche de faire naître ce possible, cette force latente dans la nature : « Ainsi conçue, cette métamorphose est elle aussi déjà, il faut le souligner, implicitement contenue dans le concept aristotélicien de disposition, disposition non seulement active, mais aussi, latente, anticipante. »⁶¹ Bloch veut démontrer les ressources utopiques de la vie que ce soit ontologiquement, historiquement, psychologiquement ou politiquement. L'esprit de l'utopie doit servir de courant chaud à la grande émancipation de l'humanité. Ses théories de la matière-forme et du corps-âme sont les rouages d'une vision immanente de la révolution utopique.

2.2. Identité inachevée ou l'inachèvement de l'humain

Bloch nous parle constamment dans ses ouvrages d'identité, de visage et d'achèvement, mais il est important de bien comprendre ces désignations dans la pensée blochienne pour mettre à l'épreuve la possible complémentarité entre lui et Adorno. Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, la critique du

⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

principe d'identité faite par Adorno a plusieurs utilités et raisons. L'une des plus importantes est que, selon Adorno, la logique d'identité fige et fait violence au non-identique subsumé sous cette identité. Par ailleurs, elle est liée à une logique de domination qui aurait comme fonction la domination de l'universel sur le particulier. Adorno accorderait ainsi un statut supérieur à la singularité plutôt qu'à la totalité. Nous pouvons comprendre qu'en bon dialecticien, il oriente sa critique contre toutes les forces qui figent et dominent le particulier. Nous avons également vu qu'Adorno n'est pas un penseur du pur non-identique, et que, pour lui, le non-identique se dit toujours de l'identique. Vouloir abolir la tension conduirait à tomber dans la pure domination de l'identité, où comme l'écrit Adorno : « quand, soumis à l'emprise magique de l'univers, les hommes semblent eux-mêmes libérés du principe d'identité et ainsi des déterminants intellectuels, ils sont alors non pas au-delà, mais en deçà de l'être déterminé : soit le schizophrène. »⁶² Le statut de l'identité chez Adorno est négatif, il est à critiquer, à fuir tout en sachant qu'il ne peut réellement disparaître. Chez Bloch, on peut dire que l'identité agit de manière inverse, elle est sentie comme positive et elle sert même d'objectif. Cependant, nous avançons que le principe d'identité dans le cas de Bloch comme dans le cas d'Adorno agit comme stimulateur de possible. Le principe d'identité se présente chez les deux philosophes comme la mise en lumière de l'inachèvement de l'homme – il se révèle comme inachevé, chez Bloch parce que divisé, et chez Adorno parce dominé par des fausses identités. Ceci est d'une grande importance, car, à la base des deux philosophies, on trouve une volonté de libérer le mouvement des singularités et de les orienter vers un *mieux*. Ainsi, pour les deux philosophes, le principe d'identité est le moteur principal du mouvement. Chez Adorno, il est ce qu'il faut fuir, et, chez Bloch, il est le point de fuite.

Dans la présente section, nous expliquerons maintenant certains aspects de la fonction de l'identité dans la pensée de Bloch. Comme le précise Heinz Kimmerle :

⁶² Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 189.

Mais cet aboutissement appelle un nouveau commencement : « l'être-utopie » porte en lui des possibilités d'évolution illimitée. Alors que dans le système hégélien, la pensée s'engendre d'un cercle à l'autre pour retourner en fin de parcours, à son pont d'origine, chaque mouvement de rotation chez Bloch s'accompagne d'une élévation; d'où la naissance d'une figure en spirale.⁶³

Ce mouvement dans la pensée de Bloch est objectif, mais également nous le verrons plus loin, jamais réellement atteint. C'est donc avec la perspective de la fin de l'histoire ou de la synthèse que nous analyserons la pensée de Bloch concernant l'identité.

2.2.1 L'identité ou retrouver son visage

Si, pour Bloch, l'origine de notre devenir est notre propre dépossession, le devenir est donc dirigé vers le retour à soi, vers le moment de la pleine possession de nous-mêmes. La substance de l'utopie, du Monde-à-venir, reste pour Bloch dans ces diverses formulations : « [...] la nostalgie : voir enfin le visage de l'homme [...] celle de la marche vers soi-même, l'ardent désir de trouver notre cœur, la plénitude de l'apparaître à soi-même. »⁶⁴ Notre visage, notre cœur, la plénitude ne peuvent naître que d'une réconciliation de l'homme avec l'homme et de l'homme avec la nature. Ce visage n'apparaît pas dès le début. C'est en ce sens que Bloch affirme : « On sait alors que le véritable visage de l'homme, aussi flous qu'en soient les traits, voire aussi éculés et platement rhétoriques que soient ses descriptions trop générales, conserve néanmoins le souvenir fidèle de soi-même. »⁶⁵ Cet esprit de l'utopie est fortement influencé par la critique de l'aliénation opérée par Marx dans *Les manuscrits de 1844*. Marx y dénombre trois formes d'aliénation. La première siège en la séparation de l'homme de sa propre substance alors que sa puissance créatrice s'objectivise en une force (le capital) qui vient, au final, s'opposer à lui-même. La deuxième se trouve dans son incapacité d'objectiver sa puissance en la séparant de ce

⁶³ Heinz Kimmerle, «L'apparence dans le pré-apparaître de l'art le dépassement des limites humaines vers l'identité et la non-identité », Chap in. Actes du colloque Goethe institut, *Réification et Utopie : Ernst Bloch et Gyorgy Lukacs un siècle après*, Paris, Actes sud, 1985, p. 221.

⁶⁴ Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p.47.

⁶⁵ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi, Op.Cit.*, p. 177.

qui fait de lui un être générique, ce qui le coupe donc d'un rapport humain authentique et libre. La dernière forme d'aliénation de l'homme selon Marx réside dans sa relation avec la nature : « La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps *non-organique* de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un processus pour ne pas mourir. »⁶⁶ C'est ainsi pourquoi Bloch parle de retrouver son visage, son cœur et sa plénitude, ce qui ne manque pas de nous rappeler l'être générique que Marx décrit ainsi :

L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore – parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre.⁶⁷

Retrouver son visage est la fin désirée par Bloch. Le mouvement de la pleine repossession de soi n'est pas un retour circulaire, mais bien une élévation en spirale qui débute avec soi lorsque l'on réalise que l'on ne s'appartient pas pour ensuite entamer un mouvement vers la repossession. Ainsi, l'identité est visée et elle est décrite en termes marxistes. Bloch précise cette idée en écrivant : « Au lieu d'un tel destin elle devient une contexture dont il nous incombe, tant par l'utopie critique qu'activement, de révéler et de varier les formes, un ensemble dont la connaissance ne fait pas disparaître dans le produit ceux qui produisent et leur enjeu encore si peu familier : celui qui s'appelle subjectivement bonheur et objectivement fin de l'aliénation. »⁶⁸

La fin de l'aliénation et l'avènement de la pleine repossession de soi deviennent donc l'objectif central et indépassable. Postuler un but, une identité à conquérir, semble de prime à bord en contradiction irréconciliable avec la pensée d'Adorno. Dans l'œuvre de Bloch, les formulations comme « imposer de plus en plus

⁶⁶ Karl Marx, *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 62.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁸ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, *Op. Cit.*, p. 180.

l'Un et le Vrai achevé, le principe de l'Espérance qui veut devenir réel »⁶⁹ nous apparaissent peut-être comme étant l'antithèse de ce qui a été discuté dans le chapitre sur Adorno. Cependant, le statut de l'identité pour Bloch est beaucoup plus complexe que ne le laissent entendre ces phrases univoques. Dans la critique faite par Adorno du principe d'identité, il y a surtout l'idée que le penseur de l'identité voit celle-ci non seulement comme un but abstrait à atteindre, mais comme un postulat de la possibilité objective d'atteindre une parfaite adéquation entre le sujet et l'objet. Bref, qu'il y a une réelle possibilité de fin de l'histoire. C'est à ce niveau que Bloch se détache des penseurs de l'identité par ses postulats de l'impossibilité d'une fin pacifique, parfaite et fixe. C'est donc avec des concepts comme l'ouverture des possibles, l'inachèvement, l'échec et surtout la mélancolie de l'accomplissement qu'il devient plus évident que la fonction de l'utopie et de l'espérance ressemble à celle du négatif ou de la critique telle que formulée par Adorno.

2.2.2 L'impossible identité ou la mélancolie de l'accomplissement

Ce thème de l'impossibilité de l'identité est exprimé en termes hégéliens sous l'idée de la fragilité de la synthèse. La synthèse chez Bloch prend une forme assez précise, soit l'espérance. Dans son livre sur Hegel, il tente de dégager deux éléments qui enrichiront sa réflexion sur l'utopie : l'impossibilité de la fermeture de l'histoire et l'espérance. Tout comme Adorno, Bloch met de l'avant l'impossibilité de faire rimer dialectique et clôture de l'histoire à moins de laisser de côté le monde concret matériel. D'ailleurs, il écrit dans *Experimentum Mundi* : « Une telle idée [fin de l'histoire] serait du reste si manifestement non matérialiste que c'est précisément en s'appuyant sur cette nature totalement passée que Hegel a pu clore son système de façon résolument spiritualiste – poussant à son terme l'inceste de l'esprit. »⁷⁰ Bloch essaye de démontrer qu'il existe une véritable tension dans l'œuvre de Hegel entre son admiration pour certaines formes du passé – par exemple la Cité grecque – et sa

⁶⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 217.

pensée dialectique. L'une l'amène à voir la possibilité d'une certaine clôture de l'histoire et l'autre le poussant à penser constamment au changement. Le projet utopique blochien tente de dépasser la pensée hégélienne tout en s'y abreuvant. Il écrit à ce sujet : « Ceci en dépit de ce que, chez Hegel, la méthode dialectique, encore idéaliste, ne progresse néanmoins que par sauts, par contradictions, par négations, par critiques et par crises. Mais même chez lui elle progresse de façon trop continue, telle une conversation de l'esprit du monde en vue de la fin, bref un monologue solidement charpenté et refermé sur lui-même. »⁷¹ L'effectuation de la raison et de la liberté dans le réel fonctionne selon Bloch comme un mythe construit par Hegel. Mythe, car imaginé, idéalisé et proposé comme absolu. On pourrait faire un parallèle ici entre cette thèse et celle d'Adorno sur le mythe de la raison.

Contre la fermeture de l'histoire, Bloch fait intervenir la force de l'utopie. Celle-ci est la force qui ouvre l'histoire à nouveau. Elle est responsable du mouvement de l'histoire, car, du besoin, vient la volonté de combler et donc d'améliorer notre monde. Bloch fait un postulat anthropologique majeur qui reflète bien sa pensée : « L'homme est pour sa part et par définition inachevé. »⁷² L'utopie devient la clé qui permet l'ouverture de la porte de l'histoire et qui forcera l'action de l'homme inachevé et le ferait sortir de son état de stabilité. Bloch refuse l'accusation selon laquelle l'utopie agirait de façon à clore l'histoire, car, tout en restant dialecticien, il ne peut envisager un moment de retour complet de soi pour soi comme fin. L'idée d'un tel moment serait en contradiction avec tout le développement de la pensée développée par l'auteur. Bloch précise :

⁷¹ *Ibid.*, p.439.

⁷² *Ibid.*, p. 165.

Disons plus : cette présence utopique permet de reconnaître que ce qui semble achevé et le modèle de toute perfection close (loi d'airain, lois éternelles) est quelque chose de non décidé, voire la chose encore la moins décidée de toutes, c'est-à-dire la nature, le cosmos lui-même. Telle est la véritable ouverture du monde, celle à laquelle aboutit toute systématique qui pense le monde sans en mettre la lumière sous le boisseau.⁷³

Seule une dialectique de l'espérance vue comme ouverture peut nous permettre de penser l'histoire comme non finie. Dans une logique de l'identité telle que mise de l'avant par Adorno, cela signifie que la possibilité de l'identité du réel et du rationnel doit être posée tout en postulant son impossibilité. Ceci peut paraître paradoxal, mais, en fait, l'identité sert de but, de moteur sans que jamais elle ne devienne effective, car son effectuation signifierait la fin de l'histoire et donc du mouvement qui est à la base même de toute chose.

La prose de Bloch nous mène parfois sur des terrains littéraires, et ce dans le but de nous faire comprendre que l'histoire est grosse de significations qui ne demandent qu'à être questionnées. La question de la fin, qui est celle de l'identité, est traitée par Bloch par l'entremise du concept de la mélancolie de l'accomplissement et par le mythe d'Hélène de Troie et d'Hélène d'Égypte dans le chapitre seize du premier tome du *Principe espérance*. Cette histoire est particulièrement pertinente lorsque l'on veut dresser un parallèle entre la pensée utopique d'Adorno et de Bloch. Comme il l'écrit d'entrée de jeu : « Le mythe [d'Hélène] lui-même est un des plus véridiques et des plus significatifs que l'on puisse rencontrer sur la voie utopie-réalité. »⁷⁴ Ce mythe composé par Homère a été repris à maintes reprises dans l'histoire. Il met en scène le couple de Mélénaos et d'Hélène de Troie. Hélène de Troie représente la possibilité de plénitude au travers de l'amour et de la fusion, mais seulement dans son idéal. Elle est l'éveil de l'homme et son désir d'unité. Pendant la guerre, elle se fait enlever et amener en Égypte. C'est alors que le rêve éveillé, l'image-souhait de Mélénaos disparaît et devient quête. Elle symbolise l'identité et la plénitude à atteindre, le moment de la parfaite commensurabilité de l'existence et du

⁷³ Ernst Bloch, *Sujet-objet*, *Op.cit.*, p. 473.

⁷⁴ Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 1*, *Op.cit.*, p. 222.

sens ou comme l'écrit Bloch : « C'est le phénomène qui se produit lors de l'éveil de l'amour, quand tous les bourgeons éclatent, quand une rencontre émeut un être au plus profond de lui-même et éveille en lui le sentiment de l'expérience enivrante d'un grand bouleversement, d'un grand moment. »⁷⁵ Méléna s'entame alors le combat, la lutte pour retrouver celle qui constituait la promesse de la pleine adéquation avec le monde. Ce processus s'étend alors sur un bon nombre d'années, et pendant ce temps Héléne évolue, mais Méléna aussi. Pendant tous ses combats, Méléna n'abandonne jamais le rêve de retrouver Héléne. Elle est l'image-souhait qui garde Méléna fort et persévérant, mais devient davantage un idéal ou un imaginaire qu'une personne réelle. Durant les multiples péripéties, les défauts d'Héléne disparaissent et elle se présente comme une image-souhait pure à Méléna. Enfin, il retrouve Héléne et la ramène chez lui à Troie. Cependant, Bloch souligne que :

L'objet de l'exaucement réel n'a pas, comme l'objet du rêve, participé à l'aventure; l'être réalisé n'est après tout qu'une connaissance bien tardive. C'est l'Héléne troyenne et non l'Égyptienne qui a marché derrière les étendards, qui s'est trouvée identifiée avec la nostalgie des dix années utopiques avec l'amère douleur et l'amour-haine du mari trompé, avec toutes ces nuits passées si loin de la patrie, les sauvages, des bivouacs et l'avant-goût de la victoire.⁷⁶

On voit alors qu'il y a déception, que le rêve utopique n'est pas réalisé, que l'Héléne souhaitée était celle de Troie, pas celle d'Égypte revenue à Troie.

Ici, c'est donc à la question de la réalisation même de l'utopie que Bloch s'attaque. Au travers de ce mythe, il affirme que l'identité, la pleine possession de soi, ne peut jamais être réellement atteinte, que le concept de fin ne peut être réalisé. À la fin du processus, il y a toujours ce que Bloch nomme un excédent utopique, un « pas-encore ». Il écrit : « Nous disons donc que même quand l'objet se présente, il s'y trouve toujours un Quelque chose qui reste à la traîne de soi-même. Une ombre vient obscurcir et il ne peut entièrement échapper à ce Pas, ce Pas là qui se fait sentir

⁷⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 224.

au sein de la proximité immédiate du déroulement. »⁷⁷ Ainsi, la question de l'identité est encore plus problématique qu'elle ne le paraissait au début. Pour Bloch, nous ne pouvons pas dépasser l'état perpétuel de lutte et de mélancolie d'un état presque jamais atteint. C'est ce qui pousse l'un des principaux commentateurs et traducteurs de Bloch en langue française, Gérard Raulet, à affirmer que « dans la construction du *Principe Espérance*, la mélancolie de l'exaucement possède le sens d'une structure gnoséologique. Elle est l'indice que la philosophie blochienne n'est pas une téléologie⁷⁸ – et encore moins une téléologie du Proletariat »⁷⁹. Voilà une affirmation lourde de sens qui problématise une lecture univoque ou non-dialectique de Bloch et qui ferait de lui un penseur ultime de l'identité. C'est dans le tome un du *Principe espérance* que Bloch utilise pour la première fois la formule de la mélancolie de l'accomplissement. Mélancolie, car, dans toutes les réalisations d'images-souhaits réside une forme d'excédent utopique qui fait en sorte que le retour à soi n'advient jamais vraiment : « D'autant moins que l'utopique continue de se manifester de manière si diverse au niveau du réalisé lui-même et réapparaît au-delà de lui, en quête de nouveaux objectifs [...]. C'est ce phénomène primaire qui est à l'origine du clair-obscur dans lequel se trouve encore et doit se trouver le processus de réalisation, appelé processus historique. »⁸⁰

L'enjeu de la réalisation est mis en tension par trois perspectives philosophiques, soit celle de Hegel, d'Aristote et de Schelling. Bloch définit l'idée de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁸ Deux mots dans cette citation nécessitent que l'on s'y attarde un peu plus. Premièrement, le terme *gnoséologique* qui contient « gnosie » qui vient du grec et veut dire *action de connaître* ou *connaissance* et le suffixe « logie » qui signifie *praxis* ou *faire la pratique de*. Ainsi, *gnoséologique* qui fait la pratique de la connaissance. Le deuxième est *téléologie* qui vient du grec « télés » et qui signifie *finalité*, ou *action directrice que la fin exerce sur les moyens*, donc *téléologie*, la science ou l'étude des fins. Dans notre cas plus précisément, soit dans la manière employée par l'auteur, il s'agirait plutôt d'un synonyme à *finalisme* qui lui veut dire la *doctrine d'après laquelle il y a dans le monde de la finalité qui se supprime et qui se superpose à la causalité efficiente*. (Foulquié et Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1969 et André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2002).

⁷⁹ Gérard Raulet, « La mélancolie de l'exaucement », in *Europe*, n° 949, mai 2008, p. 173.

⁸⁰ Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 1*, *Op.cit.*, p. 232.

la réalisation chez Hegel ainsi : « Chez Hegel, l'acte créateur devint tentative de réalisation et d'expression totale d'un contenu, dans la perspective de l'histoire et de sa genèse, tandis que de la Raison "solide et toute-puissante" devaient jaillir dialectiquement tous les contenus formels du monde. »⁸¹ Bloch fait ainsi de Hegel un penseur de l'identité où l'idée absolue peut venir se réaliser pleinement dans le monde. D'où la thèse suivante de Hegel : « Ce qui est rationnel est effectif; ce qui est effectif est rationnel. »⁸² Suite à l'analyse de Hegel, Bloch commente les thèses d'Aristote sur la réalisation. Le penseur finaliste qui affirme que toute chose a un but ou une finalité associe la réalisation à l'idée-forme qui vient modeler la matière ou plutôt qui vient se réaliser dans la matière – ce qui est en puissance devient en acte. La force qui anime cette réalisation est l'entéléchie. Bloch précise que « pour Aristote le responsable des imperfections de la réalisation infidèle à l'entéléchie n'est autre que la matière mécanique elle-même qui, par interférence de causes secondaires perturbantes, entrave les causes finales entéléchiques »⁸³. C'est au niveau de la matière que le moment de la réalisation peut échouer et donc que l'identité n'est pas totalement créée. Ce hiatus est important pour Bloch, car il s'agit d'ouvrir une brèche

⁸¹ *Ibid.*, p. 230.

⁸² G.W.F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Presse Universitaires de France, 1998, p. 104. La question de l'effectivité de la rationalité et de la rationalité de l'effectif a souvent été traduite dans la langue française comme la réalité est rationnelle et la rationalité est réelle. Cette traduction vient d'une idée assez répandue sur Hegel qu'il serait le penseur de l'identité et de la métaphysique absolue. Même au sein de l'hégélianisme de gauche, on peut voir que l'interprétation de cette phrase a souvent été celle de la pure pensée de l'identité. Horkheimer écrit : « 'Ce qui est rationnel est réel; ce qui est réel est rationnel'. La fameuse phrase de l'introduction à la *Philosophie du droit* indique deux aspects très différents de la pensée hégélienne. Le premier exprime qu'un absolu, existant essentiellement dans l'idée, ou simple concept, principe de l'esprit et du cœur' (*Encyclopédie*, parag. 482), ne se différencierait en rien d'une quelconque chimère.[...] Le sujet se connaissant lui-même doit donc, selon la conception idéaliste, être pensé lui-même comme identique à l'absolue; il doit être infini. » (*Les débuts de la philosophie bourgeoise*, p.157) Contrairement à cette forme d'absolutisation de la rationalité, le traducteur Jean-François Kervégan utilise le terme *effectivité* plutôt que *réel* en raison du double statut de *réel* qui est à la fois *tout ce qui est* et *l'être-là déterminé*. Ainsi, le « rationnel est effectif » ne veut pas dire que l'ensemble des êtres-là sont rationnels, mais plutôt que le rationnel est présent et que ce qui est rationnel est ce qui compte en quelque sorte. Cette formulation dégonfle quelque peu le caractère absolu de la pensée de Hegel. Bref, comme l'écrit Kervégan : « En fait, la compréhension et l'appréciation critique de cette formule supposent une détermination du sens de l'articulation du spéculatif et de l'historique, du rationnel et du positif, donc en dernier ressort du rapport entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. » (*Principe de la philosophie du droit*, p. 104, note 1.)

⁸³ Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 1, Op.cit.*, p. 231.

à la pensée téléologique. Cette brèche est développée plus profondément par Schelling, mais par l'entremise de réflexions religieuses. Bloch précise : « Dans son essai *Philosophie et Religion*, Schelling unit donc logos et créateur, et fait de la faute originelle, de la volonté particulariste et obscure du mal la source de l'être. »⁸⁴ La réalisation schellingienne est donc marquée par l'étoile du négatif, il y aurait quelque chose comme une force négative qui serait incarnée dans l'action subjective et qui ferait que le moment de la réalisation connaîtrait l'échec. De Hegel, à Aristote en passant par Schelling, Bloch essaie de dégager une théorie de la réalisation qui échappe au principe d'identité par des forces à la fois objectives et subjectives, ce qui amène Hurbon à écrire : « Sur *Le Principe espérance* nous pouvons affirmer, sans crainte d'exagérer que toute la réflexion de Bloch sur l'utopie est en même temps une méditation sur l'échec. »⁸⁵ C'est donc d'une réflexion profonde sur l'enjeu de la réalisation que Bloch en vient à postuler l'impossibilité d'une pleine réalisation de l'utopie vue comme fin, comme moment de réalisation totale du principe d'identité, car, à chaque étape de l'accomplissement, subsiste un « Pas-encore », un excédent utopique. On pourrait distinguer deux figures de la non-identité : l'inachèvement par resurgissement du besoin (ce besoin pourrait être différent ou le même) et l'échec à proprement dit, lorsque l'élan a raté son but.

2.2.3 L'identité dans le ici-maintenant

La question de l'identité dans la pensée de Bloch est donc beaucoup plus complexe qu'entrevue au départ. Si nous rebroussons chemin, nous voyons qu'il y a d'abord le sentiment de dépossession, le sentiment immédiat de ne pas s'appartenir pleinement. À partir de ce constat, s'amorce un processus de repossession de soi qui suppose qu'il y ait quelque chose comme un soi, un visage, une identité. Celle-ci étant donc pleinement réfléchie dans sa pure possibilité. Vient ensuite un processus dialectique mettant en mouvement à la fois les forces objectives puis subjectives pour

⁸⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁵ Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch : Utopie et Espérance, Op.Cit.*, p. 116.

réaliser ce retour à soi. La réalisation de soi, de son identité totale se trouve alors impossible, car, à chaque fois que l'on croit avoir réussi à reprendre contrôle de soi, un sentiment de mélancolie s'empare de nous. C'est le constat d'échec, un excédant apparaît et celui-ci devient le prochain but à atteindre.

Tout ce parcours allant vers soi amène Bloch à affirmer que l'élan utopique exprime la pulsion qui active notre corps et notre esprit et nous met en action en nous dirigeant vers un « mieux ». Cette volonté utopique ouvre le monde plutôt que de le fermer comme l'écrit Bloch : « Le contenu du souhait et de l'objectif ne réapparaît pas dans cette proximité de l'arrivée au but; le contenu final était en vertu même de son éloignement, de la distance qui le séparait du *hic et nunc*, situé en dehors de l'obscurité du moment vécu immédiatement. »⁸⁶ Postuler l'inachèvement plutôt que l'achèvement est aujourd'hui l'une des forces les plus vives de l'utopie et renouer avec elle, c'est affirmer qu'un autre monde est possible. Ce constat ne peut être immédiat, il survient après un long processus de prise de conscience de notre dépossession. Même dans l'œuvre de Bloch, c'est seulement au troisième tome de son ouvrage *Le principe espérance* qu'il nous explicite que l'être-là de l'utopie, c'est l'être en mouvement vers sa pleine possession. Dans cette marche vers nous-mêmes, nous nous trouvons déjà dans l'utopie. Ce retour à soi dont parle Bloch doit être compris comme un processus et un inachèvement. Trop souvent, la pensée de Bloch est associée à une pensée de la finalité absolue⁸⁷. Pourtant, c'est dans le statut du devenir que siège l'utopie, car ces deux catégories sont une seule et même chose dans la pensée de Bloch. Ainsi, l'utopie ou l'identité devient la non-identité et c'est en ce sens que l'on dit qu'Adorno a été l'un des premiers à remarquer que, pour Bloch, l'utopie est la non-identité⁸⁸.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁷ Jürgen Habermas, « Bloch, un Schelling marxiste » *Chap. In., Profils philosophiques et politiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 212.

⁸⁸ C'est la thèse soutenue par Adorno dans son essai dans Note sur la littérature nommé Traces de Bloch. Theodor W. Adorno, « L'anse. Le pichet et la première rencontre » *Chap. In., Note sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 386.

L'utopie devient ce qui ouvre, ce qui fait fuir, et elle est rattachée à ce que Bloch nomme l'optimisme militant. Cette posture est celle de « l'être en mouvement, en train de se transformer et transformable, tel qu'il apparaît dans sa dialectique matérielle, [qui] a cette capacité ouverte de devenir, n'est pas encore clos, aussi bien dans son fondement qu'à son horizon. [...] À quoi bon parler de processus dialectique si c'est pour traiter ensuite l'histoire comme une succession de fixa ou de totalité fermées. »⁸⁹ Bloch nous amène à comprendre que l'utopie ou l'identité n'est pas un point d'arrivée, mais plutôt le chemin qui mène vers une ouverture des possibilités. C'est seulement en empruntant ce chemin de repossession de soi que l'on parvient à une certaine authenticité, mais celle-ci n'est seulement que dans le *hic et nunc*, dans l'ici et maintenant du mouvement vers soi. Bloch affirme que :

Le *Hic et nunc*, partout, est l'être en question qui, pour trouver sa solution, met au jour les formes processuelles non adéquates ou semi-adéquates de l'Être-monde. Mais seul l'éclair de son identification permettrait que naisse vraiment ce qui dans le monde entier ne fait encore que s'annoncer et pré-luit immanquablement, dans le prodigieux justement : la Figure de l'identité. [...] Le prodigieux est le « arrête-toi, tu es si beau » le plus central qui soit; c'est son unique localisation.⁹⁰

Cette citation porte les conclusions philosophiques de Bloch concernant l'identité. Sa pensée est sur ce point un énorme syllogisme exprimé dans les trois tomes du *Principe espérance*. Syllogisme qui a comme première prémisse le postulat de l'identité totale, suivie de la prémisse secondaire de l'impossibilité de la réalisation totale de cette identité, qui mène à la conclusion que l'identité est donc cet *ici et maintenant* dans la marche vers soi. Nous possédons un visage, une identité, or, celle-ci est inatteignable et elle devient donc le chemin plutôt que la fin. Ce postulat ressemble beaucoup à celui qui est fait dans la *Dialectique négative*, à savoir que l'utopie est le monde du différent, de la non-identité, car le non-identique adornien est toujours en processus de lutte contre les forces d'identification; il est celui qui ouvre et qui postule l'inachèvement du monde. Pour Bloch, c'est le non-identique qui fait

⁸⁹ Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 1, Op.cit.*, p. 238-239.

⁹⁰ Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 3, Op.cit.*, p. 480.

naître les possibilités d'un monde sans domination, d'un monde plus libre, et ce non-identique ne possède jamais d'identité finale : le non-identique devient en quelque sorte l'identique. S'il attache tant d'importance à l'idée d'arrêter dans le processus, c'est pour que le non-identique prenne conscience qu'il est l'utopie. Bloch utilise la formule faustienne «Arrête-toi tu es si beau!» : c'est seulement ainsi que le non-identique (celui qui ne se possède pas) peut comprendre qu'il est la force brute de l'utopie. Cette formule Bloch l'explique ainsi : « C'est justement le mot clé immanent à Faust que la métaphysique authentiquement utopique est latente en tant que métaphysique qui connaît enfin le fin mot de l'histoire aussi bien terrestre que céleste. »⁹¹

L'optimisme militant est la posture de celui qui sait que nous vivons dans un monde imparfait et que la perfection est impossible, mais que la souffrance réelle peut être diminuée. Comme écrit Bloch : « Un homme vaincu se doit de tenter à nouveau sa chance dans le monde extérieur. Ce qui émerge n'est pas encore déterminé, ce qui est encore à l'état marécageux peut être asséché par le travail. »⁹² Cette posture se distingue dans la forme du pessimisme actif d'Adorno, mais elle obéit en quelque sorte au même objectif. La posture d'Adorno est celle du critique qui s'attaque aux rapports de domination, déterminé à les détruire tout en sachant que d'autres suivront. Tandis que pour Bloch, c'est le militant et le théoricien critique qui doit combiner deux courants — le courant froid et le courant chaud — pour détruire ce qui dépossède l'homme tout en sachant qu'à chaque étape un excédent utopique restera : « L'attitude ainsi adoptée devant cette indétermination pourtant déterminable par le travail et l'action concrètement médiatisée, s'appelle optimisme militant. Il ne permet pas comme dit Marx de réaliser des idéaux abstraits, mais bien de libérer les éléments opprimés de la société nouvelle, humanisée, c'est-à-dire de l'idéal concret. »⁹³ La combinaison du courant froid et du courant chaud fait appel à deux

⁹¹ *Ibid.*, p. 128.

⁹² Ernst Bloch, *Le principe espérance volume 1, Op.cit.*, p. 239.

⁹³ *Ibid.*, p. 241.

tendances au sein du marxisme. Le courant froid pouvant être décrit comme celui du détective qui analyse froidement la scène de crime, la dépossession de l'homme par le capital – c'est d'ailleurs l'attitude que Marx adopte dans le *Capital*. Münster ajoute ceci : « Malgré ses réticences à l'égard de la volonté de F. Engels de rattacher la pensée au courant scientifique/scientiste (optimiste et presque évolutionniste-positiviste) de l'époque, E. Bloch ne nie pas complètement l'importance du courant froid dans l'œuvre de Marx, du "courant de démystification détective par l'économie". »⁹⁴ Pour être effectif, le courant froid doit toutefois être attaché au courant chaud, celui-ci faisant appel à la richesse de l'espérance révolutionnaire qui anime les révoltes des dominés, de Spartacus en passant par les paysans allemands dirigés par Münzer jusqu'à la prise de la Catalogne par les travailleurs et les paysans. C'est cette force qui nous pousse à refuser l'abaissement de l'humain. Ces deux courants doivent fonctionner en complémentarité. S'appuyant sur Bloch, Münster avait déjà insisté sur cette complémentarité: « du courant froid et du courant chaud dans le marxisme, de la cohabitation d'un courant d'analyse économique dit détectiviste et froid et d'un héritage utopique se référant constamment à un passé pré-capitaliste, romantique, mais annonciateur de l'avenir du règne de la liberté. »⁹⁵

⁹⁴ Arno Münster, *Figures de l'utopie dans pensée d'Ernst Bloch*, *Op.cit.*, p. 86.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 87.

CONCLUSION

Le vrai visage de l'histoire s'éloigne au galop. On ne retient le passé que comme une image qui, à l'instant où elle se laisse reconnaître, jette une lueur qui jamais ne se reverra.

Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*

Notre problématique de départ visait à élucider le rapport entre identité et utopie dans la littérature marxiste à travers une étude approfondie de la pensée d'Adorno et de Bloch. Il est compréhensible que cette approche de la pensée marxiste puisse paraître étonnante pour certains. Premièrement, parce que Marx lui-même a très peu écrit sur cette interaction et, deuxièmement, par le caractère proprement philosophique d'une telle réflexion. Cependant, les réflexions de Marx sur la dialectique et sur le communisme comme but nous placent directement face à l'enjeu de l'identité et de l'utopie. La dialectique telle que pensée par Marx suppose le mouvement par la révolution et, en ce sens, dépasse l'état statique de la logique analytique de l'identité ($A=A$). Ainsi, pour Marx, les changements révolutionnaires signifient la chance d'arriver au communisme ou de détruire les formes de domination déterminées que sont le travail salarié et la propriété privée. Le statut du communisme dans la pensée de Marx prend un tout autre sens lorsqu'il est pensé en relation avec la thématique de l'identité. Si le rapport entre identité et utopie est esquissé dans la pensée de Marx, l'histoire politique du vingtième siècle a par ailleurs rendu inévitable à tout courant théorique un approfondissement de cette relation. Avec le stalinisme, le nazisme, mais également l'uniformisation des sociétés capitalistes, le marxiste n'a pas pu faire l'économie d'un examen exhaustif concernant les rapports qui unissent identité et utopie.

Adorno a été le premier auteur dans la tradition marxiste à concentrer presque l'ensemble de ses questionnements sur la critique de l'identité, tandis que Bloch a poussé à des niveaux encore inégalés les réflexions sur l'utopie et l'identité. Les concepts de l'identité et de l'utopie se trouvent à être profondément complémentaires dans l'œuvre de Bloch et Adorno. Nous avons pu constater que lorsque les auteurs traitent et analysent l'un des deux thèmes, l'autre est utilisé pour éclairer le premier. Ainsi, lorsqu'Adorno traite la question de l'identité, l'enjeu de l'utopie devient celui de la réalisation de la critique de l'identité et la libération du non-identique du joug de l'identité. Pour Bloch, l'utopie est traitée à la lumière de son impossible réalisation et de la dépossession de soi. On voit alors que ces deux auteurs ont, au cœur de leurs réflexions, cette dynamique d'attraction et de répulsion qui se joue entre l'identité et l'utopie.

Cependant, nous avons pu constater que peu de commentaires ont confronté ces deux penseurs. Dans les quelques analyses comparatives que nous avons relevées, une thèse semblait bien refléter le rapport entre les pensées des auteurs, soit celle de la complémentarité. L'intuition de la complémentarité des œuvres d'Adorno et Bloch n'a toutefois été développée jusqu'ici que de manière embryonnaire. Pour la préciser, nous distinguerons d'abord trois formes possibles de l'idée de complémentarité.

La première serait de comprendre la complémentarité comme symétrie ou comme mimétisme. Cette forme de complémentarité est donc celle de deux objets mis en comparaison qui sont qualifiés comme étant identiques ou presque. Un exemple courant dans la littérature marxiste est d'affirmer que les pensées de Marx et d'Engels sont complémentaires, car elles ne diffèrent presque sur aucun point – elles sont identiques. Cependant, les pensées de Bloch et d'Adorno n'expriment pas les mêmes choses concernant l'identité et l'utopie, et ce, même si elles semblent parfois aller dans des directions similaires. Si, pour certains points, leurs objectifs se ressemblent, il serait néanmoins faux de dire que leurs pensées sont complémentaires dans ce premier sens.

La deuxième forme de complémentarité est celle proposée par Michael Löwy, qui affirme que la relation entre Bloch et Adorno est une tension dialectique. Il écrit que, d'une certaine manière, Adorno incarne le pôle négatif et Bloch, le pôle positif, et que c'est de cette tension que le mouvement dialectique émerge : « En réalité, négativité et utopie sont dialectiquement inséparables. On ne peut véritablement critiquer la réalité sociale sans avoir, implicitement ou explicitement, un paysage de désir – l'expression est d'Ernst Bloch –, l'image, même abstraite, même purement négative – "image dialectique" (Adorno) ou même "image souhait" (Bloch – d'une réalité différente, c.-à-d. une utopie. »¹ Il est vrai qu'une tension dialectique rend inséparable la négativité et l'utopie, mais il nous paraît difficile d'affirmer que la pensée d'Adorno se limite au moment négatif et la pensée de Bloch au moment positif. Nous avons montré que les deux auteurs ont réfléchi autant sur le négatif que sur le positif. Cette idée de complémentarité par la tension dialectique se rapproche néanmoins de la relation qu'entretiennent les pensées de Bloch et d'Adorno.

Une troisième forme de complémentarité serait toutefois mieux à même de définir cette relation. L'idée de complémentarité, pour reprendre la définition du *Dictionnaire de la langue philosophique*, constitue un complément, ce qui complète la chose dont on parle², et l'exemple utilisé est celui de l'empirisme et du rationalisme. Dire que ces deux notions sont complémentaires, ce n'est pas d'affirmer que l'empirisme est la même chose que le rationalisme, mais plutôt que l'empirisme est lié et nourri par le rationalisme et que le concept de rationalisme aide à comprendre celui d'empirisme. Nous affirmons de manière plus précise qu'il existe une complémentarité heuristique qui fait que l'étude de Bloch à partir de la pensée d'Adorno, et vice versa, présente un éclairage nouveau et plus pénétrant – et donc qu'une lecture blochienne d'Adorno puis une lecture adornienne de Bloch nous

¹ Michael Löwy, « Négativité et utopie », *In., Europe*, n° 949, 2008, p. 3.

² Foulquié et Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presse Universitaires de France, 1969, p. 107.

permet de mieux comprendre leur pensée respective. C'est donc cette forme de complémentarité que nous pensons avoir exposée dans cette recherche.

Dans cette conclusion, il s'agira de rappeler quelques points de comparaison entre certaines thématiques qui enrichissent réciproquement les analyses des auteurs. Pour démontrer cette forme de complémentarité qui existe entre Adorno et Bloch sur le terrain de l'identité et de l'utopie, nous rappellerons quelques similitudes et quelques distinctions dans leurs rapports à l'ontologie (fondement philosophique) et à la doctrine des essences. Par la suite, nous aborderons de front leurs conceptions de l'identité et de l'utopie. Pour chacune des thématiques, nous montrerons comment une lecture blochienne d'Adorno et une lecture adornienne de Bloch permettent d'éclaircir les éléments centraux de leur pensée. Pour les trois thèmes – ontologie, doctrine des essences et enjeu du rapport entre identité et utopie –, nous procéderons d'abord par la présentation générale de ce qui est semblable chez les deux auteurs puis nous cheminerons vers le particulier pour démontrer qu'il existe des différences de formulation ou d'accentuation dans les thèses d'Adorno et de Bloch.

La problématique du fondement philosophique ou de l'ontologie est centrale chez les deux auteurs. Que ce soit la volonté de fonder ou de ne pas fonder leur pensée ontologiquement ou métaphysiquement chez Adorno comme chez Bloch, leurs prémisses restent semblables. La première est celle de ne pas enfermer le devenir dans un passé. Pour Adorno, cette prémisse est exprimée par sa critique des postulats ontologiques heideggériens qui font intervenir la notion d'authentique et surtout d'originaire, mais plus généralement par une critique des philosophies qui voudraient moduler la vie selon des postulats formulés *a priori*. Chez Bloch, les mêmes préoccupations s'observent : il critique toute philosophie qui postule les possibilités de l'achèvement de l'homme par un retour à une identité ancrée dans le passé. Avec Benjamin, ils seront là-dessus des alliés objectifs dans leur critique de l'ontologie heideggérienne³. Ce refus de postulats ontologiques ou métaphysiques se

³ Arno Münster, *Adorno : une introduction*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, p. 241.

réclame haut et fort de l'héritage hégélien et en particulier de sa triade ontologique Être = Néant = Devenir. Cette triade est un point commun entre les énoncés fondateurs de la philosophie d'Adorno et de Bloch. Dans leurs écrits sur Hegel, les deux auteurs insistent sur l'importance de ce postulat hégélien pour leur compréhension de l'identité. Ce point de départ ou cri de ralliement affirme que la catégorie de l'Être est vide lorsqu'appréhendée de manière immédiate. À part le devenir, elle ne contient aucun message ou identité auquel l'étant doit se conformer.

Sur l'enjeu du fondement philosophique, Adorno adopte toutefois une posture plus radicale que Bloch. Dans sa volonté de ne pas fonder sa philosophie, il se refuse même à dire que le seul fondement possible serait celui de la dialectique. Il voit dans la dialectique un modèle plutôt qu'un fondement objectif de la réalité. C'est en ce sens qu'il affirme que « la critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre ontologie non même sur une ontologie du non-ontologique »⁴. Cela suit également son commentaire dans sa préface de la *Dialectique négative* selon lequel celle-ci doit être comprise comme étant un anti-système. Il se refuse donc formellement à postuler, comme son maître Hegel, l'idée de l'identité de l'identité et du non-identique. Cependant, dans son analyse concrète de la pensée et de la société, il en vient à faire certains postulats qui pourraient ressembler à la posture hégélienne sur l'identité. Lorsqu'il affirme qu'il ne peut y avoir de vraie vie dans la vie fausse⁵, il énonce l'idée que le monde dans lequel nous vivons est trop rempli de contradictions pour qu'il y ait une réalisation positive de la vie. Il fait la proposition théorique que le monde est investi de contradictions de manière objective et subjective. Il arrive donc à affirmer une identité conflictuelle de la vie. Ces visées théoriques ont cherché à orienter la dialectique vers ce qui échappe à l'identité.

Chez Bloch, un des exemples qui illustrent précisément l'enjeu de la fondation philosophique de sa pensée est la question de la critique de la réminiscence

⁴ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Op.cit., p. 112.

⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Op.cit., p. 36.

platonicienne et hégélienne⁶. On peut lire dans son ouvrage sur Hegel : « Avec cela le repos d'une possible réussite est si peu l'avoir-été de la réminiscence que même l'*utopicum* secret de Hegel – que la substance serait aussi bien sujet – ne se trouve déjà ni dans la chronique de son monde passé ni dans la chronique de son originaire qui l'a précédée. »⁷ Dans la critique de la réminiscence hégélienne, on trouve donc le motif qui unit les visées d'Adorno et de Bloch, soit de ne pas fermer les possibilités de l'être et de postuler le mouvement de tout ce qui semble achevé. Bloch fonde l'utopie dans une ontologie du non-encore-être. En parlant du celui-ci, Bloch parle de ce qui n'existe pas encore, ce qui ne peut être présentement rangé sous aucune identité. Le non-encore-être est donc ce qui fuit l'être lui-même, ce qui est autre, ce qui est possible, ce qui est inachevé. La logique ontologique blochienne obéit dans un certain sens aux considérations critiques sur l'identité faites par Adorno. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la remarque qu'il fait concernant le livre *L'esprit de l'utopie* :

⁶ Par *réminiscence*, nous entendons le ressouvenir ou le rappel d'un savoir qui émerge dans le présent ou comme l'écrit Foulquié et Saint-Jean : « En particulier chez Platon : retour de l'esprit, à l'occasion de la vue des choses sensibles qui en participent, du souvenir des Idées contemplées dans le monde intelligible, avec illusion que les idées qui nous viennent sont tirées du monde sensible : "apprendre n'est autre chose que se ressouvenir" (Platon, Ménon) ». Aussi, pour Platon, la réminiscence est le souvenir de l'esprit d'une plénitude passée dans le monde des idées et de la chute de ce monde dans le sensible et dans le multiple. Pour Hegel, Bloch précise : « Or, une telle pensée livre tous les événements à leur mémorisation et se retrouve elle-même rétrospectivement, non plus avec une histoire qui, tout en advenant, progresse, mais avec une histoire où ont été déjà payés tous les dividendes de l'advenu. De la sorte, la conclusion de la phénoménologie présente la fin du tout comme cette vue rétrospective, disons mieux comme Mnémosyne en personne, déjà consommée. En sorte que la fin ne soit rien de plus que de savoir ce qui est su : "La fin, le savoir absolu, c'est-à-dire l'esprit qui se sait comme esprit qui se sait comme esprit, a pour voie la remémoration intériorisant des esprits tels qu'ils sont auprès d'eux-mêmes et tels qu'ils achèvent l'organisation de leur royaume" » Ernst Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissement sur Hegel*, Op.cit., p. 449.

⁷ Ernst Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissement sur Hegel*, Op.cit., p. 461.

Ce n'est pas une ontologie qu'il s'agit d'extraire de ce ventre. Le but visé est celui-ci : si on savait exactement ce que le pichet (c'est-à-dire le moi) dit et dissimule tour à tour dans son langage de chose, on saurait ce qu'il importe de savoir, ce que la discipline de la pensée civilisatrice, culminant dans l'autorité de Kant, a interdit à la conscience de demander. Ce mystère serait le contraire de ce qui a toujours été et sera toujours ainsi, de l'invariance : c'est ce qui pourrait enfin être un jour autrement.⁸

On voit ici sa façon de comprendre l'ontologie ou la métaphysique comme étant l'idée que l'étant devrait se plier à l'Être ou que c'est à la forme de venir moduler la matière à ces buts. Adorno n'associe pas la pensée de Bloch à ces schémas. L'énoncé de ce qui n'est *pas* constitue la prémisse centrale de la pensée de l'Être pour Bloch. Ainsi, elle sort d'une logique propre de l'identité, car il n'y a pas de principe auquel la réalité devrait venir s'identifier. Les postulats ontologiques et métaphysiques servent surtout à faire éclater une réalité qui serait figée.

Le *devenir* imposé par la logique d'Adorno et de Bloch nous mène sur la voie de la doctrine des essences. Celle-ci nous permet de bien comprendre l'un des aspects de la relation des deux auteurs. Si Adorno discute du réel par la négative, Bloch en discute par la positive. Les visées sont les mêmes, soit de rompre avec la logique de réification capitaliste et la rationalité instrumentale. Fredric Jameson voit les deux méthodes comme une forme d'herméneutique. Cette méthode découle de leur lecture de Hegel et en particulier de sa doctrine des essences qui est au cœur de la dialectique, qu'elle soit négative ou issue de l'espérance. Le moyen pour faire éclater la réalité est de questionner l'apparence comme moment de fixation d'un processus mouvant. Dans les deux cas, il y a une remise en question de l'apparence par l'analyse de ce qui semble la fuir.

Lorsque Adorno s'évertue à démontrer que la modernité-capitaliste, avec sa généralisation du principe d'échange jusque dans la sphère culturelle, se dirige vers une clôture du monde, il fait cette critique dans le but de faire exploser cette réalité figée. Il appréhende donc la réalité par la critique pour que ce qui s'est fixé sous une

⁸ Theodor W. Adorno, « L'anse. Le pichet et la première rencontre » Chap. In., *Note sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 395.

identité puisse reprendre son mouvement. Adorno voit la réalité telle qu'elle apparaît comme une somme d'objets ayant une identité fixe et au travers laquelle il essaie de voir ce qui échappe à l'identité, ce qui refuse de s'y conformer. Pour lui, c'est par la force de la négativité, de la critique, que la pensée est capable d'appréhender le particulier dominé sous l'identité

Contrairement à Adorno qui appréhende le réel par la critique et la force du négatif, Bloch essaie de faire ressortir les potentialités et la latence masquée par les apparences. Bloch affirme le caractère destructeur de la logique des essences. Il écrit d'ailleurs : « L'essence rationnelle comme métamorphose par le feu, c'est ce que le doute sceptique a pour ainsi dire assumé lui-même; chez Hegel, ce doute – devenu lui-même absolument hors de doute – signifie le négativement rationnel (le destructeur) dans les choses. »⁹ Il essaie de démontrer l'inachèvement dans les processus en cours en proposant leur mouvement possible vers un état de non-encore-attente. C'est en ce sens que Michael Löwy écrit : « L'expression "réalité utopique" désigne chez Bloch une forme de réalité supérieure à celle de la vulgaire facticité empirique. L'utopie a une double fonction "cultiver à nouveau tout le passé et délibérer de façon nouvelle sur tout l'avenir". »¹⁰

Après avoir traité de leur rapport à l'idée de fondement en philosophie ainsi que de leur méthode herméneutique, il est plus aisé de comparer leurs réflexions concernant le rapport entre identité et utopie. Le point de départ de cette thématique pour Bloch et Adorno n'est pas seulement dicté par les conséquences théoriques de la logique d'identité. Davantage que pour les autres thématiques, l'aspect social les pousse à réfléchir sur cette catégorie – l'identité. Plus précisément, la montée du nazisme ainsi que celle de Staline et de son appareil bureaucratique ont en quelque sorte poussé les deux auteurs à préciser le rapport du marxisme à l'identité et l'utopie. C'est donc contre la logique totalitaire de l'identité et l'idée de fin de l'histoire

⁹ Ernst Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissement sur Hegel*, Op.cit., p. 121.

¹⁰ Michael Löwy, *Révolte et Mélancolie : Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Op.cit., p. 265.

incarnée par le stalinisme et le modèle américain que les auteurs ont cru bon d'approfondir leurs deux analyses dans le marxisme.

La critique de l'identité chez Adorno est faite selon trois plans. Comme déjà mentionné, le premier plan est celui de mettre en lumière les conséquences de l'identité, soit celui de fixer une réalité en mouvement sous une identité stable. Le deuxième plan est celui de repérer et de rejeter la domination du singulier par le général qui découlerait du principe d'identité. Le troisième plan est l'interprétation d'Adorno de la commensurabilité, qui consiste à rendre identique des objets qualitativement différents, pensons à l'échange de marchandises de nature différente où leurs particularités – le travail particulier incorporé ainsi que les matériaux singuliers – sont niées dans l'échange par la logique de l'identité. Face à cette ratio totalitaire (trois plans de l'identité), Adorno propose une solution hyper hégélienne – la force de la dialectique négative. Comme le souligne Cohen-Halimi : « Adorno porte au jour, chez Hegel, une violence de l'identité, une animation du rendre-semblable par où le penser se révèle “signifier identifier”, par où le non-identique tend à être résorbé sous les aspects de l'identité. C'est à la pointe de cette force philosophique dédite par elle-même qu'Adorno prétend dépasser Hegel en lui étant strictement fidèle. »¹¹ La force de la négativité est la force qui est capable par la critique – la négation déterminée – de détruire ce qui se fixe et d'orienter le non-identique vers l'utopie. C'est en ce sens qu'Adorno écrit :

Il est probable que la chaleur dans les rapports humains à laquelle tous aspirent n'a jamais existée jusqu'à présent, sauf en de brèves périodes et dans de tous petits groupes... Les utopistes tant décriés ont bien vu cela. Ainsi Charles Fourier a-t-il défini l'attraction comme un ordre social digne de l'homme qu'il faut d'abord élaborer. Il a aussi perçu que cet état n'était possible que si les pulsions, au lieu d'être réprimées, s'épanouissaient librement.¹²

Dans la pensée d'Adorno, le négatif est donc intimement lié à l'ouverture des possibles, à la fuite, à l'utopie.

¹¹ Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, Op.cit., p. 294.

¹² Theodor W. Adorno, *Modèles critiques*, Paris, Payot & Rivages, 1984, p. 217.

L'enjeu de l'identité dans la pensée de Bloch est également traité sur trois plans. Premièrement, l'identité sert de catégorie pour comprendre ce qui nous manque. Bloch nous force à déplacer notre regard vers le non-identique, et cela suppose qu'il y ait une véritable identité. C'est en ce sens que Bloch postule l'idée de retrouver notre visage, de se reposséder totalement soi-même et de mettre fin à toute aliénation. Deuxièmement, Bloch explique longuement que le moment de la réalisation est marqué par l'échec, car, avec tout rêve éveillé, toute image-souhait ou tout projet utopique au moment de sa concrétisation, un excédent – un surplus – utopique demeure. Cette mélancolie de l'accomplissement est un état perpétuel, car, entre l'origine du souhait et sa réalisation, le sujet et l'objet viennent à changer. Ainsi, même si l'on atteint l'objectif initial, celui-ci a changé pendant le processus et il en va de même pour le sujet. Se faisant, Bloch postule l'impossibilité de la réalisation de l'identité comme moment final et un troisième moment vient alors s'ajouter. Ce moment est celui de la prise de conscience que le processus du non-identique dans l'ouverture du monde est en lui-même l'utopie. Pour Bloch, nous prenons toujours conscience de ce moment a posteriori ou lorsqu'il y a un arrêt dialectique où le sujet se regarde et prend conscience que son identité, c'est d'être la non-identité, la subjectivité rebelle. Adorno affirme à propos de la pensée de Bloch que « l'utopie secoue les chaînes de l'identité : elle y flaire l'injustice qu'il y a à être précisément celui-là et seulement celui-là [l'homme dépossédé] »¹³. On voit que le constat d'être dépossédé est aussi celui de constater notre non-identité dans une société qui nous accole une identité abstraite, une identité imaginaire.

Notre objectif général était de préciser la nature de la complémentarité entre les pensées de Bloch et d'Adorno, en nous concentrant sur les rapports entre l'identité et l'utopie dans leurs œuvres respectives. Pour réaliser cet objectif, nous avons proposé une analyse du déploiement et du cheminement de ces deux concepts dans les termes et les préoccupations propres aux deux auteurs. Il a donc s'agit de

¹³ Theodor W. Adorno, « Traces de Bloch » Chap. In., *Note sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 159.

comprendre comment les enjeux de l'identité et de l'utopie ont été traités chez Adorno puis chez Bloch. Au terme de ce processus, nous pensons avoir fourni une analyse précisée et approfondie de la véritable complémentarité des deux œuvres.

Cependant, notre objectif initial n'était pas seulement d'analyser la possible complémentarité entre les postulats d'Adorno et de Bloch, mais d'étudier la question de l'identité et de sa critique au sein du marxisme par l'étude d'Adorno et de Bloch. Nous croyons en ce sens avoir fourni de nouveaux éclairages sur le thème de l'identité dans le champ marxiste, mais dans la dimension plutôt théorique de ce dernier. Toutefois, le marxisme n'est pas seulement une théorie de la société qui se suffit à elle-même. Il affirme plutôt, comme l'écrit Marx dans la deuxième thèse sur Feuerbach, que « la question de savoir si le penser humain peut prétendre à la vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique »¹⁴. L'importance de la praxis dans le marxisme ne peut être remise aux calendes grecques. L'argument d'Adorno à savoir que le moment de la réalisation de la théorie marxiste a échoué, car le moment théorique n'a pas été assez réfléchi, pose la question de la réalisation de sa propre théorie. Nous avons pu constater que les pensées d'Adorno et de Bloch se déploient sur un niveau plus théorique que pratique. Le passage entre la formulation théorique de la non-identité ou de l'élan utopique vers la pratique humaine concrète reste à être construit.

Pour terminer, nous nous proposons donc d'avancer quelques pistes à explorer où les pensées d'Adorno et de Bloch auraient pu, selon nous, s'ancrer plus solidement dans une réalité sociale ou historique. Ces ouvertures se feront sur deux axes tout comme ce mémoire, celui de la réflexion sur la critique de l'identité et celui de l'utopie. Au chapitre un, nous avons localisé certains acteurs sociaux pouvant incarner ce non-identique dans l'œuvre d'Adorno. Néanmoins, cette partie de l'œuvre d'Adorno demeure peu développée. Concernant la force capable de détruire le capitalisme et ses processus de rationalisation instrumentale, le marxisme a toujours

¹⁴ Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », In. *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 233.

présenté le prolétariat comme acteur central. La théorie critique adornienne de l'identité ne pourrait pas associer la non-identité avec le prolétariat si cet acteur est perçu dans sa généralité ou plutôt dans sa totalité. Corollairement, l'élan utopique qui, selon Bloch, pousse le non-identique à façonner le monde dans une perspective d'amélioration ne peut pas être situé que dans la pensée ou dans les idées. La force du rêve éveillé qui suscite des images-souhaits doit trouver une concordance avec le monde empirique sinon cette force utopique restera ce que Bloch critique lui-même comme étant de l'utopisme abstrait. Il sera donc question de voir si ces deux appareils théoriques peuvent s'enraciner dans une pratique concrète. Trois hypothèses pourraient être creusées concernant le non-identique et l'utopie dans une perspective adornienne et blochienne.

La première voie hypothétique est celle d'Oskar Negt, ancien élève à la fois d'Adorno et de Bloch, qui a rédigé une thèse doctorale sur ce qu'il nomme la *subjectivité rebelle*. Dans son ouvrage *L'espace public oppositionnel*, il essaie de trouver ces endroits où le prolétariat peut jouer le rôle de la non-identité. Le prolétariat, détaché de ces endroits où il est institutionnalisé, comme dans des parlements ou encore dans des négociations bien encadrées par un droit du travail, devient l'espace public prolétarien, celui de l'expérience des travailleurs et des travailleuses, mais également des laissés pour compte qui luttent concrètement contre le pouvoir à la fois du Capital et de l'État. Il écrit : « La vie prolétarienne est une forme pluridimensionnelle de la réalité. Cette pluridimensionnalité se voit aussi dans la manière dont se composent les différentes expériences du temps. »¹⁵ L'aspect pluriel de la composition du prolétariat ainsi que de son regroupement de l'expérience commune de l'opposition pourrait être mis directement en lien avec l'idée de constellation et de souffrance chez Adorno. Negt explique aussi l'importance de l'imaginaire dans cet espace public prolétarien. Il nous démontre que l'imagination est l'un des socles qui unissent cette plèbe en lutte et qui lui donne forme. Il écrit :

¹⁵ Oskar Negt, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Édition Payot, 2007, p.74.

« L'imagination ne représente certainement pas une substance, comme voudrait l'expression "Untel possède beaucoup d'imagination", mais elle constitue l'élément organisateur d'une médiation, c'est-à-dire du processus par lequel la structure pulsionnelle, la conscience et le monde extérieur entrent en contact. »¹⁶ Les images-souhaits, comme les nomme Bloch, deviennent des cris de ralliement et on voit que Negt emprunte cet aspect théorique pour enrichir sa construction du non-identique. La première voie, intempestive, est donc celle du prolétariat, défini dans ses apparitions historiques plutôt que défini en soi – dans une identité fixe.

La deuxième voie possible est celle esquissée par John Holloway dans son étude sur *La dialectique négative* d'Adorno. Dans son texte *Why Adorno?*, il propose une lecture de l'ouvrage majeur d'Adorno. Il construit une rencontre hypothétique entre Adorno et Mario Tronti, philosophe et fondateur du mouvement opéraïste italien. Holloway dégage une certaine lecture politique d'Adorno au travers de Tronti et une lecture philosophique avec Adorno. Selon Holloway, ce qui relie les deux penseurs, c'est le caractère créateur et actif du non-identique. Il écrit : « Non-identity is creativity, identity is the negation of creativity : everything *is*, in capitalism, non-identity exist "under the aspect of identity", creativity exists in the form of non-creativity, doing exist in the form of alienated labour. »¹⁷ Cette thèse à la fois philosophique et politique rappelle l'analyse opéraïste de la classe ouvrière, vue comme la classe créatrice, alors que le capital est vu comme la classe qui vampirise la force de la classe ouvrière. On voit clairement cette idée dans cette phrase d'Antonio Negri, membre fondateur de l'opéraïsme : « L'élément politique s'intériorise dans la composition de classes, et la présence contradictoire d'une classe ouvrière autonome politiquement, consistante à chaque niveau de l'organisation capitaliste, s'accentue. »¹⁸ Ainsi, dans sa politisation du non-identique, Holloway, met l'attention

¹⁶ Ibid., p. 83-84.

¹⁷ John Holloway « Why Adorno », chap. in., *Negativity and revolution: Adorno and political activism*, London, Pluto Press, 2009, p. 16.

¹⁸ Antonio Negri, *La classe ouvrière contre l'État*, Paris, Galilée, 1978, p.27.

sur l'aspect créateur et précurseur de la classe ouvrière. L'aspect créatif de la classe ouvrière peut seulement être pensé s'il est mis en lien avec le projet politique développé par cette classe. Pour Yan Moulier, spécialiste du mouvement italien, « L'une des idées directrices de l'opéraïsme est que l'innovation technologique et sociale constituent un enjeu clé de l'antagonisme social, et sont produits par lui. »¹⁹ L'innovation fait grandement partie d'un imaginaire utopique propre aux classes dominées.

La troisième voie pour dépasser le flou de la praxis aussi bien chez Adorno que chez Bloch serait celle du courant aujourd'hui connu sous le terme de *marxisme politique*²⁰. De ce courant large de penseurs pour la plupart de langue anglaise nous pourrions retenir la mouvance plus historique, soit celle de Edward P. Thompson, mais également celle plus théorique de David McNally. Cette approche pourrait permettre de donner une certaine densité historique au concept de non-identité, et également montrer les revendications concrètes de l'imaginaire utopique de la classe ouvrière. Si le non-identique chez Adorno doit relever d'une expérience particulière de domination, la perspective historique de la formation de la classe ouvrière nous permet de comprendre celle-ci comme ne découlant pas d'une conceptualité abstraite, mais plutôt d'une conjoncture réelle. C'est ainsi que Thompson affirme : « La notion de classe implique celle de rapport historique. Comme tout autre rapport, c'est un phénomène dynamique qui échappe à l'analyse dès lors qu'on tente de le figer à un moment particulier pour en dégager les composantes [...]. Ce rapport doit toujours s'incarner dans des hommes et dans un contexte. »²¹ Nous comprenons le souci de Thompson de ne pas réifier le concept de classe ouvrière en lui accordant une identité qui laisserait de côté l'aspect dynamique ou non-identique de tout concept. L'école

¹⁹ Yan Moulier, *L'opéraïsme italien: organisation/représentation/idéologie ou la composition de classe revisitée*, in *L'Italie : le philosophe et le gendarme*, Montréal, VLB Éditeur, 1986, p. 57.

²⁰ Par *marxisme politique*, nous n'entendons pas uniquement sa version anglo-saxonne, mais plutôt la constellation d'auteurs ayant positionné l'enjeu politique comme point central dans le marxisme. Bien entendu, nous pouvons penser à Ellen Meiksins Wood, Edward P. Thompson ou à David McNally, mais également à Miguel Abensour et Jacques Rancière.

²¹ Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Édition le Seuil, p. 15.

plus historique du marxisme fait le pari qu'à partir de l'histoire brute, la complexité du réel apparaîtra dans sa pluralité de couleurs. Ainsi, nous retrouvons l'une des préoccupations d'Adorno sur la possibilité de comprendre le prolétariat comme étant le non-identique, soit d'accoler une identité restrictive à un sujet qui doit être pensé dans sa propre constellation. Avec l'étude historique brute, les auteurs en viennent à montrer que la classe ouvrière n'est pas monolithique, mais bien co-constituée de différents axes identitaires : la race, le sexe, la place concrète dans le processus de production. On peut lire à propos de la multitude de relations incluses dans la notion de classe : « Various proprietorial relations, including bodies, productive and reproductive labor, normative institutional and commonsensical cultural, are thus in a reflexive and constitutional relation. »²² Cette thèse de Himani Bannerji, professeur de l'Université de York, s'inscrit dans l'idée que la classe en lutte est plutôt une constellation de rapports qu'une identité fixe et homogène.

Pareillement, sur l'aspect utopique, l'écoute des revendications précises des travailleurs et travailleuses nous donne ces images-souhaits. On trouve une perspective semblable chez un auteur comme Rancière, dont l'approche historique concrète est proche à certains égards de celle du marxisme politique. Un exemple présenté dans les travaux historiques de Rancière est l'idée d'auto-organisation et d'abolition des frontières entre les dirigeants et les dirigés. *La parole ouvrière* de Rancière et de Faure nous rapporte un discours prononcé par un ouvrier bijoutier français lors d'une réunion de la révolte de 1848 : « Là il n'est plus d'esclaves, plus de serfs, plus de prolétaires; en un mot, il n'est plus d'hommes régnant en tyran sur d'autres hommes; plus de frères courbés sous des frères envahisseurs. »²³ La même chose pourrait être dite sur la révolte ouvrière de la Russie en 1905 alors que l'une des revendications centrales dans les usines était la disparition du vouvoiement entre les patrons et les employés puisque cette forme de « courtoisie » ne cherchait qu'à faire

²² Himani Bannerji, « Building from Marx: Reflection on class and race », *Social Justice*, Vol. 32, No. 4 (102), *Race, Racism, and Empire: Reflections on Canada* (2005), p. 6.

²³ Jacques Rancière et Alain Faure, *La parole ouvrière*, Paris, Édition la fabrique, 2007, p. 288.

la distinction nette entre les dominants et les dominés²⁴. La reprise des revendications précises que formulent les classes en lutte nous permet de démontrer cette pulsion utopique immanente aux sociétés humaines. Ainsi, la lecture historique nous permet de trouver un écho pratique aux concepts théoriques de Bloch et d'Adorno.

Ces trois voies ne sont certainement pas les seules et surtout pas les dernières. Les réflexions que nous poussent à développer Adorno et Bloch sont essentielles en notre temps d'austérité, de néolibéralisme et de destruction environnementale. Le non-identique ne peut être pensé sans son rapport à l'identique. Cette logique de la conflictualité met en scène deux acteurs en lutte : celui représentant l'ordre et l'autre le désordre ou plutôt la destruction de l'ordre. Les penseurs de la différence (Foucault, Derrida, Deleuze) se refusent à penser le conflit comme négativité, entendue au sens général que lui donne l'hégéliano-marxisme. Leurs propositions théoriques passent par l'affirmation du différent. Cependant, le pouvoir du multiple – des dominés – n'a fait que décroître depuis quelques décennies. La complémentarité des pensées de Bloch et d'Adorno nous oblige à trouver cette figure unifiée en constellation qui serait capable de renverser les rapports de force et de faire renaître l'utopie.

²⁴ Rosa Luxemburg, « Grève de Masse », In. *Œuvre I*, Paris Édition Maspero, 1976, p. 133.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus d'Adorno

- Adorno, Theodor W., *La dialectique négative*, Paris, Payot, 2003, 531 p.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, New-York, Bloomsbury, 1973, 476 p.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Franckfurt am Main, Suhrkamp, 1973, 408 p.
- Adorno, Theodor W. et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, 281 p.
- Adorno, Theodor W. et Max Horkheimer, *Le laboratoire de la dialectique de la Raison : Discussions, notes et fragments inédits*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 2014, 300 p.
- Adorno, Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003, 148 p.
- Adorno, Theodor W., *Minima moralia*, Paris, Payot, 1991, 243 p.
- Adorno, Theodor W., *Métaphysique : Problème et concept*, Paris, Payot, 2006, 260 p.
- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard : Construction de l'esthétique*, Paris, Payot, 1995, 311 p.
- Adorno, Theodor W., *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, 1962, 222 p.
- Adorno, Theodore, « Traces de Bloch » et « L'anse, le pichet et la première rencontre » Chap. in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984 p.153-171.
- Adorno, Theodor W., « Aldous Huxley et l'utopie », Chap. in, *Prisme*, Paris, Payot & Rivage, 2003, p. 95-120.
- Adorno, Theodor W., « Mode intemporelle », Chap. in, *Prisme*, Paris, Payot & Rivage, 2003, p. 127-135.

Adorno, Theodor W. et Walter Benjamin, *Correspondances 1928-1940*, Paris, Gallimard, 2006, 400 p.

Adorno, Theodor W., Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer, « Nietzsche et nous », Chap. in, *Nietzsche : L'antipode le drame de Zarathoustra*, Paris, Éditions Allia, 2000, p.51-68.

Adorno, Theodor W., « Réflexion du la théorie des classes », Chap. in, *Société : Intégration, désintégration – Écrits sociologiques*, Paris, Payot & Rivage, 2011, p. 61-84.

Adorno, Theodor W., *Lectures on negative dialectics*, Cambridge, Polity press, 2008, 267 p.

Adorno, Theodor W., *Vorlesung Über Negative Dialektik*, Franckfurt am Main, Suhrkamp, 1973, 346 p.

Corpus de Bloch

Bloch, Ernst, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, 344 p.

Bloch, Ernst, *Le principe espérance tome I*, Paris, Gallimard, 1976, 536 p.

Bloch, Ernst, *Le principe espérance tome II*, Paris, Gallimard, 1982, 573 p.

Bloch, Ernst, *Le principe espérance tome III*, Paris, Gallimard, 1991, 560 p.

Bloch, Ernst, *Experimentum mundi : question, Catégories de l'élaboration, praxis*, Paris, Payot, 1981, 269 p.

Bloch, Ernst, *Sujet-objet éclaircissements sur Hegel*, Paris, Gallimard, 1977, 500 p.

Bloch, Ernst, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Paris, Éditions premières pierre, 2008, 86 p.

Bloch, Ernst, *Traces*, Paris, Gallimard, 1998, 193 p.

Commentaires sur les deux auteurs

Revue Europe, Mai 2008, no 949

- Michael Löwy, « Négativité et Utopie », p. 3-6.
- Ernst Bloch et Theodore W. Adorno, « Il manque quelque chose », p. 37-55.
- Christophe David, « Adorno et la conception blochienne de l'utopie », p. 55-65.
- Max Blechman, « "pas encore". Adorno et l'utopie de la conscience », p. 138-157.
- Gérard Raulet, « La mélancolie de l'exaucement », p. 157-185.

Vincent, Jean-Marie, « L'humanité comme utopie sans image : Bloch et Adorno », Chap. in, *L'Utopie en question*, Michèle Riot-Sarcey (dir.), Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p.167-180.

Commentaires sur Bloch

Jameson, Fredric, *L'archéologie du futur : Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Éditions, 2007, 393 p.

Jameson, Fredric « A Marxist hermeneutic: Ernst Bloch and the future » Chap. in, *Marxism and form*, New jersey, Princeton University Press, 1974, p.116-159.

Raulet, Gérard, *Humanisation de la nature et naturalisation de l'homme*, Paris, Klincksieck, 1982, 206 p.

Raulet, Gérard sous la dir., *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot & Rivages, 1976, 331 p.

Löwy, Michael, « Interview avec Ernst Bloch » Chap. in *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, p.292-307.

Habermas, Jürgen, « Bloch : Un schelling marxiste » Chap. in, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Édition Gallimard, 1974, p.193-216.

Bouretz, Pierre, « Ernst Bloch (1885-1975) : Une herméneutique de l'attente ». Chap. in, *témoin du futur; philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, p.563- 630.

Münster, Arno, *Ernst Bloch : Messianisme et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 276 p.

- Münster, Arno, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Éditions Aubier, 1985, 224 p.
- Munster, Arno, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch : une biographie*, Paris, Éditions Kimé, 2001, 388 p.
- Munster, Arno, *Principe responsabilité ou principe espérance? Hans Jonas, Ernst Bloch et Gunther Anders*, Paris, Éditions le bord de l'eau, 2010, 257 p.
- Hurbon, Laënnec, *Ernst Bloch : Utopie et espérance*, Paris, Les éditions du cerf, 1974, 145 p.
- Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs essais, 1995, 461 p.
- Commentaires sur Adorno
- Jameson, Fredric, *Late Marxism: Adorno and the persistence of dialectic*, New-York, Verso, 2007, 268 p.
- Jameson, Fredric « T.W. Adorno; or, historical tropes » Chap. in, *Marxism and form*, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 3-59.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, New-York, The Free Press, 1977, 335 p.
- Jay, Martin, *Adorno*, Massachusetts, Havard University Press Cambridge, 1984, 199 p.
- Freyenhagen, Fabian, *Adorno's Practical philosophy: Living less wrongly*, Cambridge, Cambridge University press, 2013, 285 p.
- Holloway, John, Fernando Matamoros et Sergio Tischler, *Negativity and Revolution: Adorno and political activism*, London, Pluto Press, 2009, 251 p.
- Habermas, Jürgen, « Adorno : Un intellectuel et un philosophe » Chap. in *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Édition Gallimard, 1974, p. 231-256.

- Habermas, Jürgen, « *La complicité entre mythe et lumière : Adorno et Horkheimer* »
 Chap. in, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Édition Gallimard,
 1985, p. 128-156.
- Abensour, Miguel, « Malheureux comme Adorno en France ? », *Variation*, 2006, No
 6, p. 17-31.
- Abensour, Miguel, « La controverse avec Adorno » Chap. In., *L'utopie de Thomas
 More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p.134-166.
- Abensour, Miguel, *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Éditions les
 belles lettres, 2014, 394 p.
- Moutot, Gilles, *Adorno : Langage et réification*, Paris, Presses universitaires de
 France, 2004, 127 p.
- Moutot, Gilles, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot & Rivages, 2010, 656 p.
- Bauer, Karine, *Adorno's Nietzschean Narratives*, New-York, State of New-York
 Press, 1999, 286 p.
- Olivier, Alain Patrick, « La dialectique hegelo-adornienne », *Philosophie*, printemps
 2012, no 113, p.23-36.
- Cohen-Halimi, Michèle, *Stridence spéculative : Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris,
 Payot & Rivages, 2014, 332 p.
- Munster, Arno, *Adorno : une introduction*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, 274 p.
- Vincent, Jean-Marie, « Adorno et Marx », Chap. In., *Dictionnaire : Marx
 contemporain* sous la direction de Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis,
 Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.357-368.
- Jimenez, Marc, *Adorno et la modernité*, Paris, Klincksieck, 1986, 421 p.

Marxisme et École de Francfort

Horkheimer, Max, « Hegel et le problème de la métaphysique. » Chap. in., *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2010, p.150-176.

Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, François-Maspero, 1977, 167 p.

Durand-Gasselin, Jean-Marc, *École de Francfort*, Paris, Gallimard 2012, 518 p.

Wiggerhaus, Rolf, *L'École de Francfort, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 694 p.

Vincent, Jean-Marie, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976, 153 p.

Assoun, Paul-Laurent, *L'École de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 143 p.

Honneth, Axel, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Édition la découverte, 2006, 349 p.

Sur l'identité

Descombes, Vincent, *Les embarras de l'identité*, Paris, Éditions Gallimard, 2013, 280 p.

Ferret, Stéphane, *L'identité*, Paris, GF Flammarion, 1998, 239 p.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 409 p.

Sur l'utopie

Ricoeur, Paul, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions le Seuil, 1997, 411p.

Rouvillois, Frédéric, *L'utopie*, Paris, GF Flammarion, 1998, 251p.

Engels, Friedrich, *Socialisme utopique socialisme scientifique*, Paris, Éditions Sociales, 1973, 125 p.

Löwy, Michael, *Rédemption et utopie*, Paris, Presse universitaires de France, 1988, 258 p.

Marcuse, Herbert, *La fin de l'utopie*, Paris, Édition le Seuil, 1968, 168 p.

Ouvrages généraux

Aristote, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, 309 p.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le livre de poche, 1992, 341 p.

Hegel, G.W.F, *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Presse Universitaire de France, 1998, 500 p.

Hegel, G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, GF Flammarion, 2012, 684 p.

Hegel, G.W.F, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, 550 p.

Hegel, G.W.F, *Système de la logique : L'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 472 p.

Marx, Karl, *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972, 174 p.

Marx, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, 220 p.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Allia, 1998, 46 p.

Marx, Karl et Friedrich Engels, *La sainte famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, 256 p.

Marx, Karl et Friedrich Engels, « L'idéologie allemande », In., *Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1982, 287-398 p.

Marx, Karl, *Le Capital Livre 1*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 940 p.

Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1960, 417p.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Édition le Seuil, 1968, 312 p.

- Marcuse, Herbert, « Sur le concept de négation dans la dialectique », Chap. In *Pour une théorie critique de la société*, Paris, Denoël Gonthier, 1971, p. 209-2017.
- Benjamin, Walter, « *Avertisseur d'incendie* », in *Sens unique*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2013, 219 p.
- Benjamin, Walter, *Paris, capital du XIX^e siècle*, Paris, éd. du Cerf, 972 p.
- Benjamin, Walter, « *Sur le concept d'histoire* », in. *Œuvre III*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p.426-443.
- Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Édition du Seuil, 1995, 120 p.
- Negt, Oskar, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2007, 239 p.
- Negri, Antonio, *La classe ouvrière contre l'État*, Paris, Galilée, 1978, 347 p.
- Moulier, Yvan, « L'opéraïsme italien: organisation/représentation/idéologie ou la composition de classe revisitée », in Marie-Blanche Tahon et André Corten, *L'Italie : le philosophe et le gendarme*, Montréal, VLB Éditeur, 1986, p. 37-63.
- Bannerji, Himani, « Building from Marx: Reflection on class and race », *Social Justice*, Vol. 32, No. 4 (102), *Race, Racism, and Empire: Reflections on Canada* (2005), p. 2-26
- Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Édition le Seuil, 1164 p.
- Rancière, Jacques et Alain Faure, *La parole ouvrière*, Paris, Édition la fabrique, 2007, 345 p.
- Luxemburg, Rosa, « Grève de Masse », In. *Œuvre I*, Paris Édition Maspéro, 1976, 175 p.
- Löwy, Michael et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie : Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1992, 261 p.
- Löwy, Michael et Robert Sayre, *Esprit de feu : Figures du romantisme anti-capitalisme*, Paris, Éditions du sandre, 2011 248 p.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie – Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 137 p.

Dictionnaires

Foulquié et Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1969, 777p.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 1319 p.

Labica, Georges et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 936 p.