

Astériorion

Philosophie, histoire des idées, pensée politique

22/2020

Le lien social

Varia

Adorno et Althusser, lecteurs de Hegel

Adorno and Althusser, Hegel readers

JEAN-BAPTISTE VUILLEROD

<https://doi.org/10.4000/asterion.5046>

Résumés

Français English

Cet article cherche à rapprocher les pensées de Louis Althusser et de Theodor W. Adorno autour de trois grandes questions : le primat de la théorie, la théorie de la société et de l'histoire, et la critique du sujet. Dans chaque cas, il s'agit de mettre en évidence les points communs entre les deux penseurs tout en soulignant leur désaccord fondamental en ce qui concerne la manière dont chacun se rapporte à la philosophie de Hegel. Là où Althusser vise à repenser le marxisme sur des bases non hégéliennes, Adorno veut au contraire revenir à Hegel pour ressourcer le marxisme en temps de crise.

This article aims to reconcile Louis Althusser and Theodor W. Adorno's philosophies by confronting them with three questions that they raised: the primacy of theory, the theory of society and history, the criticism of the notion of subject. In each case, the issue is to stress the common features of their thoughts but also to emphasize their difference of opinion about Hegel's philosophy. If Althusser is about searching for a non-Hegelian Marxism, on the contrary Adorno deals with a new reading of Hegel to rethink Marxism in a time of crisis.

Entrées d'index

Mots-clés : dialectique, Adorno (Theodor W.), Althusser (Louis), Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), École de Francfort

Keywords : Adorno (Theodor W.), Althusser (Louis), Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), dialectics, Frankfurt School

Texte intégral

- 1 Nous voudrions exposer ici le chiasme intellectuel qui réunit et en même temps divise les philosophies de Louis Althusser et de Theodor W. Adorno autour de l'œuvre hégélienne. Les deux philosophes ne se sont jamais croisés, ils n'ont jamais échangé, et n'avaient même, très certainement, aucune connaissance l'un de l'autre – et si Althusser, à partir des années 1970 et 1980, avait nécessairement entendu parler d'Adorno, il n'a jamais, à notre connaissance, fait l'effort de lire avec attention le philosophe de l'École de Francfort, ou même proposé l'esquisse d'un rapprochement. Le dialogue, par conséquent, ne saurait être que posthume et fictivement mis en scène. Il n'en est pas moins remarquable et riche en convergences, car il se pourrait que, de tous les philosophes français du « moment philosophique des années 1960 »¹, Althusser soit en réalité le plus proche, quant à ses positions philosophiques, du travail d'Adorno. Comme le remarque Perry Anderson, il y a chez Adorno et Althusser des « correspondances involontaires » qui, malgré eux, en font un véritable « couple théorique »².
- 2 Le point de disjonction où les deux philosophes se désolidarisent l'un de l'autre tient cependant au rapport qu'ils ont chacun entretenu avec la philosophie de Hegel : alors qu'Adorno, à partir des années 1950, travaille intensément sur la pensée hégélienne et inscrit dans le prolongement de l'hégélianisme sa propre dialectique négative, Althusser, tout à l'inverse, pense que la dialectique marxiste ne peut être élaborée que si elle parvient à rompre avec la dialectique hégélienne. C'est à méditer ce chiasme entre, d'un côté, des convergences philosophiques d'un point de vue théorique, et, de l'autre, une divergence fondamentale quant à leurs rapports respectifs à l'hégélianisme, que la présente étude est consacrée.
- 3 Pour réfléchir à ce chassé-croisé entre les pensées d'Adorno et d'Althusser, nous nous concentrerons essentiellement sur deux livres qui paraissent à un an d'intervalle : *Pour Marx* d'Althusser, qui paraît en 1965 et qui reprend un certain nombre d'articles parus depuis 1960, et la *Dialectique négative* d'Adorno, de 1966, qui reprend également un certain nombre de travaux antérieurs, en particulier les conférences au Collège de France que le philosophe avait données en mars 1961. Outre l'importance majeure de ces deux textes dans les œuvres philosophiques de leurs auteurs, leur proximité chronologique a le mérite de les inscrire dans une problématique intellectuelle et historique qui apparaît, sinon semblable, du moins relativement proche : celle d'une crise de la pensée critique après l'effondrement du marxisme stalinien, qui, à partir de 1956 – avec le rapport Khrouchtchev qui révélait au monde les crimes du régime stalinien, mais aussi, en contexte poststalinien, avec la répression de l'insurrection hongroise par les chars soviétiques –, n'est plus assuré de ses bases politiques et théoriques, et qui sera définitivement congédié après les événements de Mai 68.
- 4 Ce serait aller trop loin, bien sûr, que de considérer qu'Althusser et Adorno ont entretenu un rapport similaire au marxisme. Le premier avait sa carte au Parti communiste français et continue, dans *Pour Marx*, de défendre le régime soviétique, ou du moins de le juger avec partialité³ ; le second, au contraire, s'est toujours montré distant à l'égard des divers Partis communistes et s'est attaché, depuis les années 1930, avec Max Horkheimer et l'ensemble des membres de l'École de Francfort, à repenser le marxisme sur de nouvelles bases, en tenant compte en particulier de l'impasse où se trouvaient les mouvements ouvriers en Europe⁴. Malgré cet écart irréductible entre les deux philosophes, il n'en reste pas moins que la *Dialectique négative* et *Pour Marx* affrontent également un moment de crise intellectuelle du marxisme, au sein de laquelle la réflexion sur la philosophie de Hegel prend un sens primordial, selon que l'on considère qu'il faille renouveler la pensée critique sur des bases anti-hégéliennes – position althussérienne – ou bien sur des bases hégéliennes – position adornienne. C'est tout l'enjeu, marxiste s'il en est, de la « transformation de la philosophie » qui se joue ici, dans la double exigence de ne plus inféoder la philosophie à des pratiques politiques dogmatiques, sans pour autant s'en tenir à la simple défense de la tradition philosophique.
- 5 Nous mettrons en évidence trois éléments qui rapprochent les philosophies d'Althusser et d'Adorno, et qui, en même temps, les séparent dans l'usage qu'ils font

de la philosophie hégélienne pour asseoir leurs propositions : la question épistémologique du primat de la théorie ; la question ontologique de la totalité sociale et de la philosophie de l'histoire ; la question anthropologique de la critique du sujet cartésien et de l'essence de l'homme. Repenser la raison, l'histoire et le sujet dans la seconde moitié du XX^e siècle, tel serait le triple enjeu de ces rapprochements, qui mêlent proximité et distance.

Réévaluer la théorie

- 6 Chez Adorno comme chez Althusser, il y a une même insistance sur la réévaluation de la théorie et sur la nécessité d'accorder au moment théorique une autonomie relative par rapport à la pratique. Bien que ce primat de la théorie prenne des formes différentes chez chacun – Althusser, dans *Pour Marx*, pense de manière emphatique la philosophie, aussi nommée « dialectique matérialiste », comme « Théorie »⁵, en insistant sur la dignité de la majuscule, alors qu'Adorno fait davantage le choix de l'interdisciplinarité⁶ –, il n'y en a pas moins chez les deux auteurs (a) une même méfiance à l'égard de la pratique spontanée et aveugle, (b) une même nécessité d'en passer par une reconstruction intellectuelle de la réalité sociale, (c) et une nouvelle articulation entre la théorie et la pratique. (d) On verra que, malgré ces points communs, les deux philosophes s'appuient de manière très différente sur la philosophie hégélienne pour asseoir leurs propos.
- 7 (a) Dans la préface de *Pour Marx*, Althusser regrette le « pragmatisme théorique »⁷ par lequel une partie du marxisme d'après-guerre a célébré « la mort de la philosophie dans l'action »⁸ à partir d'une lecture biaisée des *Thèses sur Feuerbach*, qui revendiquaient le passage de l'interprétation du monde à la praxis transformatrice. S'en serait suivie une double faiblesse. Une faiblesse théorique, d'une part, puisque la soumission de la théorie à l'action politique n'a pu conduire qu'à « la vanité théorique du discours dogmatique »⁹, qui a trouvé son incarnation dans le « dogmatisme stalinien »¹⁰, et dont la doctrine des « deux sciences »¹¹ et l'affaire Lyssenko ont révélé les limites indiscutables¹². Une faiblesse pratique, d'autre part, car Althusser considère, en se revendiquant de Lénine, que « la théorie est essentielle à la pratique » et que « sans théorie, pas de pratique révolutionnaire »¹³.
- 8 Le constat est sensiblement le même chez Adorno¹⁴, qui, dans un passage de la *Dialectique négative* consacré au « rapport à l'hégélianisme de gauche », critique lui aussi le marxisme stalinien – celui de « l'Est » et des « fonctionnaires du Diamat »¹⁵ – pour avoir asservi la théorie à une pratique aveugle : « L'exigence d'unité de la praxis et de la théorie a irrésistiblement abaissé cette dernière jusqu'à en faire une servante [...] »¹⁶. Il en serait ressorti, comme le constate aussi Althusser, un affaiblissement simultané de la théorie et de la pratique elle-même : « 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 même de la praxis. »¹⁷ De nouveau, selon Adorno, on ne saurait se revendiquer des *Thèses sur Feuerbach* pour se dédouaner d'une analyse théoriquement rigoureuse du monde social, et c'est même une nécessité historique que de réévaluer, après l'échec du stalinisme, l'autonomie – relative, du moins – de la théorie¹⁸.
- 9 (b) Si la pratique a nécessairement besoin de la théorie et ne saurait s'orienter d'elle-même dans les méandres du cours de l'histoire, la raison en est que seule une reconstruction proprement théorique de la réalité sociale nous donne accès à celle-ci. On trouve chez Althusser, comme chez Adorno, une même méfiance envers la perception et la saisie immédiate du monde social. Ainsi, en définissant l'idéologie comme le « rapport "vécu", "imaginaire" »¹⁹ des hommes à leurs conditions d'existence, et en faisant de ce rapport imaginaire un rapport indépassable de la conscience au monde, Althusser entend montrer que, dans l'idéologie, « la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de

connaissance) »²⁰. Il signifie par là qu'il y a un écart infranchissable entre la conscience immédiate que l'individu a de son monde et la connaissance longue, difficile, complexe et rigoureuse que l'on peut construire de ce même monde. C'est pourquoi l'activité scientifique consiste en un « travail » et une « production »²¹ : elle doit s'émanciper du niveau proprement idéologique, c'est-à-dire du rapport immédiat, conscient, spontané au monde.

10 Adorno ne dit pas autre chose lorsque, dans l'introduction de la *Dialectique négative*, il critique l'immédiateté et affirme qu'il s'agit de « percer à jour d'un regard critique l'autonomie de la subjectivité »²². Peut-être sa position est-elle plus dialectique que celle d'Althusser, en ce qu'il refuse d'opposer de manière frontale l'expérience subjective du monde et sa connaissance scientifique, et souhaite plutôt intégrer le moment de l'expérience au sein d'une reconstruction théorique plus vaste²³. Il n'en reste pas moins que l'expérience doit trouver son prolongement ou son complément dans une activité proprement théorique, grâce à laquelle le fonctionnement de la société est reconstruit de manière systématique. Il s'agit, dans la théorie, de s'élever au point de vue de la totalité sociale, des « moments singuliers »²⁴ qui la constituent et qui échappent nécessairement à la saisie immédiate du réel par la conscience. « Saisir une chose en elle-même et ne pas seulement l'adapter, la rapporter au système de référence, n'est rien d'autre que percevoir le moment singulier dans son rapport immanent avec d'autres. »²⁵

11 C'est précisément cette reconstruction du tout à partir des parties qui rend la théorie nécessaire. Et s'il est vrai qu'Adorno, dans la *Dialectique négative*, ne cesse d'insister sur la non-identité et sur ce qui échappe à la totalité, il n'en reste pas moins que le non-identique est pensé chez lui comme exception et comme écart par rapport à une totalité sociale fondée sur la domination. Lorsqu'Adorno, dans les *Minima moralia*, affirme que le tout est le non-vrai, il ne veut pas dire que le tout n'existe pas : il affirme au contraire que le tout existe bel et bien, et qu'il prend la forme d'une puissance oppressive qui annihile chez les individus les potentialités créatrices et singulières. Le moment théorique, dans la philosophie adornienne, a pour vocation de penser cette totalité dominatrice, afin de saisir dans le présent les voies aporétiques et les percées possibles, les impasses aussi bien que les espaces de liberté.

12 (c) La réévaluation de la théorie ne signifie pas pour autant un abandon de la pratique, mais bien plutôt une nouvelle articulation entre les deux. Chez Althusser, il ne fait pas de doute que l'autonomie relative de la théorie ne remet pas en cause le fait que, d'une part, elle trouve son origine et sa motivation dans des processus pratiques d'émancipation, et, d'autre part, qu'elle a vocation à y revenir en rendant possible une amélioration des pratiques sociales concrètes.

L'énoncé théorique exact de la dialectique intéresse d'abord les pratiques mêmes où la dialectique marxiste est à l'œuvre : car ces pratiques (« théorie » et politique marxistes) ont besoin, dans leur développement, du concept de leur pratique (de leur dialectique), pour ne pas se trouver désarmées devant les formes qualitativement nouvelles de ce développement [...].²⁶

13 La théorie n'est donc nullement séparée de la pratique sous prétexte qu'elle est rendue à son autonomie propre : c'est tout le contraire qui est vrai, puisque, aux yeux d'Althusser, la théorie est d'autant plus utile au niveau pratique qu'elle a pu se déployer de manière relativement autonome. La relation entre les deux est telle qu'Althusser pense la théorie elle-même comme une pratique, indiquant par là, d'abord, qu'elle fonctionne sur le modèle de toutes les pratiques, par la transformation d'une matière première – les illusions de l'idéologie²⁷ –, et ensuite que la théorie participe, elle aussi, à la pratique sociale en général et qu'elle ne saurait, par conséquent, être radicalement séparée des autres types de pratiques²⁸.

14 Chez Adorno également, conformément à la distinction qu'avait posée Horkheimer entre la théorie traditionnelle et la théorie critique²⁹, la théorie prend sa source dans des intérêts pratiques. C'est la dialectique sociale qui suscite et motive la théorie, ce qui a pour conséquence que la dialectique « n'est pas une loi

du penser, mais est réelle »³⁰. C'est parce qu'il y a, dans « le monde administré », une oppression de l'individu par des phénomènes de domination qu'il y a un véritable besoin de philosophie. Mais en même temps, parce qu'il est éveillé par la pratique, ce besoin trouve en celle-ci sa finalité ultime. Adorno entend ainsi développer une « pensée dont une praxis transformatrice aurait besoin »³¹, et considère, comme Althusser, que si la théorie doit bénéficier de son autonomie propre pour pouvoir se développer dans les meilleures conditions, elle n'en trouve pas moins son sens dans l'appui qu'elle peut apporter aux processus pratiques de la critique sociale. La théorie apparaît finalement comme un moment de la pratique elle-même, un moment qui, certes, a son indépendance, mais qui n'en est pas moins articulé à des actions concrètes au sein de la société. Adorno pense ce lien à ce point indissoluble qu'il va jusqu'à faire de la théorie, comme Althusser, une pratique en tant que telle³².

15 De là le fait que, chez les deux hommes, la théorie soit liée à la liberté, qu'elle soit pensée comme pratique de liberté à part entière. C'est très clair lorsqu'Adorno refuse que la théorie soit la « servante » de la praxis et va jusqu'à considérer que la théorie est l'un des derniers refuges de la liberté dans un monde dominé³³. Si la chose est moins évidente chez Althusser, qui donne essentiellement une signification épistémologique à la pratique théorique, on n'en trouvera pas moins chez lui l'idée selon laquelle l'activité théorique est une activité libre : c'est en ce sens qu'il parle de « liberté personnelle »³⁴ dans son texte de 1964 sur les « problèmes étudiants », pour désigner la responsabilité du militant communiste à l'égard de ses devoirs et de ses tâches théoriques. Il retrouve alors le thème adornien d'une pratique théorique qui doit être comprise comme une pratique libre dans un monde non libre.

16 (d) Les compréhensions althusserienne et adornienne de la théorie présentent donc des similitudes flagrantes. Le grand partage passe cependant dans la façon dont chacun situe son propos par rapport à la philosophie hégélienne. Les deux philosophes éprouvent la nécessité de mobiliser la pensée de Hegel pour exprimer leurs vues, mais ils le font de manière exactement inverse l'un par rapport à l'autre. Althusser considère ainsi que Hegel empêcherait de penser la discontinuité entre la pratique et la théorie, entre l'idéologie et la science, parce qu'il envisagerait l'activité de connaissance sur le mode d'un développement continu, par lequel le concept se déploierait de manière immanente à partir des conceptions les plus immédiates. Or, le processus théorique « n'a pas la forme d'un simple développement (sur le modèle hégélien : le développement de l'en-soi au pour-soi), mais la forme de mutations et restructurations provoquant des discontinuités qualitatives réelles »³⁵. Alors que la philosophie hégélienne ferait comme si la connaissance scientifique était comprise de manière implicite dans la conscience non scientifique du monde, et que le rôle du philosophe consisterait simplement à développer le savoir implicite en savoir explicite, l'originalité de Marx aurait consisté à penser la « coupure » entre la science et l'idéologie, et à affirmer de ce fait l'autonomie d'un moment proprement théorique. Althusser en arrive même, de manière paradoxale si l'on songe à l'image communément admise du penseur spéculatif, à faire de Hegel un empiriste³⁶, qui serait incapable de détacher la théorie du rapport immédiat, imaginaire et idéologique au monde.

17 Adorno ressent, lui aussi, le besoin de penser sa conception de la théorie par rapport à Hegel, mais il le fait d'une tout autre façon, puisque la philosophie hégélienne incarne justement chez lui la possibilité d'un sursaut du théorique, en opposition à un certain marxisme dogmatique – celui des Partis communistes, voire celui de certains groupes militants – qui l'aurait réduit à ses usages pratiques. Chez lui, c'est en effet « Hegel [qui] avait rendu à la philosophie le droit et la capacité de penser le contenu »³⁷, contre l'interdit kantien qui limitait la philosophie à une réflexion sur les conditions de possibilité de la science. Et si la dialectique négative revendique, contre la dialectique hégélienne, une prise en compte du non-identique, de la différence et du singulier³⁸, il n'en reste pas moins que la volonté de reconstruire la totalité sociale de manière systématique afin de la connaître et de la critiquer s'inscrit explicitement chez Adorno sous le sceau de

Hegel. Selon le philosophe de Francfort, contre le passage unilatéral de Hegel à Marx, de l'interprétation à la praxis, suggéré par les *Thèses sur Feuerbach*, il faudrait également faire le chemin inverse, de Marx à Hegel, pour redonner à la théorie ses lettres de noblesse. Un premier désaccord se fait jour ici avec Althusser à propos de la référence à Hegel.

Repenser l'histoire et la société

18 Le deuxième point sur lequel se rencontrent Louis Althusser et Theodor W. Adorno est leur théorie de l'histoire et de la société. (a) Les deux auteurs proposent une critique du déterminisme economiciste qui caractérisait le marxisme dogmatique, (b) et cherchent à penser la société comme un ensemble complexe de déterminations irréductibles les unes aux autres. (c) Dans les deux cas, il s'agit de thématiser la discontinuité historique et les ruptures événementielles de l'histoire. (d) Seulement, alors que l'un voit en Hegel le grand adversaire de cette compréhension renouvelée des sociétés historiques, l'autre, au contraire, s'en revendique explicitement.

19 (a) Althusser inscrit le renouveau qu'il propose de la dialectique matérialiste de Marx en opposition avec le marxisme economiciste de la II^e Internationale (Kautsky, Plekhanov), qui s'était en grande partie maintenu au sein de la III^e Internationale et dans la période stalinienne. Dans la perspective economiciste, l'articulation de la base économique et de la superstructure juridico-politique³⁹ est comprise de manière causale, c'est-à-dire que la première, à travers notamment le développement des forces productives et le progrès technique, déterminerait entièrement la seconde. Althusser a forgé toute sa dialectique matérialiste contre une telle conception réductionniste de la causalité historique, qui reprend aux philosophies de l'histoire l'idée de progrès, qui la couple avec l'ancrage matérialiste du développement de l'économie, et qui abolit le moment proprement politique de l'action et de l'organisation dans le processus d'émancipation. La seule contradiction économique, entre les forces productives et les rapports de production, ne saurait, à elle seule du moins, déterminer le cours de l'histoire :

[...] si la contradiction en général (mais elle est déjà spécifiée : la contradiction entre les forces de production et les rapports de production, incarnée essentiellement dans la contradiction entre deux classes antagonistes) suffit à définir une situation où la révolution est « à l'ordre du jour », elle ne peut, par sa simple vertu directe, provoquer une « situation révolutionnaire », et à plus forte raison une situation de rupture révolutionnaire et le triomphe de la révolution. Pour que cette contradiction devienne « active » au sens fort, principe de rupture, il faut une accumulation de « circonstances » et de « courants » telle que, quelle qu'en soit l'origine et le sens [...], ils « fusionnent » en une unité de rupture [...].⁴⁰

20 Althusser insiste ainsi sur l'irréductibilité des facteurs et des déterminations causaux de la société au seul ordre de l'économie. L'efficace propre de la superstructure est alors reconnue à part entière⁴¹. Il y a certes une détermination par l'économie « en dernière instance » dans la philosophie althussérienne, mais cela signifie que la contradiction économique reste la plus structurante dans nos sociétés capitalistes et que, *in fine*, la société communiste devra abolir l'exploitation économique de la classe bourgeoise sur les autres classes : en aucun cas cette contradiction économique ne peut néanmoins provoquer, à elle seule, le moment révolutionnaire, et elle doit converger ou « fusionner » avec d'autres contradictions non économiques pour rendre possible le renversement de l'ordre existant.

21 Il en va de même chez Adorno, qui, dans le texte « Contingence de l'antagonisme ? », dans le deuxième modèle de la troisième partie de la *Dialectique négative*, remet en cause le primat de l'économie dans l'analyse du monde social. Il

rappelle que, pour Marx et Engels, « le primat de l'économie doit fonder historiquement, avec rigueur, l'heureux dénouement comme immanent à l'économie »⁴², mais il se propose de tirer les leçons de l'histoire, et notamment celles de l'échec historique de l'Union soviétique, qui a connu une révolution économique et qui n'a pas aboli pour autant toutes formes de domination : « Ils ne pouvaient pas deviner ce qui ensuite apparut au grand jour lors de l'échec de la révolution, même là où elle réussissait : l'économie planifiée, que Marx et Engels n'avaient certes pas confondue avec le capitalisme d'État, permet à la domination de continuer [...] »⁴³. Il faudrait, selon Adorno, étendre l'analyse d'une domination politique plus générale à l'ensemble des sphères de la société, et ne pas la réduire à la seule exploitation économique⁴⁴. Bien qu'il aille peut-être plus loin qu'Althusser dans l'abandon du primat de l'économie – puisqu'Adorno ne parle même plus de « dernière instance » –, il le rejoint dans sa volonté de prendre en compte la multiplicité irréductible des diverses causalités au sein du monde social.

22 (b) Dans la philosophie althussérienne, la réfutation du déterminisme économiciste a pour envers positif la pensée d'un « tout complexe structuré à dominante », dans lequel joue une « surdétermination », c'est-à-dire un enchevêtrement des facteurs de causalité qui rend inassignables à une cause unique les processus à l'œuvre dans la société⁴⁵. Il s'agit de parvenir à penser toute la complexité des phénomènes sociaux, dans lesquels sont mêlées diverses contradictions (économique, certes, mais aussi politique et idéologique) : selon la dynamique historique propre à la situation sociale donnée, une contradiction se révèle être principale tandis que les autres apparaissent comme secondaires, et cette assignation des places n'a rien de définitif, elle peut varier à l'intérieur d'un même processus. L'enjeu est de thématiser « la complexité du processus, c'est-à-dire l'existence en lui d'une pluralité de contradictions dont l'une est dominante »⁴⁶. Par là, tous les phénomènes qu'une interprétation rigide du schéma base-superstructure rendait secondaires et superflus (les batailles idéologiques et politiques) deviennent potentiellement centraux au sein de l'analyse des conflits sociaux.

23 Comme l'a souligné Julia Christ, il existe une forte proximité entre Althusser et Adorno sur cette question de la totalité sociale⁴⁷. C'est le concept de « constellation » qui, chez l'auteur de la *Dialectique négative*, permet de penser quelque chose de semblable à ce qu'Althusser nomme la « surdétermination du tout complexe structuré ». Hérité de Walter Benjamin, le concept de constellation vise à déchiffrer un phénomène social « non pas seulement au moyen d'une seule clef ou d'un seul numéro, mais d'une combinaison de numéros »⁴⁸. Un peu à la manière dont Max Weber avait analysé la naissance du capitalisme à partir de l'ascèse religieuse protestante, faisant ainsi un pas de côté par rapport à une lecture purement économique du développement capitaliste, Adorno refuse de limiter à un seul domaine l'analyse d'un processus social et affirme qu'il convient plutôt de penser la « détermination par la totalité »⁴⁹. Toute tentative de réduire un phénomène à une origine unique, en particulier à une origine économique, est vouée à l'échec dans ce schéma, qui « rend la vieille question de l'origine toujours plus précaire face à la constellation »⁵⁰. La pluralité et la diversité des causalités acquièrent ainsi toute leur valeur et leur pertinence dans l'explication des processus historiques. Le concept de constellation visé par la *Dialectique négative* cherche donc, à l'instar du tout complexe structuré de *Pour Marx*, à penser la totalité sociale comme un « tout antagoniste »⁵¹ dans lequel sont articulées, sans relation de fondement ni de primauté, des causalités hétérogènes qui restent irréductibles les unes aux autres et qui, pourtant, fonctionnent ensemble.

24 (c) Aussi bien chez Althusser que chez Adorno, l'enjeu de la pluralisation et de la complexification de la causalité sociale a pour finalité de penser la discontinuité de l'événementialité historique. L'objectif est de parvenir à lier l'analyse causale des processus continus du monde social d'un côté, et la rupture propre qu'introduisent les actions révolutionnaires ou les pratiques de liberté de l'autre. On a déjà cité le texte dans lequel Althusser parle de « l'unité de rupture » que forme le point de fusion des diverses contradictions sociales. Il situe ainsi dans le moment

proprement révolutionnaire la rencontre, la « crise »⁵² en laquelle se rejoignent les divers facteurs causaux, de manière nécessairement contingente et hasardeuse, bien qu'ils soient potentiellement orientés par une action réfléchie et organisée – le modèle est celui de la révolution russe et des perspectives stratégiques de Lénine.

25 Du côté d'Adorno, la distance est sans doute plus grande entre, d'une part, les processus de causalité à l'œuvre dans la société et, d'autre part, le moment utopique de rupture avec la domination, fortement repris, dans sa dimension messianique, à la philosophie de Benjamin⁵³. Peut-être cette différence explique-t-elle qu'Adorno puisse faire sienne une conception renouvelée du progrès, compris négativement comme « guerre contre le mal radical »⁵⁴, alors même que le terme n'est guère employé par Althusser, qui semble le reléguer à une vision métaphysique de l'histoire – bien qu'il n'ait jamais perdu l'horizon de l'avènement de la société communiste, et qu'il ait pensé que des expériences communistes pouvaient être vécues et construites au sein même de la société capitaliste, « dans toute association humaine où ne règnent plus les rapports marchands »⁵⁵.

26 Malgré cet écart indiscutable entre les deux philosophes, il n'en reste pas moins que l'insistance d'Adorno sur la discontinuité, sur la brisure de l'histoire, sur la fracture contingente du cours des choses constitue un écho certain à la problématique althussérienne. Il inverse en effet la philosophie hégélienne de l'histoire, pour considérer que le cours historique des événements jusqu'à nos jours, loin d'avoir constitué un progrès continu dans la réalisation de la liberté, se révèle être en réalité un phénomène d'expansion de la domination. C'est ce que s'attache à montrer, dans la *Dialectique négative*, le deuxième modèle sur la philosophie de l'histoire. Adorno y écrit : « Le bonheur n'est pas un invariant ; seul est un invariant le malheur, qui trouve son essence dans la perpétuation du même. »⁵⁶ Selon le mot de Benjamin, l'histoire n'apparaît plus que comme une « ruine », au sein de laquelle quelques éléments de transcendance quasi miraculeux parviennent à percer de manière éphémère et contingente. Selon Adorno, « [a]ucune mémoire de la transcendance n'est plus possible, si ce n'est par l'intermédiaire de la Ruine ; l'éternité n'apparaît pas en tant que telle, mais brisée au travers des choses les plus éphémères »⁵⁷. C'est finalement dans le creux de la domination, dans les percées événementielles de l'histoire, que se reconnaissent les moments de rupture. Il y a là, assurément, un constat plus pessimiste que celui d'Althusser, et une vision plus messianique de l'événement. Pourtant, malgré cette différence, on trouvera chez les deux penseurs la même valorisation de la contingence événementielle, qui va de pair avec la prise en compte renouvelée de la causalité sociale et historique.

27 (d) La véritable divergence entre les deux penseurs tient au fait qu'Althusser refuse à Hegel le mérite d'avoir pensé le mouvement historique et la société, alors qu'Adorno, de manière équivoque certes, mais explicite, s'inscrit dans le sillage hégélien. *Pour Marx* affirme ainsi péremptoirement que, dans la dialectique marxiste, « nous sommes dans un monde étranger à Hegel »⁵⁸. La raison en est que Hegel aurait réduit la complexité sociale au profit d'une « simplicité » primordiale : celle de l'esprit qui s'exprime à travers l'histoire. Cette « unité originaire simple »⁵⁹ réduirait toute époque à un principe unique, et limiterait l'ensemble de l'histoire du monde à la simple expression d'un premier principe, qui a une existence en lui-même, mais qui a besoin de l'histoire pour paraître à la conscience. On aurait affaire, avec Hegel, à la « présupposition radicale d'une unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus "concrète", que cette unité et cette simplicité originaire »⁶⁰. La philosophie hégélienne de l'histoire empêcherait ainsi de thématiser la complexité sociale et rendrait impossible la pensée même des ruptures événementielles de l'histoire, celle-ci étant tout entière déterminée par le mouvement de l'esprit. L'apport de Marx, contre l'idéalisme hégélien, aurait précisément été de rompre avec ces préjugés métaphysiques pour penser véritablement la contingence historique et la surdétermination sociale.

28 On ne trouvera pas un tel réquisitoire contre la philosophie hégélienne dans la *Dialectique négative*. Il est vrai que le propos adornien a sa part d'équivocité, puisque la philosophie de l'histoire de Hegel est présentée comme celle qui a justifié et rationalisé le cours historique de la domination, en le sanctifiant comme un progrès de la liberté. Comme Althusser, il reproche à l'hégélianisme d'avoir réduit l'histoire à l'expression d'un principe anhistorique et de s'être ainsi empêché de saisir la véritable orientation du cours du monde – la domination, non la liberté, pour Adorno. C'est pourquoi « il faut l'accuser, sans aucune métaphore, de mythologie de l'histoire »⁶¹. Mais Adorno ne s'en tient nullement là dans sa compréhension de la philosophie hégélienne. Certes, Hegel s'est mépris sur le cours de l'histoire, mais c'est aussi lui qui a rendu possible l'analyse de la société comme un ensemble de médiations irréductibles les unes aux autres, c'est lui qui a permis de penser la totalité sociale comme étant constituée de l'ensemble de ces médiations. Au sujet du concept de constellation, Adorno écrit que « l'usage hégélien du terme *concret*, selon lequel la chose même est sa relation et non sa pure ipséité, enregistre cela »⁶². Sans doute convient-il de critiquer le fait que Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, ne parvienne pas à penser le non-identique et la différence événementielle qui brise le cours de la domination, mais si l'analyse de la domination est possible, et si la rupture avec elle est rendue exigible, c'est grâce à Hegel lui-même, qui a montré la voie d'une analyse concrète de la société. Une telle réévaluation positive de l'hégélianisme, précisément, n'a pas sa place dans *Pour Marx*, alors qu'elle structure tout le discours adornien. Sur ce point, Althusser reconnaîtra d'ailleurs lui-même sa sévérité envers la philosophie hégélienne, puisque dès 1967, dans *Lénine et la philosophie*, l'idée de penser l'histoire et la société comme un « procès sans sujet », qui reprend dans une conceptualité nouvelle les notions de surdétermination et de tout complexe structuré, sera référée à Hegel⁶³. La proximité n'aura alors peut-être jamais été aussi forte avec Adorno.

La critique du sujet

29 Nous en arrivons maintenant au dernier grand élément qui permet de rapprocher Althusser et Adorno : leur critique commune des conceptions traditionnelles du sujet. (a) Par « sujet », il faut entendre ici le sujet cartésien, caractérisé par la conscience de soi, l'identité à soi, la transparence de l'esprit à lui-même et le libre arbitre, (b) mais aussi le sujet humain, le sujet anthropologique porteur d'une certaine essence de l'homme. (c) Loin d'être unilatérale, cette critique du sujet se double, dans la philosophie althussérienne et dans la philosophie adornienne, d'une pensée renouvelée de la subjectivité. (d) Nous pourrions alors constater une dernière fois que la manière dont les deux auteurs se rapportent à Hegel traduit une mésentente fondamentale.

30 (a) La critique du sujet cartésien passe, chez Althusser, par une critique de l'idéologie, dont on a déjà dit qu'elle se caractérisait, dans *Pour Marx*, par un rapport imaginaire aux conditions sociales d'existence. Ce rapport imaginaire est certes le rapport que la conscience entretient avec son monde, mais il est fondamentalement constitué par une série de représentations inconscientes qui agissent le sujet malgré lui.

L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la « conscience » : elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts, mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur « conscience ». ⁶⁴

31 La conscience se trouve ainsi être surdéterminée par des structures inconscientes, qui sont essentiellement de nature sociale. C'est pourquoi il est possible de considérer, finalement, que « les "sujets" de l'histoire sont des sociétés

humaines données »⁶⁵, au sens où c'est le jeu des structures sociales elles-mêmes qui est le véritable agent déterminant de l'action des individus conscients.

32 Adorno rejoint cette position, dans le premier modèle de la *Dialectique négative*, qui porte sur la question de la liberté et du sujet. Il y affirme que « la société détermine les individus, même dans leur développement immanent, à être ce qu'ils sont : leur liberté ou leur non-liberté n'est pas ce principe premier que, sous le voile du *principium individuationis*, elle a l'air d'être »⁶⁶. L'idée même que le sujet conscient se caractérise par sa liberté est « d'essence historique » : « Il y a des époques entières, des sociétés entières auxquelles a manqué, avec le concept de la liberté, la liberté elle-même. »⁶⁷ La conscience immédiate du monde ne parvient pas à saisir les médiations sociales qui la structurent. Il y a une illusion de transparence du monde immédiat, une naïveté première qui fait que l'individu ne perçoit pas les déterminations sociales inconscientes qui l'agissent malgré lui : « le sujet qui agit naïvement et se pose lui-même face au monde qui l'entoure ne peut voir son propre conditionnement »⁶⁸. De sorte qu'un écart profond se creuse entre, d'un côté, la conscience immédiate que le sujet a de lui-même et, de l'autre, la réalité de ce qu'il est et de la société dans laquelle il vit.

33 (b) Le sujet cartésien, conscient, libre, identique et transparent à soi, n'est cependant pas la seule cible de la critique du sujet : le sujet anthropologique est aussi l'objet d'un rejet profond de la part d'Althusser, tout comme d'Adorno. Dans *Pour Marx*, toute la critique de Feuerbach et du jeune-hégélianisme vise à détacher la dialectique matérialiste de l'anthropologisme dans lequel le jeune Marx, avant la « coupure » de 1845, serait resté enfermé. La cible de cette critique est la « théorie de l'aliénation »⁶⁹ et la philosophie de l'histoire qui en est solidaire : l'idée selon laquelle l'essence de l'homme s'aliénerait dans l'histoire et que tout le processus historique viserait à se réapproprier cette essence perdue, dans un moment de réconciliation téléologique qui équivaut à la fin de l'histoire. Ce mélange d'anthropologie et de philosophie de l'histoire, par lequel Feuerbach avait « renversé » Hegel, en faisant de l'homme – et non plus de l'esprit ou du concept – l'entité qui s'aliène historiquement, a un double désavantage. D'une part, il rend impossible toute analyse concrète de la complexité sociale et des phénomènes multiples qui concourent à déterminer le cours de l'histoire : il masque cette complexité au profit d'une grande téléologie historique qui se passe d'une analyse empirique de la situation concrète. D'autre part, la perspective anthropologique manque le fait qu'il n'y a pas d'essence de l'homme, et que ce qu'on appelle « homme » n'est que le résultat historiquement situé du jeu des structures sociales. Il ne s'agit donc de rien d'autre que de ce qu'Althusser nomme une « idéologie »⁷⁰.

34 On retrouve également cette critique dans la *Dialectique négative*, à travers notamment la discussion avec Georg Lukács et avec l'existentialisme humaniste de Jean-Paul Sartre⁷¹. Adorno reproche au concept d'« homme » de présupposer une essence anhistorique fictive, alors que ce qu'est « l'homme » ne peut jamais être anticipé : « Si la question sur l'homme aujourd'hui populaire jusque dans le marxisme issu de Lukács est idéologique, c'est parce que du fait de sa forme pure, elle dicte l'invariant de la réponse possible, cette réponse serait-elle l'historicité elle-même. »⁷² On retrouve ici le schème de l'aliénation, le fait que l'essence de l'homme est derrière lui, comme perdue depuis les origines de l'histoire, et que l'enjeu d'une politique émancipatrice serait de la retrouver, de réconcilier l'homme avec ce qu'il est en soi. Or, le recours à « l'essence de l'homme », affirme Adorno, ne saurait aboutir à aucune réconciliation finale, car elle reste prise dans une universalité abstraite qui manque les dynamismes concrets à l'œuvre dans le monde social : ce que reconnaîtraient d'ailleurs implicitement les philosophies humanistes, qui « philosophent par concepts universels sur ce qui ne s'absorbe pas dans son concept, sur ce qui lui est contraire, au lieu de le penser vraiment ». L'humanisme retombe finalement dans l'ontologie et s'empêche de penser les sociétés historiques données. La proximité avec Louis Althusser, encore une fois, est ici très forte.

35 (c) On notera toutefois que la critique des sujets cartésien et anthropologique n'est pas unilatérale ; elle se double d'une nouvelle pensée de la subjectivité. Ce

renouvellement de la pensée du sujet doit être entendu en deux sens. D'abord, il s'agit de penser le sujet comme produit et non comme producteur, il faut penser le sujet comme effet et non comme cause, comme mode plutôt que comme substance : ce sont les déterminations traditionnelles du sujet qui s'inversent ici⁷³. En second lieu, cependant, il convient de bien voir que cette inversion n'a pas seulement pour fonction d'affirmer la non-liberté du sujet et son caractère strictement déterminé : aussi bien chez Althusser que chez Adorno, il y a une tentative pour repenser la liberté et parvenir à retrouver un sens pour l'action libre au sein des déterminations historiques et sociales. Ce dernier point est certes moins évident chez Althusser que chez Adorno, il n'en est pas moins présent dans sa philosophie⁷⁴.

- 36 Nous avons noté ci-dessus la référence singulière d'Althusser au concept de « liberté personnelle » dans son article « Problèmes étudiants » ; il en va de même dans le texte « Solitude de Machiavel », quand Althusser fait l'éloge de la « liberté » du Prince italien et du théoricien Machiavel lui-même : une liberté comprise, non comme libre arbitre ou autonomie morale, mais comme agentivité et capacité d'action au sein d'une conjoncture contingente et ouverte⁷⁵. C'est là aussi tout le sens de l'insistance, dans *Pour Marx*, sur l'action historique de Lénine :

L'irremplaçable des textes de Lénine est là : dans l'analyse de la structure d'une *conjoncture*, dans les déplacements et les condensations de ses contradictions, dans leur unité paradoxale, qui sont l'existence même de ce « *moment actuel* », que l'action politique va transformer, au sens fort, d'un février en un octobre 17.⁷⁶

- 37 On n'a plus affaire ici à un homme universel ni à un sujet doté d'un libre arbitre et conscient de lui-même, mais à un individu saisi par un mouvement historique et par des masses agissantes, à un individu dont la pratique et la théorie sont suscitées par les problèmes de l'histoire. C'est dans le creux de ces problèmes, qui appellent une solution aussi bien par la connaissance que par l'action, qu'une subjectivité libre, c'est-à-dire une subjectivité qui agit sur le cours des choses plutôt que de le subir, peut naître. Tel est le sens de l'expérience de Lénine pour Althusser, ce « petit homme toujours là, dans la plaine de l'Histoire et de notre vie, cet éternel "moment actuel" »⁷⁷ : ce par quoi il est possible « d'agir sur l'Histoire ».

- 38 Adorno parvient lui aussi à une intuition relativement proche dans sa distinction du sujet empirique et du sujet transcendantal. Il montre que le sujet transcendantal kantien, son universalité, son unité et ses catégories de pensée sont largement déterminés par la société ; ils sont le fruit de « l'intériorisation de la société tout entière »⁷⁸. C'est du côté du sujet empirique, par conséquent, que se situe la possibilité de la liberté dans un monde non libre. « La conscience naissante de la liberté se nourrit du souvenir de l'impulsion archaïque, non encore guidée par un moi solide. »⁷⁹ Par là, Adorno ne veut pas dire qu'il s'agirait de jouer contre le sujet social intellectualisé un moi pulsionnel et primitif, comme si la liberté consistait en la pure expression d'une existence irrationnelle et primordiale. Toute conception originelle et positive de la liberté est fictive pour l'auteur de la *Dialectique négative*. C'est pourquoi, « vu la forme concrète de la non-liberté, la liberté ne peut être saisie que dans une négation déterminée »⁸⁰, c'est-à-dire sous forme de résistance à la domination. Les pulsions du sujet empirique valent précisément comme des formes de résistance possibles. Ainsi, chez Adorno, la liberté prend aussi une forme négative, dont l'exemple paradigmatique est le « nouvel impératif catégorique » sur lequel se clôt la *Dialectique négative* : « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive »⁸¹. Comme chez Althusser, bien que de manière différente, une potentialité de liberté dans le sujet se trouve sauvée *in extremis* à côté de l'insistance sur les déterminations sociales de la subjectivité.

- 39 (d) Cependant, bien qu'Althusser essaye comme Adorno de critiquer les conceptions traditionnelles du sujet et de repenser une sphère pour la liberté, il n'a pas de mots assez sévères pour critiquer l'hégélianisme et l'accuser de tous les maux liés à l'idéologie du sujet. Tout le dispositif théorique de *Pour Marx* vise à

montrer que la pensée feuerbachienne de l'aliénation s'enracine dans la philosophie hégélienne, et que si Hegel lui-même n'est pas humaniste, l'humanisme est un hégélianisme qui a remplacé l'esprit par l'homme⁸². De Hegel à Feuerbach, ce serait la même problématique, et par conséquent la « coupure » instaurée par Marx en 1845 doit être comprise comme une rupture par rapport à son passé jeune-hégélien et à l'hégélianisme en général. Après Marx, il est donc impossible de chercher de quoi critiquer le sujet et repenser des pratiques originales de liberté dans la philosophie Hegel.

- 40 Adorno, de manière fort différente, voit en Hegel celui qui a historicisé et socialisé le sujet cartésien et le sujet kantien : « en une dialectique involontaire, explicitée pour la première fois par Hegel, le principe d'individuation est un collectif »⁸³. C'est la philosophie hégélienne qui, après Kant, a montré que le sujet est déterminé par la période historique et la société dans laquelle il vit. De même, c'est le concept hégélien de « négation déterminée » qui permet à Adorno, on l'a vu, de redéfinir la liberté. Sans doute critique-t-il Hegel pour avoir dépassé le moment de la négativité au profit de la positivité au sein de sa dialectique et pour avoir sanctifié le monde existant comme réalisation mondaine de la raison, de sorte que, contre l'orientation hégélienne, la *Dialectique négative* se donne pour tâche de « délivrer la dialectique d'une telle essence affirmative, sans rien perdre en détermination »⁸⁴. Pour autant, c'est en étant fidèle à la négativité de la dialectique hégélienne, jusqu'à la pousser contre elle-même, que la forme négative de la liberté, comme résistance à la domination, peut voir le jour. Nous tombons alors de nouveau, une troisième fois, sur cette distance radicale qui sépare Adorno et Althusser dès que la discussion avec Hegel entre en jeu.

Conclusion : critique immanente et critique externe

- 41 Entre Althusser et Adorno, nous avons souhaité identifier certains points de rapprochement qui nous ont semblé particulièrement importants dans la pensée critique des années 1960 : une réévaluation de la raison comme théorie, une pensée originale de l'histoire et de la société, une critique du sujet qui se doublait de sa transformation renouvelée. Il ne s'agit pas d'identifier les deux philosophes, mais d'indiquer que dans leurs deux ouvrages majeurs, *Pour Marx* et *Dialectique négative*, se jouaient des deux côtés du Rhin, à un an d'intervalle, des entreprises parallèles qui sont parvenues à ressourcer la pensée critique de la société au moment où elle était entrée en crise.
- 42 Que la ligne de partage passe, comme nous avons tenté de le souligner, au niveau de la référence hégélienne, témoigne de deux modalités de lecture irréductibles, dont le résultat paradoxal est qu'une même thèse, qui, en Allemagne, se revendique de Hegel, peut très bien, en France, être posée dans un sillage anti-hégélien. L'enjeu n'est pas de faire d'Adorno un hégélien orthodoxe et de donner à Althusser, seul, le rôle de critique de l'hégélianisme. Ce qui se joue entre les deux penseurs est bien plutôt le rapport que chacun entretient avec la critique. Du côté d'Althusser, on a affaire à une critique externe, qui prétend rejeter Hegel sans réserve et sans nuances, comme si la critique s'opérait depuis une pensée – celle de Marx – absolument extérieure à la philosophie hégélienne, ne lui devant rien et n'en retenant rien. Du côté d'Adorno, par contre, on a affaire à une « critique immanente »⁸⁵, qui prétend elle aussi dépasser Hegel, mais depuis ses propres contradictions et en épousant le mouvement de sa pensée jusqu'à la dépasser tout en lui restant fidèle – en revendiquant, à certains égards, être plus fidèle à la philosophie hégélienne que ne l'a été Hegel lui-même. Althusser a fait le choix de la critique externe en niant délibérément ce que sa propre pensée devait parfois à Hegel, sur lequel il avait pourtant travaillé dans sa jeunesse⁸⁶. Adorno propose pour sa part un dépassement de Hegel qui ne le rejette pas de manière unilatérale,

et assume la référence hégélienne dans sa propre fondation de la théorie critique. Il se donne ainsi les moyens de retrouver ce qui, dans la pensée hégélienne, reste actuel pour notre temps.

Notes

1 P. Maniglier éd., *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

2 P. Anderson, *Sur le marxisme occidental* [1976], D. Letellier et S. Niémetz trad., Paris, Maspero, 1977, p. 102.

3 Comme en témoigne le texte « Marxisme et humanisme » dans L. Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 225-249.

4 Le texte de Max Horkheimer de 1937, « Théorie traditionnelle et théorie critique », définit le projet de la théorie critique francfortoise à partir de l'échec historique de la prise de conscience du prolétariat et de sa fonction révolutionnaire. Voir M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, C. Maillard et S. Muller trad., Paris, Gallimard, 1996, p. 46-47.

5 L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 169.

6 Au début des années 1930, Adorno a d'abord opté pour une compréhension proprement philosophique de la théorie critique, avant de se rallier à la conception interdisciplinaire de Horkheimer par la suite. Voir E. Renault, « Théorie sociologique, théorie sociale, philosophie sociale : une cartographie critique », *Sociologie*, vol. IX, n° 1, 2018, p. 43-59.

7 L. Althusser, « Préface », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 19.

8 *Ibid.*, p. 18.

9 *Loc. cit.*

10 *Ibid.*, p. 20.

11 *Ibid.*, p. 21.

12 Voir la critique qu'en a proposée Dominique Lecourt dans D. Lecourt, *Lyssenko : histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Paris, Maspero, 1976.

13 L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 167.

14 Sur la conception adornienne du rapport entre théorie et pratique, outre la *Dialectique négative* sur laquelle nous appuyons nos analyses, on pourra se référer aux « Notes sur la théorie et la pratique », dans T. W. Adorno, *Modèles critiques : interventions, répliques* [1965], M. Jimenez et É. Kaufholz-Messmer trad., Paris, Payot, 2003, p. 319-342. Emmanuel Renault commente ce texte dans son article « Théorie et pratique. Adorno présentiste et intempestif », dans J. Desplat-Roger, J.-B. Vuillerod et L. Wezel éd., *Adorno contre son temps*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2019, p. 235-252.

15 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Groupe de traduction du Collège de philosophie trad., Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 177 (*Gesammelte Schriften. Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003, p. 146, désormais noté ND).

16 *Loc. cit.*

17 *Loc. cit.*

18 *Loc. cit.* : « Le rapport réciproque des deux moments n'est pas décidé une fois pour toutes mais varie historiquement. Aujourd'hui, alors que l'affairement qui domine tout paralyse et diffame la théorie, la théorie dans toute son impuissance, de par sa seule existence, témoigne contre lui. » (ND, p. 147)

19 L. Althusser, « Marxisme et humanisme », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 240.

20 *Ibid.*, p. 238.

21 Id., « Sur la dialectique matérialiste », *ibid.*, p. 187.

22 T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 54 (ND, p. 49).

23 *Ibid.*, p. 54-55 : « Il ne s'agit pas de nier purement et simplement toute expérience se présentant comme première. [...] Pour la dialectique, l'immédiateté ne reste pas ce pour quoi immédiatement elle se donne. Au lieu d'être fondement elle devient moment. » (ND, p. 49-50)

24 *Ibid.*, p. 37 (ND, p. 35).

25 *Ibid.*, p. 38 (ND, p. 36).

- 26 L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 170.
- 27 *Ibid.*, p. 187 : « [...] elle travaille toujours sur des concepts existants, des “Vorstellungen”, c’est-à-dire une Généralité I, de nature idéologique, préalable ».
- 28 *Ibid.*, p. 167-168, où la pratique théorique est présentée aux côtés de la pratique économique, de la pratique politique et de la pratique idéologique.
- 29 Horkheimer avait montré que la théorie critique, à l’inverse de la théorie traditionnelle, s’enracinait dans un intérêt pratique pour l’émancipation, voir M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique, op. cit.*
- 30 Voir l’introduction à la *Dialectique négative, op. cit.*, p. 15 (ND, p. 18).
- 31 *Ibid.*, p. 11 (ND, p. 15).
- 32 Dans les *Leçons sur la dialectique négative*, Adorno affirme que « l’acte de penser l’effectif est un acte pratique » (T. W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, R. Tiedemann éd., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003, p. 75). De même dans les « Notes sur la théorie et la pratique », art. cité, p. 325.
- 33 Id., *Dialectique négative, op. cit.*, p. 177-178 (ND, p. 146-147), où il est question de « l’indépendance de la théorie » et de « la fureur provoquée par le rappel d’une théorie qui aurait un poids spécifique ». Dans les « Notes sur la théorie et la pratique », il est dit que la théorie est le « garant de la liberté » (art. cité, p. 324).
- 34 L. Althusser, « Problèmes étudiants », *La nouvelle critique*, n° 152, 1964, p. 82.
- 35 Id., « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 192.
- 36 *Ibid.*, p. 194. L’accusation est plus claire encore dans *Lire Le Capital*, qui situe l’idéalisme hégélien dans « la problématique de l’empirisme ». Voir L. Althusser éd., *Lire Le Capital* [1965], Paris, PUF, 2008, p. 40.
- 37 T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 16 (ND, p. 19).
- 38 *Ibid.*, p. 17 (ND, p. 20).
- 39 Selon la distinction que fait Marx dans l’avant-propos à la *Contribution à la critique de l’économie politique*, G. Fondu et J. Quérier trad., Paris, Éditions sociales, 2014, p. 63.
- 40 L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 97-98.
- 41 *Ibid.*, p. 99.
- 42 T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 389 (ND, p. 315).
- 43 *Ibid.*, p. 390 (ND, p. 316).
- 44 Sur ce point, voir notamment M. Abensour, « Pour une philosophie politique critique ? », *Tumultes*, n° 17-18, 2001, p. 207-258.
- 45 L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 198-199.
- 46 *Ibid.*, p. 199.
- 47 J. Christ, « Totalité et symptôme ou comment lire “la société” », *Archives de philosophie*, t. LXXXIII, n° 1, 2020, p. 121-138.
- 48 T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 201 (ND, p. 166).
- 49 *Ibid.*, p. 202 (ND, p. 166).
- 50 *Ibid.*, p. 205 (ND, p. 168).
- 51 *Ibid.*, p. 20 (ND, p. 23).
- 52 L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 99.
- 53 Étienne Balibar a montré que, chez Louis Althusser, à la différence de Jacques Derrida par exemple, l’événement ne prenait pas la forme du miracle, mais restait pensé comme immanent au processus historique dans lequel il s’inscrivait. Voir É. Balibar, « Eschatologie/téléologie : un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n° 23-24, 2007, p. 183-208. Sans doute Adorno se tient-il plus proche d’une tradition messianique sur ce point, héritant en cela de l’orientation des *Thèses sur le concept d’histoire* ou du *Fragment théologico-politique* de Walter Benjamin.
- 54 T. W. Adorno, « Le progrès » (1962), dans Id., *Modèles critiques, op. cit.*, p. 198.
- 55 L. Althusser, *Les vaches noires : interview imaginaire* [1976], G. M. Goshgarian éd., Paris, PUF, 2016, p. 253.
- 56 T. W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 427 (ND, p. 346).
- 57 *Ibid.*, p. 436 (ND, p. 353).
- 58 L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx, op. cit.*, p. 201.

- 59 *Ibid.*, p. 202.
- 60 *Loc. cit.*
- 61 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 432 (ND, p. 350).
- 62 *Ibid.*, p. 200 (ND, p. 165).
- 63 L. Althusser, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, p. 88.
- 64 Id., « Marxisme et humanisme », dans Id., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 239-240.
- 65 *Ibid.*, p. 238.
- 66 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 264 (ND, p. 218).
- 67 *Ibid.*, p. 263 (ND, p. 217).
- 68 *Ibid.*, p. 265-266 (ND, p. 219).
- 69 L. Althusser, « Sur le jeune Marx », dans Id., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 69.
- 70 *Ibid.*, p. 66.
- 71 Chez Althusser également, la discussion avec Lukács et avec l'existentialisme français est centrale, voir le texte « Le marxisme n'est pas un historicisme » dans L. Althusser éd., *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 310 et suiv.
- 72 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 69 (ND, p. 61).
- 73 Sur ce point, voir É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005, p. 5-22.
- 74 Voir J.-B. Vuillerod, « Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser », *Les Cahiers du GRM*, n° 15, 2019. En ligne : [<https://journals.openedition.org/grm/1985>] (consulté le 24/02/2020).
- 75 L. Althusser, « Solitude de Machiavel » (1977), dans Id., *Solitude de Machiavel, et autres textes*, Y. Sintomer éd., Paris, PUF, 1998, p. 317 : « Il faut être seul pour être libre d'accomplir la tâche historique de la constitution de l'État national. [...] Le Prince ne peut être nouveau que s'il est doté de cette solitude, c'est-à-dire de cette liberté pour fonder l'État nouveau. »
- 76 Id., « Sur la dialectique matérialiste », dans Id., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 181.
- 77 *Ibid.*, p. 182.
- 78 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 289, et p. 291 : « Le principe identifiant du sujet est lui-même le principe intériorisé de la société. » (ND, p. 237, p. 239).
- 79 *Ibid.*, p. 268 (ND, p. 221).
- 80 *Ibid.*, p. 279 (ND, p. 230).
- 81 *Ibid.*, p. 442 (ND, p. 358).
- 82 L. Althusser, « Sur le jeune Marx », dans Id., *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 62-63.
- 83 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 353 (ND, p. 288).
- 84 *Ibid.*, p. 7 (ND, p. 9).
- 85 La démarche de « critique immanente » est revendiquée dans T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Groupe de traduction du Collège de philosophie trad., Paris, Payot, 2003, p. 59.
- 86 Althusser a fait son mémoire de fin d'études supérieures sur Hegel en 1947, voir L. Althusser, *Écrits politiques et philosophiques. Tome I*, F. Matheron éd., Paris, Stock, IMEC, 1994.

Pour citer cet article

Référence électronique

Jean-Baptiste Vuillerod, « Adorno et Althusser, lecteurs de Hegel », *Astérior* [En ligne], 22 | 2020, mis en ligne le 08 juillet 2020, consulté le 28 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/5046> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.5046>

Auteur

Jean-Baptiste Vuillerod

Agrégé et docteur en philosophie, Jean-Baptiste Vuillerod a rédigé une thèse intitulée *L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d'un*

renversement philosophique, soutenue à l'université Paris-Nanterre en 2018. Il a notamment édité *L'individu chez Hegel* de Jacques Martin (ENS Éditions, 2020) et dirigé les ouvrages *Adorno contre son temps* (Presses universitaires de Paris Nanterre, 2019, avec L. Wezel et J. Desplat-Roger) et *Retour vers la nature ? Questions féministes* (Le Bord de l'eau, 2020, avec K. Genel et L. Wezel). Il est l'auteur de *Hegel féministe : les aventures d'Antigone* (Vrin, 2020).

Droits



Astérior est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.