

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Moquin-Beaudry, L. (2011) « Aufklärung et limitation du possible », *Ithaque*, 9, p. 61-78.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque9/04Moquin-Beaudry.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# *Aufklärung* et limitation du possible

Ludvic Moquin-Beaudry\*

## Résumé

*Le thème de l'émergence de la Raison à partir du mythe est central à *La dialectique de la Raison* et à l'entreprise générale de l'École de Francfort. C'est que ce qui s'annonçait comme une libération par rapport à la pensée mythique et à la domination justifiée par celle-ci s'est retourné : la liberté vis-à-vis de l'arbitraire de la nature s'est payé d'un asservissement plus grand encore. Et, à son sommet, la raison a fini par replonger dans le mythe. Dans cet essai, nous proposons, en suivant Adorno, une analyse de cette « nouvelle domination » en montrant de quelle façon l'*Aufklärung* est venue restreindre le champ de la possibilité. Cela appelle à penser la domination non pas comme une simple imposition hétéronome, mais, plus fondamentalement, comme un étouffement du possible.*

« Le fait a le dernier mot, la connaissance se contente de sa répétition, le penser se réduit à une simple tautologie. Plus la machinerie intellectuelle se soumet à ce qui existe, plus elle se contente de le reproduire aveuglément. C'est ainsi que la Raison rejoint la mythologie dont elle n'a jamais su se libérer. » – cette phrase tirée du premier essai de *La dialectique de la Raison* de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno pourrait résumer le livre à elle seule : le projet des auteurs est de montrer en quoi la Raison, censée libérer du mythe, se retrouve empêtrée avec elle-même et finit par retomber dans celui-ci. Et la notion de libération n'est pas innocente : alors que le mythe emprisonne les humains dans de fausses représentations, la Raison aurait pour tâche de briser ces chaînes à l'aide d'une

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal). Ce texte a fait l'objet d'une présentation au congrès annuel de la Société canadienne de philosophie continentale, tenu à St-John's (Terre-Neuve-et-Labrador) du 6 au 8 octobre 2011.

conception plus vraie car fondée sur les choses telles qu'elles sont, et non sur des récits fabuleux. Or, les auteurs constatent qu'à la domination du mythe se substitue celle de la Raison : la libération promise n'a pas eu lieu et semble même de plus en plus improbable. Autrement dit, il existe tout un pouvoir-être, un pouvoir-faire et, aussi, un pouvoir-penser qui ne peut s'exprimer à l'ère de l'*Aufklärung*. C'est ici qu'il devient intéressant d'analyser la dynamique mythe/Raison sous l'angle du concept de possibilité, lui-même issu d'une tradition métaphysique qui n'est pas étrangère à ce que Weber appelle le « désenchantement du monde ». Ensuite, cela ouvre la porte à l'utilisation du concept d'*Aufklärung* pour l'analyse de la *Métaphysique* d'Aristote, là où, selon Adorno, le dualisme effectivité-possibilité trouve sa première articulation en philosophie.

Outre un traitement de l'*Aufklärung* qui insiste davantage sur la facette métaphysique que sur la manifestation sociale de celle-ci, l'objectif d'un tel exercice est double. D'une part, la discussion autour de la *Métaphysique* d'Aristote doit confirmer la thèse de Horkheimer et Adorno selon laquelle l'*Aufklärung* n'est pas exclusive à la pensée moderne, mais bien qu'elle traverse la pensée occidentale depuis les Grecs, au bas mot. D'autre part, toute la question de la métaphysique est abordée par Adorno plus tard dans sa vie, notamment dans son cours *Métaphysique : concept et problèmes* de 1965 : la question de la possibilité chez Aristote y est traitée en détail, alors que le concept d'*Aufklärung*, bien qu'utilisé, occupe une place secondaire. Faire dialoguer deux œuvres séparées de vingt ans permet de voir de quelle façon les deux concepts s'articulent dans la pensée d'Adorno malgré les années.

Avant de procéder, il convient de faire une remarque sur le plan méthodologique. Bien qu'il ait été traité par Adorno, le concept de possibilité n'apparaît pas tel quel dans *La dialectique de la Raison* et n'est pas thématisé dans la littérature secondaire au sujet de cet ouvrage. Il s'agit là d'une difficulté, qui peut cependant être résolue si l'on considère que le langage même utilisé par Horkheimer et Adorno renvoie à la notion d'une possibilité « étouffée », en particulier lorsqu'ils traitent les questions de l'identique et du non-identique, du singulier et de l'universel ainsi que de la domination, pour ne nommer que celles-là. Ainsi, une partie importante du présent essai doit se

mettre à la tâche de réinterpréter ces thématiques francfortiennes sous l'angle du concept de possibilité.

Mais cela ne vient qu'en un deuxième temps. En effet, il faudra d'abord expliciter le concept d'*Aufklärung*, notamment dans son rapport avec le mythe et avec le thème du rapport entre l'humain et la nature, et montrer de quelle façon la Raison, ainsi comprise, saisit le réel. En dernier lieu, nous suivrons Adorno dans sa discussion autour de la métaphysique aristotélicienne en prenant soin de montrer en quoi celle-ci est un exemple de cet éclaircissement qui deviendra aveuglement : Aristote comme *Aufklärer*.

## 1. Le concept d'*Aufklärung*

S'il est possible de considérer Aristote comme un représentant de l'*Aufklärung*, c'est d'abord parce que Horkheimer et Adorno ne limitent pas ce concept à son usage traditionnel : plutôt que de désigner seulement la pensée « éclairée » du XVIII<sup>e</sup> siècle en France et en Allemagne, il faut penser à un mouvement intellectuel plus vaste qui a « pour but de libérer le monde de la magie [...] de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir<sup>1</sup> ». Plus précisément, ce que vise la Raison, c'est la nature, dans le but de la comprendre, éventuellement de la dominer. Mais, à cet effet, le mythe représentait déjà une tentative de comprendre la nature. En ce sens, la Raison émerge du mythe. Et bien que son utilisation du concept comme outil privilégié lui permette de faire un progrès significatif en terme de connaissance et de domination, elle finit tôt ou tard par enfermer le sujet dans la *pensée de l'équivalence* : la libération se paie d'un nouvel emprisonnement, la Raison redevient mythe. Et si les auteurs laissent planer l'idée d'une Raison qui ne se prend pas à un tel piège, leur intention est avant tout d'en décrire la forme pathologique.

### 1.1. *La peur de la nature*

À l'époque primitive, la nature est ce à quoi l'homme fait face : un monde imprévisible et souvent dangereux où la survie est une préoccupation constante. Pour répondre à cette situation, on développe des outils, on maîtrise le feu, certes, mais la meilleure

---

<sup>1</sup> Adorno, T. W. et M. Horkheimer (2006), *La dialectique de la Raison*, p. 21.

façon de remédier à l'imprévisibilité est la connaissance. Le mythe devient, dans ces circonstances, une explication du monde. Les différents êtres et leurs mouvements sont l'effet d'essences spirituelles, supranaturelles, qui animent le monde ; le rituel procède en imitant le mouvement de la nature. Mais au stade du mythe, la nature est encore source de crainte : l'élément de magie projette un ordre qui n'est pas à la portée des êtres humains, ou bien seulement le privilège d'une très faible minorité (les sorciers, chamans) – la nature n'est pas encore domestiquée. Avec la sédentarisation, un pouvoir politique se met en place, et le mythe est mobilisé pour justifier un tel ordre : il acquiert la double fonction d'explication de la nature et de légitimation du pouvoir qu'exerce une fraction du groupe sur l'ensemble.

Ce conflit contre la nature est capital aux yeux des auteurs, au point où il vient remplacer la lutte des classes comme moteur de l'Histoire : « The focus was now on the larger conflict between man and nature both without and within, a conflict whose origins went back to before capitalism and whose continuation, indeed intensification, appeared likely after capitalism would end<sup>2</sup> ». Il y a donc conflit intérieur et extérieur, et ces deux termes reprennent la double fonction du mythe, l'« extérieur » référant à la nature en tant que monde et aux autres êtres qui l'habitent, l'« intérieur » désignant plutôt les rapports humains et la société.

### *1.2. Mythe et Raison, rapport dialectique*

Si donc le mythe sert à rendre compte du monde, c'est qu'il possède déjà un « élément théorique<sup>3</sup> ». En un sens, le mythe est déjà Raison. Cependant, la Raison en tant que telle n'apparaît qu'avec la sédentarisation, qui inaugure une nouvelle configuration du pouvoir humain, séparé entre dirigeants et dirigés. Pour comprendre en quoi la correspondance entre la domination des hommes et celle de la nature préside au moment de naissance de la pensée rationnelle, il faut considérer que l'opération de la Raison est, selon Adorno et Horkheimer, une domination : « La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans

<sup>2</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 256.

<sup>3</sup> Adorno, T. W. et M. Horkheimer (2006), *La dialectique de la Raison*, p. 26.

la mesure où il peut les manipuler<sup>4</sup> ». Ainsi, on élimine l'inconnu, source de peur, en prenant le contrôle ; on crée une distance entre sujet et objet qui reflète celle qui existe entre le dominant et le dominé<sup>5</sup>. Le mythe, de son côté, procédait par *mimesis*.

Autant le mythe ne pouvait accéder à l'objet parce qu'il s'en remettait à l'élément magique, à une référence supramondaine, dans sa tentative d'éclaircissement, autant la Raison, elle aussi, s'éloigne de l'objet par le fait même de la domination :

Freedom from the blind compulsion of nature does not, in the event, remove compulsion altogether ; instead it is won at the cost of self-blinding social and psychological compulsion. Odysseus, the master, is also mastered and self-mastered. Domination over nature is paid for with the naturalization of social domination. Power over nature, the real advance of human freedom, is paid for with impotent subjection to the social divisions and domination which grant that power.<sup>6</sup>

Si donc la Raison doit son effectivité à la domination, elle s'aveugle et se rend impuissante par rapport à celle-ci : l'arbitraire de la nature est remplacé par l'arbitraire des dominants. En ce sens, la Raison replonge dans le mythe – elle y demeure.

### 1.3. Deux types d'Aufklärung

Le mythe est gouverné par l'élément magique, la Raison s'aveugle elle-même : cela laisse peu d'espoir pour un penser « affranchi ». En effet, Horkheimer et Adorno, dans *La dialectique de la Raison*, ne consacrent que très peu de lignes à la description d'une *Aufklärung* réellement éclairée, mais, tout de même, une telle possibilité existe. Pour faire court, il s'agirait, en fait, de débarrasser la Raison de l'élément de domination qui la caractérise et de lui ajouter l'auto-réflexion, qui lui permettrait de prendre conscience de ce qui l'aliène de son objet (en fait, l'auto-réflexion est nécessaire pour se

---

<sup>4</sup> Adorno, T. W. et M. Horkheimer (2006), *La dialectique de la Raison*, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>6</sup> Jarvis, S. (1998), *Adorno : A Critical Introduction*, p. 27.

débarrasser de la domination) : sur ce dernier point, on reconnaît un certain hégélianisme à l'œuvre<sup>7</sup>. Cependant, contrairement à Hegel, les auteurs ne pensent pas qu'une parfaite adéquation entre sujet et objet soit possible, du moins dans les circonstances actuelles – la question reste en suspens. La Raison pathologique, de son côté, est celle qui se croit autonome et à la fois capable de tout englober : « La Raison est la radicalisation de la terreur mythique. L'immanence pure du positivisme qui est son ultime produit, n'est rien d'autre que ce que l'on peut qualifier de tabou universel. Plus rien ne doit rester en dehors, car la simple idée du "dehors" est la source même de la terreur<sup>8</sup> ». Et en fait, l'immanence était à l'œuvre déjà dans le mythe, dans la *mimesis* : c'est ce que la Raison cherche à éliminer, pour y replonger au final<sup>9</sup>. Le grand aveuglement de la Raison revient, en dernière instance, à ne pas réfléchir sa relation au mythe et à l'histoire qui l'a vue naître<sup>10</sup>. Mais si nous avons indiqué que la Raison, en reprenant la séparation dominant-dominé, creuse un écart entre le sujet et l'objet, il convient maintenant de se tourner vers la manifestation de cela sur le plan conceptuel.

#### 1.4. *Élimination du singulier au profit de l'universel*

En un mot : unité. Les objets, les étants, pris individuellement, n'ont pas de valeur en soi : ce n'est que par leur subsumption dans des catégories, leur réduction à des universaux, que la Raison les considère. Autrement dit, ce n'est que par l'unité que les objets se voient attribuer une existence. Et cette unification a pour corollaire un « système dont tout peut être déduit<sup>11</sup> », l'idéal de la Raison. Ici, la logique à l'œuvre est celle de l'équivalence, qui existe, par exemple, dans le marché, où chaque objet se voit attribuer une valeur monétaire qui le rend équivalent à tout autre. Dans la pensée, la « valeur » devient « fonction ». L'individualité cède sa place à la capacité d'exercer une fonction au sein d'un système, fonction qui, elle, est indifférente aux entités capables de l'exercer. Tout est déjà

---

<sup>7</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 268.

<sup>8</sup> Adorno, T. W. et M. Horkheimer (2006), *La dialectique de la Raison*, p. 33.

<sup>9</sup> Wiggershaus, R. (1993), *L'École de Francfort*, p. 315.

<sup>10</sup> Jarvis, S. (1998), *Adorno : A Critical Introduction*, p. 22.

<sup>11</sup> Adorno, T. W. et M. Horkheimer (2006), *La dialectique de la Raison*, p. 25.

familier<sup>12</sup>. En même temps, tout est étranger parce que nié dans son individualité.

D'autre part, l'idéal de systématisme de la Raison, en hypostasiant les catégories au détriment des individus, ne peut plus que concevoir un monde fixe, immobile, identique dans son essence. Toujours guidée par la peur de la nature, la Raison projette la fixité de ses outils conceptuels sur le monde :

Pathological or paranoid – projection is convinced that everything is always the same. Only in this way can it cope with the fear that it is itself, eternally, the victim of omnipotent nature. The paranoid subject projects on to the outside world a conviction that all things circle within a closed system of eternal necessity ; only thus can it survive its sense of absolute powerlessness.<sup>13</sup>

Ainsi, l'*Aufklärung*, telle qu'elle se manifeste le plus souvent, est distanciation, unification, fixation. Si les choses sont réduites à une valeur abstraite plutôt que considérées dans la richesse de leur contenu individuel, et si elles ne sont pas sujettes au changement, la possibilité, même à partir de l'étant (tel qu'il est ainsi considéré), se voit atrophiée.

## 2. *Aufklärung* et possibilité

L'idée de « nécessité éternelle » et son origine, évoquées plus haut, sont capitales dans la compréhension du pouvoir constricteur de l'*Aufklärung* sur la possibilité. Sur le plan strictement formel, les concepts de nécessité et de possibilité appartiennent, d'ailleurs, à un même registre de discours ontologique, représentant chacun un pôle dans l'échelle de l'être. Donc, si l'on suit la métaphysique, et Hegel<sup>14</sup> au premier rang, à une *nécessité éternelle* doit correspondre une *impossibilité éternelle* : tout ce qui peut être y est déjà. Cependant, l'argumentation de Horkheimer et Adorno ne se situe pas dans un tel

---

<sup>12</sup> Roberts, J. (2004), « The dialectic of enlightenment », p. 63.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>14</sup> Hegel, G.W. F. (1949), *Science de la logique*, Tome II, livre 2, section 3, chapitre II.



registre : il faut suivre le chemin par lequel l'*Aufklärung*, dès son émergence, a procédé à une restriction du champ du possible. Les manifestations de ce mouvement dans la pensée et le langage arrivent en premier lieu et pavent la voie de la restriction du possible sur le plan social et politique.

### 2.1. *Émergence de la Raison et constriction*

Reprenons au moment de l'émergence de la Raison à partir du mythe. Celui-ci « connaissait » les objets, la nature, dans la mesure où il pouvait imiter. La Raison, comme il a été exposé, introduit une distance avec l'objet par l'abstraction, où les particularités individuelles s'effacent devant l'universel, le commun, en somme, l'inchangeant. Autrement dit, avec l'exigence de systématisme et d'universalité de la Raison, « the qualitatively different and non-identical was forced into the mould of quantitative identity<sup>15</sup> ». Ce qui existe, parce qu'il est projeté comme fixe (par le sujet « paranoïaque » devant la nature), détermine entièrement ce qui peut émerger, c'est-à-dire rien d'autre que ce qui existe déjà.

Et l'on peut croire que la notion de possibilité peut être rattachée à celle de non-identique chez Adorno : si l'identité, l'équivalence, de toutes les choses entre elles entraîne dans une infinie répétition du présent, la chance de sortir de cela doit être recherchée dans le singulier, le particulier, le non-identique. À tout le moins, le domaine du non-identique est celui où subsiste une possibilité.

### 2.2. *Limitation du possible dans la pensée et le langage*

Si donc la Raison entretient une vision fixe du monde, si son fonctionnement catégoriel hypostase l'universel au détriment du singulier, il n'est plus possible de penser la différence : la pensée demeure dans le lieu d'une éternelle effectivité. Et cette impossibilité de penser la différence, c'est précisément ce à quoi Adorno et Horkheimer accusent les représentants de l'*Aufklärung* de succomber. L'une de leurs principales cibles est la pensée scientifique et ses représentants dans le domaine des sciences humaines, soit l'empirisme et le positivisme. En effet, ceux-ci prétendent s'appuyer

---

<sup>15</sup> Jay, M. (1984), *Adorno*, p. 40.

sur la dureté des faits pour accorder une valeur de vérité à leur discours, mais alors qu'ils prêchent la concrétude, leur discours sur l'expérience sociale, paradoxalement, pourrait difficilement être plus abstrait par rapport à la réalité vécue. Cependant ce qui est saillant dans ces deux courants est en fait une tendance lourde de la « pensée éclairée » :

Adorno and Horkheimer see the history of thought, that is, as an ever-increasing scepticism about any claims for access to a "transcendent" content or meaning, that is, to a content or meaning lying outside of thought itself. [...] In this way thought turns itself into a "context of pure immanence", pure inside-ness, in which "Nothing at all may remain outside." [...] Thought is to confine itself to the facts, which are thus the point at which thought comes to a halt. The question as to whether these facts might *change* is ruled out by enlightened thought as a pseudo-problem. Everything which is, is thus presented as a kind of fate, no less unalterable and uninterrogable than mythical fate itself.<sup>16</sup>

Autrement dit, ce qui n'est pas pensé dans un strict rapport aux faits empiriques n'est pas pensable du tout : voilà la limitation la plus sévère que fait subir l'*Aufklärung* à la pensée du possible. Et, encore une fois, la Raison retourne au mythe par le biais du fatalisme. En outre, les problèmes de la domination et de l'idéologie, pour ne nommer qu'eux, ne peuvent apparaître au type de connaissance qui accorde au fait tangible, empirique, le critère de la vérité.

Donc, la pensée se voit doublement privée de la possibilité : celui de penser le différent, le changeant, le changement, d'une part ; celui des champs mêmes où elle pourrait œuvrer, d'autre part. Le langage théorique est le premier lieu où cette limitation se fait sentir : la marque de la limitation du possible, ici, est l'emploi d'un langage littéral, univoque, exempt de métaphores et dont l'idéal serait, dans le style, la réplique parfaite des faits élucidés<sup>17</sup>. Le différent ne peut (ne doit) plus se dire. En effet, en suivant Paul Ricœur, on peut

---

<sup>16</sup> Jarvis, S. (1998), *Adorno : A Critical Introduction*, p. 25.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

soutenir que la métaphore est le lieu d'un déploiement du possible dans le langage, l'articulation d'un « autre » qui vient par les mots<sup>18</sup>. Son élimination est aussi celle de la fonction projective du langage ; la devise reste « s'en tenir aux faits ».

Plus encore, le langage courant, lui aussi, est victime de l'*Aufklärung*. « Instead of revealing meanings, speech had become nothing more than a tool of the dominant forces in society. [...] language capable of conceptualization and negation had been replaced by language capable only of acting as an agent of the status quo<sup>19</sup> ». Cette thèse est explicitée, dans *La dialectique de la Raison*, au cours de la digression sur le mythe d'Ulysse. Et la *Kulturindustrie*, que l'on peut considérer comme le pendant « culturel » de l'*Aufklärung*, peut être tenue responsable de la dissémination de la pensée privée de négation dans l'ensemble de la population. Si le sujet se forme dans un contexte où l'art et les médias, après le discours théorique, utilisent un langage où toute négativité est absente, il se trouvera privé des moyens mêmes d'exprimer le différent, la négation, le possible. Il deviendra bel et bien *unidimensionnel*<sup>20</sup>.

En somme, « Man's sense of selfhood, of identity through time, was the product of his conceptual powers, which embraced potentiality as well as actuality. The major epistemological tendency of the Enlightenment, however, was the replacement of concepts by formulae, which failed to go beyond nondialectical immediacy<sup>21</sup> ». Ainsi, la possibilité est éliminée de la conceptualité, d'une part, et du langage, d'autre part – l'humain en est affecté jusque dans sa représentation de soi et, par conséquent, dans son rapport avec autrui.

### 2.3. *Limitation du possible dans le social et le politique*

Quand le discours qui a cours *dans* le social se voit privé de la négation, penser le différent et agir en fonction de cela devient improbable. Et, quand même le discours *sur* le social, qui devrait être

---

<sup>18</sup> Ricœur, P. (1986), « L'imagination dans le discours et dans l'action », p. 237-262.

<sup>19</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 263.

<sup>20</sup> Marcuse, H. (1968), *L'Homme unidimensionnel*, p. 147-223.

<sup>21</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 261.

en mesure de prendre un pas de recul par rapport au déroulement des événements humains, ne peut pas penser la possibilité hors de la répétition de l'effectivité, il est difficile d'imaginer de quelle façon la *praxis* elle-même serait capable d'ouvrir le champ du possible.

Insofar as the natural world was reduced to a field of fungible entities, whose qualitative differences were lost in the name of scientific control, subjective domination of objects paved the way for the comparable domination of subjects through reification. Domination of the external natural world led to control of man's internal nature and ultimately of the social world as well. [...] Science, rather than being an unequivocal force for human betterment, proved to contain the seeds of a new form of dehumanization. One of its preconditions was the obliterated memory of a state in which nature was not yet dominated by instrumental reason. In fact, "all reification", Horkheimer and Adorno insisted in one of their most widely quoted remarks, "is a forgetting".<sup>22</sup>

L'*Aufklärung*, née de la domination, vient renforcer celle-ci à son autre extrémité. Autrement dit, si la Raison ne peut prendre conscience de la domination qui la traverse, il est, de fait, encore moins probable que la domination cesse. La Raison est alors bel et bien le support de la domination.

À ce stade-ci, le « possible » peut être considéré comme une *autre* configuration des rapports sociaux, comme une *autre* organisation politique ou, plus fondamentalement, comme un *autre* rapport à la nature. Cependant, la vision « scientifique » de l'humain et de la nature, comme nous l'avons vu, implique un éternel retour du présent, car la Raison projette l'idée d'une nature qui se répète à l'infini sur l'existence humaine<sup>23</sup> : la possibilité n'est plus distincte de l'effectivité, son existence même en tant que concept devient superflue. Si l'esprit, pris dans la positivité, ne peut plus exploiter l'aspect négatif des contradictions sociales, si, à la limite, il ne peut même plus en prendre conscience en tant que contradictions, celles-ci

---

<sup>22</sup> Jay, M. (1984), *Adorno*, p. 40.

<sup>23</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 257.

n'ont plus le pouvoir d'éveiller la conscience vers un changement social<sup>24</sup>. Les choses sont comme elles sont, nous vivons dans le « meilleur des mondes », car nous ne pouvons pas en envisager d'autres.

Par ailleurs, du côté de l'économie de marché, la logique de l'*Aufklärung* est aussi à l'œuvre. Nous l'avons vu : le principe d'équivalence accorde à chaque chose une valeur monétaire peu importe ses circonstances individuelles et, de cette façon, les objets deviennent des *merchandises*<sup>25</sup>. Celles-ci peuvent être échangées sur le marché grâce à leur valeur abstraite. Étendue aux relations de travail, cette domination par le concept relègue les individus eux-mêmes au rang de marchandises : tous peuvent se substituer dans un « marché de l'emploi », sans égard à leurs caractéristiques individuelles, propres. Si ce sont les fonctions qui déterminent l'ouvrage, la même élimination du possible se retrouve ici. En un mot, les individus se succéderont à un même poste, qui demeurera le même peu importe la personne qui l'occupe. Au travail, dans l'économie, dans le social, dans la culture, dans le langage et dans la conceptualité : l'encerclement semble total.

La domination enferme la pensée dans la pure positivité ; la Raison enfermée ne peut plus que répéter l'ordre social sous l'égide de la domination. La roue tourne. Mais elle n'a pas toujours tourné ainsi, et l'on peut trouver des exemples où l'*Aufklärung* ne s'est pas déployée totalement, où la Raison émerge tout juste du mythe. Aristote, en tant que premier métaphysicien selon Adorno, est un cas exemplaire de ce moment.

### 3. Aristote, *Aufklärer*

Alors qu'il rédige *Dialectique négative*, qui sera considéré comme son maître ouvrage, Adorno donne en parallèle des cours de philosophie où il travaille les thèses qui se retrouveront dans ce livre. Le cours *Métaphysique : Concept et problèmes* est l'un de ceux-là et il a ceci d'intéressant pour notre questionnement qu'il aborde, dans son entreprise de critique de la tradition métaphysique, une série de concepts, dont celui de possibilité, qui ont été thématiques par cette

---

<sup>24</sup> Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, p. 276.

<sup>25</sup> Roberts, J. (2004), « The dialectic of enlightenment », p. 61-62.

tradition. De plus, le traitement privilégié qu'Adorno accorde à Aristote permet de comprendre qu'il le considère non sans une certaine ambivalence, qui reflète celle du rapport entre la métaphysique et l'*Aufklärung*. Par là, nous entendons préciser la relation entre l'outillage conceptuel et le concept de possibilité et montrer que, selon ce qui précède, Aristote est un *Aufklärer*.

### 3.1. Le statut de la métaphysique

Pour Adorno, l'enjeu de la question de la métaphysique est la culture, en ce sens que la crise vécue au sein de cette dernière est enracinée dans la première. Et il n'y a pas de solution simple à cette situation : « 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<sup>26</sup> ». De même, plutôt que de simplement préserver ou détruire la métaphysique, la tâche est de la critiquer et, ainsi, de la sauver. De quoi doit-on la sauver ? D'elle-même, en quelque sorte – nous le verrons bientôt –, mais surtout de l'*Aufklärung* dans sa forme pathologique.

Mais, la métaphysique elle-même se caractérise par ce double mouvement de critique et de sauvetage, selon Adorno : « D'un côté, la métaphysique a toujours été rationaliste, si vous voulez, en tant que *critique* d'une conception de l'en-soi, du vrai et de l'essentiel dans la mesure où ces derniers ne sont pas légitimes aux yeux de la raison ; mais, d'un autre côté, elle a également toujours été une tentative pour *sauver* ce que l'*ingenium* des philosophes trouvait défraîchi et sans vie<sup>27</sup> ». Conformément à son intention, Adorno reconnaît le caractère métaphysique de son entreprise et ne se situe pas en-dehors de ce registre, car ce serait là répéter l'erreur de la raison dominatrice qui se croit exempte de toute métaphysique.

Selon ce double critère, Aristote serait un métaphysicien, car une partie importante, voire l'intégrale de ses écrits μετὰ τὰ φυσικά viserait, d'une part, à critiquer l'opposition que fait Platon entre essence et monde sensible (primat absolu de l'*εἶδος*) et, d'autre part, à

---

<sup>26</sup> David, C., « Préface » dans T.W. Adorno (2006), *Métaphysique*, p. 19.

<sup>27</sup> Adorno, T.W. (2006), *Métaphysique*, p. 53.

préservé le concept d'essence, en l'extrayant du monde sensible mais sans l'y opposer<sup>28</sup>. Et c'est d'abord dans cette préservation, par le concept, que l'on peut relever la trace de l'*Aufklärung* aristotélicien.

### 3.2. Singulier et universel : le cas du concept

Si la physique a pour objets les corps, les entités matérielles et leurs relations, la métaphysique, pour sa part, a pour objets les concepts. Ceci est vrai au point où, la plupart du temps, un primat ontologique leur est accordé : les concepts seraient plus « existants » que les choses qu'ils désignent<sup>29</sup>. Aristote, au premier abord, semble s'opposer à une telle chose lorsqu'il pose la priorité de la substance individuelle. Par ailleurs, « Il n'y a en fait aucune métaphysique ou très peu de métaphysiques qui ne soient une tentative de sauvetage – par le concept – de ce qui semble précisément menacé (par le concept) de tomber [*zerfallen*] dans le concept [...]. On peut donc dire que la métaphysique est quelque chose de fondamentalement *moderne* [...]»<sup>30</sup>. Au passage, prenons note du fait que comme, avec Horkheimer, Adorno a récupéré l'*Aufklärung*, terme lié à la modernité philosophique, pour en montrer la manifestation transhistorique, ici, il reprend le terme même de « modernité » pour lui retirer sa spécificité historique et montrer, ainsi, qu'il s'agit d'une attitude, d'une disposition de la pensée.

Mais, au fait, qu'est-ce qui est menacé par le concept ? S'il sert à désigner plusieurs choses à la fois, plusieurs étants, le danger du primat du concept est de négliger les étants individuels. C'est que le concept désigne ce qu'il y a de commun entre divers éléments, d'« identique<sup>31</sup> ». Aristote, dans sa tentative de sauver l'essence, cherche précisément à assurer une unité à travers la diversité : c'est précisément le rôle du concept par rapport à l'étant. En fait, la « priorité » de la substance individuelle évoquée plus haut n'est que génétique, c'est-à-dire que les substances individuelles sont les premières choses que l'on rencontre dans l'édification de la connaissance, mais la vraie priorité, en terme de validité, revient au

---

<sup>28</sup> Adorno, T.W. (2006), *Métaphysique*, p. 54.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 114.

concept, car c'est lui qui assure l'unité. Et l'on voit revenir ici le thème de l'*Aufklärung* : élimination du singulier au profit de l'universel. Cependant, la relation entre universel et singulier chez Aristote n'est pas unidirectionnelle. Les deux sont liés par une relation de réciprocité : « l'unité ne pourrait pas exister indépendamment de la multiplicité et la multiplicité ne pourrait se constituer que grâce à l'Un<sup>32</sup> ». Cette dynamique entre le concept et l'étant (asymétrique, nous le verrons) se retrouve du côté de l'ontologie dans le rapport entre *ἐνέργεια* et *δύναμις*, forme et matière.

### 3.3. *Δύναμις et ἐνέργεια*

Du côté de l'ontologie, donc, la forme est considérée par Aristote à la fois comme ce qui met la matière en mouvement et ce qui lui est immanent (alors que chez Platon, les deux sont séparées). L'*ἐνέργεια* est cette forme réalisée (effectivité), alors que la *δύναμις* est la matière qui est ainsi informée (possibilité)<sup>33</sup>. Autrement dit, la forme est le moule que la matière vient remplir, mais un moule que l'on ne peut apercevoir *que* parce qu'il donne une forme à la matière ; la matière, de son côté, n'apparaît que comme la matière d'une forme – elle possède toujours une détermination. Ainsi, forme et matière ne peuvent exister indépendamment l'une de l'autre dans notre monde : la réciprocité est à l'œuvre. Cependant, Aristote accorde plus de réalité à l'*ἐνέργεια* qu'à la *δύναμις*<sup>34</sup>, car celle-ci n'est que pure possibilité, alors que la première est en acte et donc saisissable. Avec l'Idée platonicienne, la forme aristotélicienne partage ceci qu'elle est commune à plusieurs étants, mais elle se distingue par le fait qu'elle n'est pas extérieure, transcendante à ceux-ci.

En suivant cette logique, il apparaît assez rapidement que la matière est conçue par Aristote comme indéterminée et vide, « elle n'est plus que la simple possibilité de ce qui peut naître d'elle<sup>35</sup> ». « Pure possibilité » signifie aussi pure indéterminité (donc inconnaissable) : elle ne peut jamais exister pour soi. Seule la forme existe réellement, car, en reprenant le vocable hégélien, elle est la

---

<sup>32</sup> Adorno, T.W. (2006), *Métaphysique*, p. 70.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 89.



*détermination*. Elle est ce qui est commun à tous les étants d'une même espèce, les différences entre eux ne s'expliquant que par une certaine « imperfection » provenant de la matière, matériau premier chaotique. Par le fait qu'elle assure la constance, la forme elle-même est durable, immobile.

Toutefois, une telle conception, même chez Aristote, procède d'un décalage de la conceptualité dans le champ de l'ontologie :

Voilà [...] le mécanisme par lequel Aristote en est venu à poser les formes, les concepts comme quelque chose d'éternel et d'immuable. Il a transformé ce geste par lequel l'abstraction les prive de quelque chose, ce moment de détemporalisation en une qualité positive, il en a fait leur priorité ontologique, leur pur être en soi. On peut dire que la conclusion qu'il tire ici – et que Platon avait tirée avant lui – est devenue sous sa suggestion l'ensemble de la pensée occidentale.<sup>36</sup>

On reconnaît ici le motif de l'*Aufklärung*, tel que décrit dans *La dialectique de la Raison*, en tant que projection de la fixité des outils conceptuels sur le monde. Et, plus encore, on finit par retrouver que la possibilité est délimitée par l'effectivité, par la forme, car si la matière se manifeste toujours (« est médiatisée ») par une forme, « Ce qui est possible se cache toujours déjà au fond du concept. Ce qui est possible est un étant déterminé par rapport à un autre étant qui n'existe pas encore<sup>37</sup> ».

Ce qui apparaît comme contradiction en filigrane dans la *Métaphysique* d'Aristote deviendra la déformation idéologique de l'*Aufklärung*. Si, par la suite, il y a eu renversement de la priorité de la forme sur la matière, condamnée pour sa charge idéaliste, cela n'a pas été le cas pour la priorité de l'effectivité sur la possibilité ou pour celle de l'universel sur le singulier.

---

<sup>36</sup> Adorno, T.W. (2006), *Métaphysique*, p. 115-116.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 120.

## Conclusion : Évolution du concept d'*Aufklärung* ?

À quelques reprises dans son cours, Adorno désigne Aristote comme un *Aufklärer* grec et, tout à la fois, il présente l'*Aufklärung* comme une ennemie de la métaphysique<sup>38</sup>. Mais si Aristote est le premier métaphysicien, cela pose problème. On pourrait certes répondre que l'*Aufklärung* qui s'oppose à la métaphysique n'est qu'un type particulier – celui du positivisme, par exemple – mais cela ne rendrait pas justice à un concept qui, semble-t-il, possède une ambiguïté intrinsèque, ambiguïté qui n'est autre que celle de toute pensée rationnelle, toujours guettée par la Raison dominatrice. Réfléchir cette tension offre une planche de salut pour la pensée à notre époque : critique et sauvetage comme seules façons de réfléchir sur le corset dans lequel l'*Aufklärung* a consigné la pensée et, peut-être, trouver un moyen de ne pas répéter le credo de l'effectivité au détriment de la possibilité. Car si l'on ne peut complètement sortir de l'*Aufklärung*, la métaphysique et la pensée critique offrent l'opportunité, seulement esquissée jusqu'à maintenant, d'une *aufgeklärte Aufklärung*.

## Bibliographie

- Adorno, T. W. (2006), *Métaphysique : Concept et problèmes*, Paris, Payot.
- Hegel, G. W. F. (1949), *Science de la logique*, Tome II, Paris, Aubier.
- Horkheimer, M. et Adorno, T. W. (1974), *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard.
- Jarvis, S. (1998), *Adorno : A Critical Introduction*, New York, Routledge.
- Jay, M. (1984), *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press.
- Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Marcuse, H. (1968), *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

---

<sup>38</sup> Adorno, T.W. (2006), *Métaphysique*, p. 40 et p. 121.

- Roberts, J. (2004), « The dialectic of enlightenment » dans F. Rush (dir.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 57-73.
- Wiggershaus, R. (1993), *L'École de Francfort : Histoire, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France.