

LE DÉCHIREMENT DE LA *SITTLICHKEIT*: ADORNO EN DIALOGUE AVEC HEGEL

KATIA GENEL

Maîtresse de conférences à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Paris)

Directrice adjointe du Centre Marc Bloch (Berlin)

genel@cmb.hu-berlin.de

ABSTRACT

The purpose of this article is to question Adorno's moral thought. Although Adorno constantly articulates morality with the social context, and although the object of his analyses is the way in which moral issues are mediated by social practices, morals and customs, his explicit privileged interlocutor in the elaboration of his moral reflection is Kant and not Hegel. Adorno intends to develop a moral theory, not an ethics. But given his presuppositions – one cannot think of a good life in a false context – he is indirectly confronted with the Hegelian concept of ethical life (*Sittlichkeit*) and tries to respond to the difficulties it raises. He thus deploys an inverted reading of Hegel, in which it is the impossibility of relying on morals, customs, or even institutions that compels us to redefine morality. Finally, Adorno proposes a notion of the inadequacy to the world of all moral life, due to the irremediable gap between custom and morality, which generates the need for an additional step to clear a path out of the existing order. On this path, it seems that Kant “is right where he is wrong”, since by defending the individual, his moral philosophy contributes to a critical theory of society. The whole question is to know how our moral practices contribute to the shaping of this world for which we are responsible.

KEYWORDS

Morality, ethical life, responsibility, Adorno, Hegel

Je dirais à présent que si le questionnement moral en philosophie est devenu radicalement problématique, c'est d'abord parce que [l'idée que] la substantialité des mœurs, c'est-à-dire la possibilité d'une vie juste dans les formes dans lesquelles la communauté existe, serait déjà présente et actualisée – que [cette idée] est devenue radicalement caduque, que [cette substantialité] n'est plus, et que l'on ne peut plus aujourd'hui compter là-dessus sous quelque forme que ce soit.

Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*

Si l'on veut définir le bien comme la tentative d'éliminer le mal, alors on peut le déterminer. Telle est justement la doctrine de la théorie critique. L'inverse cependant, à savoir définir le mal par le bien, serait – même en morale – une impossibilité.

Max Horkheimer, *Notes critiques*

On trouve chez Adorno toute une réflexion « morale » au sens large qui se caractérise par sa négativité, ou plus précisément par son négativisme. La réflexion morale prend la forme d'une interrogation sur l'impossibilité d'une vie bonne (*richtig*) dans un monde mauvais ou faux (*im falschen*)¹, et en ce sens elle s'élabore selon une méthode négativiste², puisque l'on ne peut jamais connaître directement le bien mais que l'on sait parfaitement ce qu'est le mal - ce qui fournit indirectement un critère permettant, à travers la critique du mauvais ou de l'inhumain³, la théorie de conditions sociales plus justes. La réflexion morale d'Adorno est, sinon contenue dans, du moins indissociable de sa théorie critique de la société et on pourrait en dire autant de sa théorie de la connaissance et même de sa conception de la politique. On sait d'ailleurs qu'Adorno avait projeté d'écrire un livre sur la morale après la *Théorie esthétique*, et on ne peut que conjecturer ce qu'il en aurait été des interprétations générales de son œuvre si l'on avait considéré la morale et non l'esthétique comme son dernier mot après la *Dialectique négative*.

Mais à y regarder de plus près, le traitement adornien de la question morale n'est pas uniforme tout au long de son œuvre. On pouvait d'ailleurs s'attendre à ce que *Minima moralia*, testament d'un penseur en exil rédigé autour des années 1944-1947 et publié en 1951, ne soit pas forcément le dernier mot d'Adorno sur la morale. Outre cette redéfinition radicale de la morale, ainsi que la critique de Kant menée avec Horkheimer dans l'excursus sur Juliette de la *Dialectique de la raison*⁴, Adorno remet la question sur le métier dans ses cours de 1956/1957 puis

¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2003, § 18, p. 36.

² Voir sur ce point Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, qui distingue chez Adorno un négativisme méthodologique, épistémique et substantiel ; ainsi que Rahel Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima moralia* », trad. A. Berlan, *Actuel Marx*, 2005/2, n° 38, qui met en lumière le négativisme éthique de *Minima moralia* dont la spécificité est son caractère dialectique, à la différence d'un négativisme de type libéral. Voir enfin l'article classique de Michael Theunissen, « Negativität bei Adorno », in : Ludwig von Friedeburg & Jürgen Habermas (éd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1999.

³ Voir par exemple la dernière leçon des *Probleme der Moralphilosophie* (Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2010), dans laquelle Adorno se situe au-delà de l'alternative entre le relatif et l'absolu, en précisant que l'on ne peut pas savoir ce qu'est l'humain (*der Mensch oder das Menschliche und die Humanität*) mais que l'on sait « très exactement ce qu'est l'inhumain », p. 261. Plutôt que de chercher à situer abstraitement l'être de l'homme, la tâche morale est pour Adorno de dénoncer l'inhumain.

⁴ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.

en 1963 en se concentrant en particulier sur Kant⁵. Il poursuit dans cette voie en 1966 avec la dernière partie de *Dialectique négative* qui développe une métacritique de la raison pratique et réactualise l'impératif catégorique après Auschwitz.

Cette importance constante de la référence à Kant doit conduire à s'interroger sur le sens de la réflexion morale d'Adorno : est-il question chez lui d'une morale plutôt que d'une éthique, c'est-à-dire d'une interrogation sur l'agir juste en un sens kantien, plutôt que sur la vie bonne en un sens plus substantiel ? Lorsqu'il s'exprime explicitement sur cette question dans ses cours *Probleme der Moralphilosophie*, Adorno tranche pour la morale. Mais la conception adornienne de la morale ne possède-t-elle pas une dimension éthique ? Dans la mesure où Adorno présuppose que la vie morale n'est possible qu'au sein d'un contexte social spécifique, et surtout qu'elle est rendue impossible dans le contexte du capitalisme tardif – ce qu'exprime la célèbre formule de *Minima moralia* selon laquelle « il n'y a pas de vraie vie dans un monde faux » (littéralement dans « la fausse » vie), ou encore celle de la fin des *Probleme der Moralphilosophie* indiquant que « la critique du monde administré constitue la présupposition de l'éthique »⁶ –, il adopte une perspective qui doit nécessairement le conduire à une « *Auseinandersetzung* » avec Hegel, ou du moins à discuter des problèmes issus de la notion hégélienne de *Sittlichkeit*.

I. MINIMA MORALIA : UNE CONFRONTATION AVEC HEGEL ?

Une problématique « éthique » ?

La notion d'éthicité ou de vie éthique⁷ (*Sittlichkeit*), employée par Hegel dans différents textes, acquiert un statut pivot dans les *Principes de la philosophie du droit* en tant que critique et dépassement de la notion kantienne de moralité⁸. Le droit de la « philosophie du droit » n'est pas seulement un moment abstrait, mais se saisit, au terme du processus, comme une vie éthique substantielle. Dans la

⁵ Le premier cours donné au semestre d'hiver 1956/57 n'est pas publié, il s'intitule *Probleme der Moralphilosophie* comme le second cours donné en 1963 et cité à la note 3.

⁶ « [...] Il n'y a pas d'éthique dans le monde administré ; c'est pourquoi la critique du monde administré constitue la présupposition de l'éthique. » (Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 261).

⁷ Nous suivons Jean-François Kervégan qui préfère la traduction par éthicité, malgré son apparente technicité, à celle par vie éthique, dans la mesure où Hegel emploie aussi le terme de *sittliches Leben*, cf. Georg Friedrich Wilhelm Hegel *Principes de la philosophie du droit*, texte traduit et commenté par J.-F. Kervégan, Paris, 2011, PUF, p. 83.

⁸ Notons avec Kervégan que la critique de Kant par Hegel ne doit pas faire oublier « son adhésion fondamentale au principe kantien de l'autonomie de la volonté rationnelle ». Cf. J.-F. Kervégan, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1990, pp. 33-55.

Moralität, la volonté est déterminée comme subjective et intérieure face à l'universel ; dans la *Sittlichkeit* au contraire, l'idée du Bien se réalise dans la volonté réfléchie et en même temps dans le monde comme réalité effective. La morale effective doit être pensée en relation avec un « élément éthique » dont Hegel spécifie le contenu : « les lois et institutions qui sont en et pour soi »⁹. Au paragraphe 142 des *Principes*, Hegel définit l'éthicité comme « l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité »¹⁰. Pour être éduqué conformément à l'éthique, il faut être fait « citoyen d'un État qui a de bonnes lois »¹¹. Le couronnement du système de la *Sittlichkeit*, après la famille et la société civile (ou civile-bourgeoise), est l'État : la *Sittlichkeit* culmine dans un État rationnel. Pour Hegel, l'État est défini comme « l'effectivité de l'idée éthique »¹², lieu où la liberté s'effectue pleinement – le *rationnel* en soi et pour soi¹³.

Par la problématique hégélienne de l'éthicité, il faut entendre un questionnement sensible à la manière dont les principes moraux se déposent dans les conduites, les mœurs, les dispositions morales. À travers son concept de *Sittlichkeit*, Hegel vise à dépasser l'opposition du subjectif et de l'objectif, à en « accomplir la réconciliation »¹⁴. Si la moralité (*Moralität*) représente un certain rapport d'extériorité à l'objectivité, l'éthicité (*Sittlichkeit*), à travers notamment l'idée de *Gesinnung*, de disposition éthique, vise une articulation plus substantielle entre subjectivité et objectivité¹⁵. Comme l'a montré Kervégan, Hegel va, au cours de différents remaniements de son concept, insister sur la manière dont « les règles positives ou implicites du système de la vie éthique » sont « vécues par des sujets, incorporées et vérifiées dans des pratiques » – en insistant par exemple sur deux modalités distinctes de l'esprit objectif qui peut prendre la forme de la loi, « puissance qui se fait valoir », ou la forme de la coutume (« l'habitude, la disposition intérieure et le caractère »), qui incorpore le rationnel dans des

⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 316.

¹⁰ *Ibid.*, p. 315.

¹¹ *Ibid.*, §153, p. 324, voir la citation de Diogène Laërce sur la réponse de Xénophile le pythagoricien au père demandant comment éduquer son fils de façon conforme à l'éthique : « Il sera bien élevé s'il est originaire d'une ville bien policée ».

¹² *Ibid.*, §257, p. 333.

¹³ *Ibid.*, §258, p. 333.

¹⁴ *Ibid.*, § 141, p. 248-249.

¹⁵ Comme le dit Kervégan dans une note de son édition des *Principes* (p. 316), les institutions et lois ne sont pas des « structures' abstraites » mais doivent être « vivifiées par l'adhésion vivante des individus, par leur 'savoir' et surtout par leurs pratiques », d'où l'importance de la notion de *Gesinnung* (disposition d'esprit). Les institutions se nourrissent de la force des dispositions individuelles ; Hegel insiste sur l'importance de la particularité.

pratiques sensées¹⁶. Le concept de *Sittlichkeit* se trouve déplacé afin de pouvoir prendre pleinement en charge la « réconciliation de l'objectivité unilatérale du droit et de la subjectivité unilatérale de la moralité »¹⁷.

Adorno fait une lecture très spécifique des analyses hégéliennes. C'est notamment la possibilité d'une tension entre objectivité et subjectivité caractéristique du champ de la coutume-éthique (selon la traduction de *Sitte* par Kervégan), bien qu'elle soit surmontée par Hegel, qu'explore Adorno dans *Minima moralia*. D'ailleurs, Adorno tente constamment de faire apparaître ce qui chez Hegel demeure sous-jacent, par exemple le caractère précaire de l'existence :

Ainsi quand, dans la construction de la philosophie hégélienne, l'accent le plus fort est mis sur l'universel, sur le substantiel, par opposition à la précarité de l'individu, et en fin de compte sur l'institutionnel, il y a encore là, plutôt que l'expression de l'accord devant le cours du monde, plutôt que la consolation à bon compte devant la précarité de l'existence, l'idée précisément que l'existence est tout simplement précaire.¹⁸

Adorno ne pas met simplement au jour la précarité sous-jacente aux institutions, mais débusque aussi les tensions entre loi et mœurs qui sous-tendent l'éthicité.

Ainsi, Adorno laisse de côté l'État rationnel hégélien, qui engageait une lecture de la *Sittlichkeit* insistant sur la réconciliation, la réalisation de l'harmonie de la loi et des mœurs, et entend s'installer dans la tension caractéristique de l'esprit objectif – qui est davantage son objet – entre subjectivité et objectivité. C'est d'ailleurs principalement cette conception de l'État qu'il se donne la peine de critiquer, car en dehors de ce point, il ne fait que peu de références explicites à la notion hégélienne de *Sittlichkeit*¹⁹. Adorno cible les *Principes de la philosophie du droit* et notamment la théorie hégélienne de l'État surtout en raison de ce qu'il appelle dans les *Probleme der Moralphilosophie* la « conséquence politiquement ultraconservatrice et manifestement répressive » de la philosophie du droit²⁰. Dans les *Trois études sur Hegel* qu'il publie la même année 1963, Adorno souligne à nouveau cette raison : « Il ne faut pas prendre à la légère l'idolâtrie de l'État chez Hegel », elle n'est pas accessoire, elle est elle-même « produite par la

¹⁶ J.-F. Kervégan, « 'La vie éthique perdue dans extrêmes...' ». Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* », *Laval théologique et philosophique*, 51 (2), 1995, pp. 371-388, citation p. 374. <https://doi.org/10.7202/400921ar>

¹⁷ J.-F. Kervégan, « 'La vie éthique perdue dans extrêmes...' », art. cit., p. 376. Kervégan met en lumière une évolution dans la conception hégélienne de la *Sittlichkeit* entre les versions de 1827 et de 1830 de l'*Encyclopédie*.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 51.

¹⁹ Adorno analyse davantage l'esprit objectif que l'éthicité, insistant sur le moment d'extériorisation d'une puissance qui s'impose à ceux dont elle est issue et qu'il interprète comme réifiante.

²⁰ Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 245.

conscience du caractère irréductible des contradictions de la société civile attesté par son mouvement propre »²¹. Adorno déploie donc une interprétation de Hegel qui met l'accent sur la société civile et ses contradictions.

Adorno doit donc se confronter avec l'idée d'une effectivité du rationnel (« l'une des thèses les plus douteuses »²² de Hegel selon lui), qu'il ne rejette pas simplement : il défend l'idée d'une autonomisation et d'une réification de ce rationnel, qui ne concerne plus les fins, et finalement d'un retournement de ce rationnel contre lui-même. Pour Adorno, la méthode de Hegel qui décèle la raison dans ce qui heurte la raison n'est pas en soi problématique : la thèse hégélienne selon laquelle le réel est rationnel était « loin d'être seulement apologétique » puisque chez lui la raison « ne va pas sans la liberté »²³. La raison ne devient pas impuissante à comprendre le réel « à cause de sa propre impuissance » mais parce que « le réel n'est pas la raison »²⁴. C'est sur ce point spécifique qu'il entend renverser Hegel.

Hegel inversé : un penseur de la domination du système

En vertu de ces critiques, notamment celle de l'effectivité du rationnel, les concepts hégéliens deviennent les outils d'une description adéquate de la domination. Il y a un « biais » dans la lecture de Hegel à laquelle se livre Adorno, puisqu'il le lit – c'est le cas dans les *Trois études sur Hegel* et dans la troisième partie de la *Dialectique négative* – comme le philosophe de l'anticipation d'une réalité problématique, et en particulier comme le philosophe du système social :

Ce n'est qu'aujourd'hui, cent cinquante ans après, que le monde conçu par le système hégélien s'est littéralement révélé comme système, à savoir comme le système d'une société complètement socialisée. [...] C'est un des plus étonnants mérites de Hegel que d'avoir tiré du concept ce caractère systématique de la société bien avant que celui-ci ait pu s'imposer dans la sphère de sa propre expérience à une Allemagne très en retard dans son développement social.²⁵

Toute la lecture de Hegel s'organise autour de ce renversement. La réalisation du système, au sens de la réalisation par avance d'une sociétisation de la société, est pour Adorno de l'ordre du fait. Avec ce concept de système, mis en avant par Adorno, nous sommes dans le registre de l'écrasement de l'individu. Le monde « unifié dans la 'production' par le travail social suivant la relation d'échange » réalise « le primat du tout sur les parties »²⁶. La lecture adornienne de Hegel a un second volet : l'usage de la méthode dialectique négative qui permet la critique du

²¹ Th. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 35-36.

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

²⁵ *Ibid.*, p. 34-35.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

système. Adorno souligne la tension qu'il voit chez Hegel : « le système sans faille et la réconciliation accomplie ne sont pas la même chose », « ils sont la contradiction même »²⁷. Selon Adorno, l'unité du système repose sur la violence, sur l'impossibilité de la réconciliation. Le système implique la « négativité » du tout.

Cette même lecture préside au renversement par Adorno de la formule hégélienne « le Tout est le vrai » en celle selon laquelle le tout est le non-vrai²⁸ : on passe d'une pensée normative à une affirmation qui se veut aussi descriptive. Le « tout ce qui est là »²⁹ hypostasié est décrit comme faux et mauvais. Si le tout est le non-vrai, si nous vivons « dans le faux »³⁰, il faut rapporter notre compréhension de la vie « *richtig* », bonne, juste, mais aussi vraie, à ce globalement faux, ce qui renverse la conception de la normativité. En soutenant que les questions morales sont susceptibles de vérité, Adorno produit un renversement dans la conception de la morale, et non une relativisation de la morale. Comme l'a montré Rahel Jaeggi, c'est aussi ce qui distingue le négativisme adornien d'un négativisme libéral qui ne prendrait pas position sur les formes de vie morales. En se référant à la vérité, Adorno affirme que l'éthique engage davantage qu'un consensus libéral sur un bien minimal, une coexistence dans l'indifférence mutuelle. Les « attitudes et les manières de vivre quotidiennes », les « orientations implicites qui s'y expriment », ont une « prétention à la vérité à l'aune de laquelle elles doivent être évaluées et critiquées »³¹. Il y a en ce sens une teneur substantielle de l'éthique adornienne, même si elle est négativiste et indirecte.

Ensuite, le postulat de la fausseté généralisée de ce qui est a une implication, relevée par Fabian Freyenhagen, à savoir la difficulté à discerner ou à repérer les maux, puisque le faux, le mal, ou encore le pathologique (ces trois figures sont présentes dans les analyses d'Adorno), sont en quelque sorte devenus la norme³². Le monde est « faux » au sens où il se présente comme un ensemble de maux qu'on n'aperçoit même plus comme tels. Pour qu'une conduite morale soit possible, il faut dès lors rompre avec leur banalité, et donc discerner le mal³³.

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸ La formule clôt le § 29 de *Minima moralia*, et renverse l'idée hégélienne selon laquelle le vrai est le tout (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 18).

²⁹ Voir le « Glossaire » des traducteurs des Écrits sociologiques, Th. W. Adorno, *Société : intégration, désintégration*, trad. P. Arnoux *et al.*, Paris, Payot, 2011, p. 382.

³⁰ Il y a de nombreuses occurrences indiquant cette « fausseté du tout », on peut citer le paragraphe 9 de *Minima moralia* sur le mensonge : « La fausseté (*Unwahrheit*) généralisée n'a pas lieu d'exiger des vérités particulières, alors qu'elle les change immédiatement en leur contraire. » (*Minima moralia*, *op. cit.*, p. 26).

³¹ R. Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? », art. cit., p. 138.

³² Voir F. Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy*, *op. cit.*, p. 5.

³³ C'est l'un des sens du négativisme, selon lequel on ne peut que savoir où est le mal, mais encore faut-il le discerner : « Where everything is bad it must be good to know the worst » (F. H.

Cette hypothèse de la fausseté du tout change enfin la manière dont Adorno comprend la conformité aux normes. Toute vie *richtig* au sens de juste, de correcte (selon une logique de l'adéquation, de la correspondance, de la conformité aux normes prévalentes) est adéquate au tout, et si le tout est le non-vrai, la conformité, ou le conformisme, devient le meilleur moyen de faire le mal, et la vie *richtig* est nécessairement fausse. Si le tout est de l'ordre du faux, et a un fonctionnement fou ou pathologique, la recherche du *richtig* est biaisée et le comportement non conformiste a une certaine vérité ou atteste d'une certaine santé. Ainsi, et c'est le troisième enjeu du renversement de Hegel, il faut entendre dans le « *richtig* » et le « *falsch* » les trois dimensions du vrai/faux, juste/injuste, bon/mauvais, mais aussi l'idée de correction. C'est à partir du constat d'une « mauvaise effectivité »³⁴, qu'Adorno appelle parfois « mauvaise universalité » dans *Minima moralia*, que ce qui est positif peut être mis au jour. Ce mauvais universel qui « prédomine à l'extérieur »³⁵ est aussi à entendre comme une reprise du diagnostic marxien de l'extension de la forme marchandise à l'ensemble des rapports sociaux. C'est depuis cet universel faux, et en rompant avec lui que l'on doit rejoindre le « bon universel ».

L'universel est d'abord saisi négativement, par l'absence de sa concrétisation. Une vie qui s'approcherait de ce qui est bon ou juste trahit sa propre exigence du fait qu'elle n'est pas universellement réalisée. C'est une idée que l'on trouve au paragraphe « Antithèse » de *Minima moralia* :

L'existence privée qui aspire à se voir comme semblable à l'existence digne de l'homme, trahit du même coup celle-ci, en ce que toute ressemblance est soustraite à la réalisation universelle, elle qui requiert pourtant plus que jamais la réflexion indépendante.³⁶

La recherche d'une justesse morale par l'individu manque à sa promesse puisqu'elle n'est pas universellement réalisée. L'idéal moral positif, la réalisation de la vie bonne, n'est pas seulement un impératif individuel, mais étant un impératif universel, c'est un impératif de la société. La morale a intrinsèquement une dimension sociale. Ce qui reste à l'individu privé, c'est la conduite la plus modeste, discrète et peu prétentieuse possible, précise Adorno, comme l'exige non pas « une bonne éducation » mais un sentiment de pudeur ou de honte (*Scham*) inspiré par le fait « qu'on trouve encore dans cet enfer de quoi

Bradley) est l'exergue de la deuxième partie de *Minima moralia*. Le bien peut donc résider dans le simple fait de savoir où est le mal.

³⁴ Michael Theunissen, « Negativität bei Adorno », in Ludwig von Friedeburg et Jürgen Habermas (éd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1999, p. 42.

³⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 24, traduction modifiée („Die private Existenz, die sich sehnt, der menschenwürdigen ähnlich zu sehen, verrät diese zugleich, indem die Ähnlichkeit der allgemeinen Verwirklichung entzogen wird, die doch mehr als je zuvor der unabhängigen Besinnung bedarf“).

respirer »³⁷. Le critère qui guide l'action morale n'est pas positif, mais il s'agit négativement de se frayer un chemin hors de la mauvaise universalité, selon un procédé de négation déterminée. La critique du mauvais universel se fait au nom d'un universel plus concret, qui ne peut surgir que si on adopte le point de vue de l'individu :

La connaissance ne peut apporter un élargissement des perspectives que là où elle s'arrête à l'individu singulier avec une telle insistance que son isolement finit par se désintégrer. Certes, cela suppose aussi un certain rapport à l'universel, toutefois ce n'est pas celui de la subsumption mais presque le contraire.³⁸

L'universel évoqué ici n'est plus celui qui précède et écrase l'individu, mais est en quelque sorte contenu dans l'individu, moins sur le modèle du jugement réfléchissant kantien que sur le modèle de la micrologie benjaminienne. Plus loin, Adorno définira la dialectique comme la pensée qui refuse de « confirmer la singularité dans son individuation, son isolement et sa séparation », et définira l'individuation (*Vereinzelung*) « précisément comme un produit de l'Universel »³⁹.

II. UNE *SITTLICHKEIT* DÉCHIRÉE - MŒURS ET MORALE

Dans ses analyses de détail, Adorno défend une version « négativiste » de l'idée hégélienne (au sens d'un refus de la réconciliation), puisque même dans les conditions sociales dans lesquelles les puissances étrangères dominent ou aliènent les vies, le bien demeure « une possibilité inhérente à l'effectivité » selon les termes de Rahel Jaeggi⁴⁰. La critique adornienne présuppose une charge normative dans l'effectivité tout en déniaut la possibilité de compter sur « la substantialité des mœurs ». Sur quelle texture morale peut-on compter pour réaliser cette possibilité, et comment Adorno envisage-t-il les mœurs, les institutions, les dispositions, tout ce dans quoi s'incarne chez Hegel l'éthicité ? Il y a deux niveaux de réalisation, ou de non-réalisation, de la morale. D'un côté, il y a les mœurs et leurs petites différences, les manières de se conduire, l'obéissance aux conventions ; et de l'autre, « l'unité de l'époque historique », qui renvoie à la

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, § 46, p. 72, traduction modifiée ("Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharret, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil").

³⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁰ R. Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? », art. cit., p. 156. R. Jaeggi demande comment on peut « se rattacher de manière immanente à l'effectivité sociale lorsque l'on estime, comme Adorno le fait, que la 'substantialité des mœurs' est devenue 'radicalement caduque'. »

fausseté du tout. Adorno le dit à propos d'une observation de Proust, selon laquelle

la photographie du grand-père d'un Duc et celle du grand-père d'un Juif de la classe moyenne se ressemblent tellement que personne ne pense en les regardant à la hiérarchie sociale.

Il poursuit :

cette remarque a en fait une portée beaucoup plus large : ce sont toutes les différences qui font le bonheur et même la substance morale de l'existence individuelle qui, objectivement disparaissent derrière l'unité d'une époque historique.

Nous sommes pris dans un système de mœurs qui n'est plus adossé à une raison objective, tel est le point de départ anti-hégélien que prend Adorno. Il y a un écart entre les mœurs et l'esprit de l'époque, norme indisponible ne servant plus d'appui aux mœurs. « Comme nos mœurs ne se réfèrent plus à aucune norme objective », nous faisons « nôtres » des comportements qui manquent de tact voire sont inhumains⁴¹.

Dès lors, la question morale centrale - et Adorno le dit explicitement dans ses cours sur la morale de 1963 - porte sur le rapport entre l'individu et les normes établies. C'est en ce sens qu'Adorno redéfinit ce qu'il faut entendre sous le vocable de morale (*Moral*, *Moralität*, *Moralisch*) et d'éthique (*Ethik*), et qui renvoie à autre chose qu'à une conceptualité hégélienne opposant la moralité abstraite à l'éthicité. Ayant rappelé la proximité étymologique des termes de morale et d'éthique, Adorno définit l'éthique comme la détermination de la conduite de la vie en fonction de la nature propre, du caractère propre de l'être humain ; en fonction de sa personnalité⁴². L'éthique prescrit de vivre conformément à sa propre nature essentielle (*Wesensbeschaffenheit*). Cette définition enveloppe un certain nombre de tentatives philosophiques, au premier chef desquelles l'éthique, fondée sur le *daimon*, de Socrate ; quelques pages plus loin une proximité avec l'existentialisme est évoquée. La représentation de la vie bonne ou juste, de ce qu'il faut faire, est réduite à un impératif d'agir comme on est de toute façon, comme on est déjà. Le critère de la manière dont on doit agir est le « *bloÙe So-Sein* », le fait qu'on est ainsi (*so 'geartet*)⁴³. De fait, c'est bien l'identification de l'être et de la personnalité à l'œuvre chez Heidegger qui est visée⁴⁴. Adorno va donc préférer une problématique morale à une problématique éthique, parce que cette dernière risque « d'escamoter le problème décisif de la

⁴¹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 23.

⁴² Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 23.

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ La note 22 de l'édition allemande souligne que cette critique est menée par Adorno dans le *Jargon de l'authenticité*.

philosophie morale, à savoir le rapport de l'individu singulier à l'universel »⁴⁵. En effet, le champ éthique se présente comme une promesse de remède face à l'élément de contrainte lié aux lois extérieures ; tandis que le champ moral est défini par le souci de problématiser les tensions et contradictions liées à la question de savoir « comment les intérêts individuels et les attentes de bonheur peuvent être mis en concordance avec des normes objectives et en quelque façon contraignantes pour l'espèce »⁴⁶. C'est cette problématique même que l'idée d'éthique escamote, en supposant un sujet devant être identique à lui-même et uniquement à lui-même, afin de « conduire une vie bonne (*richtiges*) »⁴⁷. Adorno oppose ici à un concept harmoniciste d'éthique un concept de morale susceptible de prendre en charge « d'authentiques contradictions », le rapport de tension entre l'universel et le particulier, l'existence empirique et le bien⁴⁸. Il redéfinit la morale à partir de l'idée selon laquelle l'accord postulé par ce concept entre les mœurs publiques d'un pays et les modes de comportement éthiques, la vie juste des individus singuliers, n'est plus pensable aujourd'hui.

Au paragraphe 5 de *Minima moralia*, Adorno envisage la socialité et la soumission aux normes sociales sous l'angle d'un « *mitmachen* », d'une manière d'entrer dans le jeu, de faire avec, de collaborer. Face à cela, la « solitude intangible » serait « la seule attitude où [l'intellectuel] puisse encore faire acte de solidarité » :

Dès qu'on rentre dans le jeu, dès qu'on se montre humain dans les contacts et dans l'intérêt qu'on témoigne aux autres, on ne fait que camoufler une acceptation tacite de l'inhumain.⁴⁹

Adorno prend l'exemple d'une « conversation nouée au hasard d'un voyage en chemin de fer et les quelques phrases auxquelles on accepte d'acquiescer pour éviter une dispute, alors qu'on sait très bien que la logique de leurs conséquences est fatalement meurtrière, voilà déjà une première trahison »⁵⁰.

Dialectique du tact

Pour poursuivre notre réflexion sur ce qu'est ce jeu social, cet ordre des coutumes et des pratiques sociales, et ce qu'on accepte en le jouant, on doit s'interroger sur la manière dont les mœurs peuvent éventuellement « participer » à – ou de – la barbarie, comme le suggère le paragraphe 5. Les conventions sociales sont-elles un refuge ou une trahison qui nous livre à l'inhumain, une abdication de

⁴⁵ Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 23.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

notre conscience morale, comme c'est le cas pour celui qui acquiesce dans le wagon à des propos fascistes ou antisémites ? On sait que ces dynamiques de groupes sont étudiées dans les études sociologiques portant sur la susceptibilité aux idées fascistes⁵¹.

La réponse d'Adorno est dialectique : on la trouve au paragraphe 16, « Dialectique du tact », qui montre un renversement dans la signification que Goethe attribuait au tact, qui était pour lui, en quelque sorte par défaut, le lieu où pouvait se réaliser l'humanité au moment historique d'« inhumanité du progrès » et de « dépérissement du sujet ». Le tact est devenu entretemps une manière de réaliser une « convention, battue en brèche dans sa cohérence mais encore présente », qui

se trouve maintenant irréparablement ruinée et ne survit plus que dans une parodie des convenances [...] alors que le consensus qui a pu porter ces conventions, au moment où elles avaient encore un sens humain, rejoint maintenant le conformisme aveugle de ceux qui sont automobilistes et écoutent la radio.⁵²

La convention représentait l'universel (« l'Universel dont est faite la substance des prétentions individuelles elles-mêmes »). Mais il y a un divorce entre la convention et une rationalité partagée incarnée socialement. La convention s'est autonomisée. Le tact, en renvoyant à un système de conventions fermé sur lui-même, détaché de règles qui auraient un sens, a un effet inverse à celui qu'il pourrait servir. Adorno parle de tact « affranchi et purement individuel » (*der emanzipierte, rein individuelle Takt*). Cette « dialectique du tact » est une dialectique de l'individu et de l'universel. Les conduites morales d'attention à autrui s'inversent en conduites mauvaises voire inhumaines – et Adorno prend l'exemple de celui qui demande à quelqu'un des nouvelles de sa santé et dont la question prend le sens d'une « indiscretion inquisitrice », ou du « silence que l'on observe sur certains sujets délicats » qui devient « indifférence vide ». Le tact, devenu individuel, suscite l'hostilité et devient un mensonge ; il fait même triompher « l'extrême universel, la violence brute qui dispose de tout »⁵³ – non pas tant à la manière du tyran domestique, de celui qui est poli et aimable à l'extérieur (« la comédie de la convivialité »⁵⁴), et brutal et sans égard chez lui, parce qu'il laisse libre cours à sa « fureur » contre la civilisation, mais plus subtilement parce que derrière le tact, il y a un coup d'œil qui mesure la personne sous l'angle d'une hiérarchie sociale rigide. La convention cache l'inhumanité, la refoule ou, comme ici, en permet le déchaînement. Ce sont ces rapports de

⁵¹ Th. W. Adorno, „Schuld und Abwehr: Eine qualitative Analyse zum ‚Gruppenexperiment‘“, *Soziologische Schriften II.1*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2003.

⁵² Th. W. Adorno, *Minima moralia*, *op. cit.*, p. 33.

⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁴ La morale « micrologique et aveugle » s'oppose à « la comédie de la convivialité qui permet en réalité d'être méchant à volonté. » *Ibid.*, p. 170.

domination ou de violence sur lesquels on fait silence lorsque l'on prétend respecter les conventions et avoir du tact. Et selon Adorno, l'élément d'égalitarisme qui est présent dans le tact est aussi une manière de rabaisser la personne à qui l'on s'adresse quand il se mue en condescendance.

Mais le tact n'était pas seulement, selon Adorno, « la soumission à la convention d'un cérémonial », il a été la tentative « d'obtenir la réconciliation, à proprement parler impossible, entre les prétentions arbitraires de la convention et les prétentions rétives de l'individu »⁵⁵. Afin de souligner le fait que la convention est un « moindre mal », Adorno oppose ici convention et conformisme (ce qu'il ne fera plus dans les *Études sur la personnalité autoritaire* puisque le « conventionnalisme » désignera une sorte de conformisme). En un dernier renversement, Adorno indique que « renier les conventions, parce qu'elles ne seraient qu'une décoration périmée, inutile et extérieure, ne fait que confirmer ce qu'il y a de plus extérieur, c'est-à-dire une vie où la domination règne immédiatement »⁵⁶. La convention masque la violence, mais sans elle, la domination directe règnerait. Adorno laisse d'ailleurs entendre que celui qui se soumettrait aux conventions et vivrait la tension, l'antagonisme, « l'insurmontable divergence » entre l'intérieur et l'extérieur, les conventions et ses attentes, dans la souffrance, serait capable « de saisir l'universel sans pour autant se sacrifier lui-même ainsi que la vérité de son expérience »⁵⁷.

Le sens des proportions

Le régime de l'adéquation interne que déploie l'exercice réglé de la socialité (se conduire conformément aux conventions ou aux mœurs en vigueur), constitue une première forme de l'adéquation des conduites morales, dont on a vu, avec l'analyse du tact, qu'elle peut manifester une inadéquation plus fondamentale, avec l'ordre objectif de la raison dirait Adorno (un désajustement, dans les termes de Jaeggi⁵⁸), de sorte que l'adéquation interne des formes de vie dans un monde faux peut déboucher sur leur fausseté inéluctable, ce qui met en péril ce critère. Cette inadéquation fondamentale est touchée du doigt par Adorno dans toute une série d'aphorismes, sous la forme d'une référence à une inéluctable maladie affectant la société dans son ensemble et que nous proposons d'appeler « maladie du tout » ou « pathologie du tout ». Toute soumission conventionnelle, et

⁵⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁸ Nous complétons et complexifions la théorie de l'inadéquation que propose R. Jaeggi pour interpréter *Minima moralia*, qui « estime que les tensions et les distorsions mises à jour par Adorno se laissent mieux comprendre comme les manifestations de diverses formes d'*inadéquation*. Ce n'est pas moins faux qu'une contradiction - mais c'est moins contraignant. » L'adéquation « peut signifier à la fois la cohérence interne et l'accord, l'harmonie et l'ajustement par rapport à une chose et à un critère objectif. » R. Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? », art. cit., p. 157.

finalement toute normalité, dans le contexte social décrit par Adorno, est une maladie ; inversement, toute réaction pathologique est un signe de bonne santé et de résistance.

Dans « Comme tout ce qui devient à l'air malade ! », Adorno souligne que la dialectique prend du champ par rapport au sens commun, auquel il rattache aussi le « sense of proportions » de « l'École hégélienne anglaise et le pragmatisme acharné d'un Dewey », le fait de « replacer les choses dans la perspective qui est bien la leur, en somme le simple, mais opiniâtre, bon sens »⁵⁹. Adorno définit ce « sens commun » ironiquement comme « l'évaluation de la situation telle qu'elle est et un coup d'œil expérimenté qui connaît bien le marché »⁶⁰. Le « sens des proportions » part *a fortiori* du principe « qu'on doit penser en fonction des canons et des ordres de grandeurs qui sont bien établis dans la réalité »⁶¹. La critique d'Adorno porte sur l'acceptation de la société telle qu'elle est qui se trouve impliquée dans la pensée du sens commun.

Toute pensée qui proportionne les choses à la réalité existante est conformiste. Adorno entend renverser les ordres de grandeur « établis dans la réalité » et donner une importance au petit. Miguel Abensour a bien mis en lumière que le point de vue qui structure le texte adornien est le « choix du petit »⁶² : le choix du particulier, du minuscule, du fragile, auquel l'universel fait violence. On peut poursuivre ici cette interprétation, en précisant que le petit est ce qui renvoie à un rapport disproportionné entre un tout écrasant et un individu écrasé. Dès lors, la dialectique a pour tâche de sortir du proportionné (qui correspond ici au sens interne de l'adéquation), de réévaluer l'échelle de valeur à partir de ce petit, afin d'appréhender la disjonction, l'inadéquation au sens du désajustement « objectif ». Adorno en donne un exemple en déployant dans la suite du texte l'une des figures du petit : celle de ce qui n'est pas important ou pas grave.

Il suffit d'avoir entendu un représentant endurci de la clique dominante dire : 'Ce n'est pas si grave que ça', il suffit d'observer quand les bourgeois parlent d'exagération, d'hystérie et de folie pour savoir que c'est inmanquablement une apologie de la déraison qui est en jeu au moment même où, systématiquement, ils se réclament de la raison.⁶³

La réflexion sur les proportions se poursuit dans la suite du texte, lorsqu'Adorno précise la manière dont la dialectique ne s'arrête pas aux proportions (elle a vocation à « bousculer les saines opinions que nourrissent ceux qui ont le pouvoir maintenant », elle n'accepte pas tels quels les concepts de sain et de malade) et s'attache à montrer qu'elles sont des « proportions » malades :

⁵⁹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 70.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

⁶² M. Abensour, « Le choix du petit », postface à *Minima moralia*, op. cit..

⁶³ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 70.

Une fois qu'elle [la dialectique] sait que l'Universel dominant et les proportions qui sont les siennes, sont malades — à proprement parler : atteints de paranoïa et de 'projection pathologique' — alors ce qui se présente précisément comme malade, aberrant, paranoïde et même complètement 'fou', au regard des critères de cet ordre dominant, c'est pour elle le seul germe de guérison.⁶⁴

Ce sont les proportions de « l'universel dominant » qui sont malades. Ainsi, la dialectique doit se soustraire à cet ordre de grandeur pour en « dire la vérité » comme le « fou » seul dit à la domination sa vérité. Cet aphorisme est absolument central dans l'ouvrage. La dialectique doit s'extraire du sens des proportions, donc du bon sens. Elle ne peut se fier à ce qui est rationnel ou irrationnel, sain ou malade, mais doit penser ces états relativement à la maladie du tout qu'elle diagnostique : c'est bien la dialectique au sens où Adorno l'entend, plus que Hegel, qui remet en cause les catégories au regard d'une maladie affectant l'ensemble de la société. Cette maladie est liée à l'extension sociale du principe d'échange, telle que l'a analysée la critique marxienne de l'économie politique.

Prendre du champ — comme la dialectique le fait à l'égard des proportions — suppose de mettre fin à la hiérarchie des importances telle qu'elle s'impose à elle lorsque son étroitesse ne reflète « que celle du système ». Le paragraphe « Grand et petit » le dit ironiquement :

Les grands thèmes ne sont rien d'autre que les odeurs primitives qui incitent l'animal à s'arrêter et, si possible, à les reproduire une fois de plus. Cela ne veut pas dire que l'on doive ignorer la hiérarchie des importances. Son étroitesse ne reflétant que l'étréitesse du système, elle en vient à être saturée de toute la violence et de toute la cohérence de celui-ci. La pensée, au lieu de se limiter à les reproduire, devrait mettre fin à cette hiérarchie à l'instant même où elle la reproduit.⁶⁵

Il faut au contraire, suggère Adorno, que les grands thèmes soient « brisés, décentrés », afin que la fausseté de cette division du monde en choses importantes ou accessoires « saute aux yeux de tous ».

Sans doute est-ce là que l'expérience subjective intervient. Adorno décline le rapport des individus à un incommensurable ou un disproportionné. La face subjective de la folie du tout peut être rationnelle. Mais il y a un risque de « sombrer subjectivement » dans la folie « qui règne objectivement »⁶⁶. Il faut prévenir cette réaction subjective par la compréhension. Mais souvent, la réaction subjective est une forme de sidération, de « non-métabolisation » de l'horreur. C'est le thème du paragraphe 116 (« Si tu savais comme il a été méchant »). On retrouve l'idée adornienne d'une disproportion entre le fait et la réaction subjective. Ici, la question du génocide est posée en filigrane : Adorno commence en effet par décrire une apathie propre à « ceux qui se sont trouvés brusquement

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

en danger de mort, confrontés à de brusques catastrophes », une insensibilité, qui marque notamment l'impossible expérience de « l'horreur objective », et contraste au fil du texte cette insensibilité avec la honte qui peut saisir quelqu'un pour une petite infraction aux conventions sociales (la sensibilité, physiquement éprouvée, aux conventions comme les règles qui régissent un thé ou un dîner⁶⁷). Quand l'objet de l'expérience « dépasse les mesures de l'individu », qu'il relève d'un tel ordre de grandeur qu'il « excède » l'organisme psychique (seulement capable de se mettre au diapason des expériences « qui lui correspondent »), l'individu n'expérimente plus à proprement parler. Cette impossibilité de l'expérience est théorisée ailleurs par Adorno et Horkheimer : c'est une expérience qui n'est donc qu'enregistrée et non vécue, ne prenant pas sens dans l'unité d'une conscience (sur le modèle de l'expérience du chien de Pavlov, évoqué dans les *Notes new-yorkaises*, pourvu d'une fistule à l'estomac qui empêche la viande d'être réellement absorbée et permet la production d'un suc gastrique en grand quantité⁶⁸, modèle d'une expérience somatique sans unité). L'objet n'est pas expérimenté mais reçu comme quelque chose d'extérieur et d'incommensurable.

Adorno veut redonner ses droits au petit, selon différentes modalités : l'une d'elle est celle du singulier qui s'oppose à l'interchangeable, à l'identique. Derrière la critique du tact et des ordres sociaux de la grandeur, on trouve une réflexion d'inspiration marxienne sur la fongibilité et l'interchangeabilité, qu'Adorno voit à l'œuvre, à la suite de l'analyse du fétichisme de la marchandise, au cœur de la production matérielle et dans toutes les sphères de la société. L'interchangeabilité élimine l'incommensurable. La transcription morale de cette problématique marxienne conduit Adorno à introduire l'idée d'inadéquation ou de désajustement fondamental (liée à celle d'aliénation, en somme), produits par l'adéquation conformiste : au singulier écrasé par le principe d'équivalence de la logique marchande, le tact pourrait peut-être rendre justice, à condition qu'il ne fasse pas silence sur la domination.

III. LA REFORMULATION DU PROBLEME MORAL EN TERMES D'ETHIQUE DE LA CONVICTION ET D'ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE.

⁶⁷ « Le fait de s'asseoir trop tôt à table à une soirée ou d'avoir, lors d'un thé, placé des cartons portant le nom des invités à chaque place comme il faut le faire seulement pour un dîner, de telles vétilles rempliront peut-être le coupable d'amers remords, l'accableront de mauvaise conscience, parfois même d'une honte si brûlante qu'il ne les avouerait à personne et, si possible, pas même à soi. » (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 168)

⁶⁸ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, « À propos du commerce », in « Notes new-yorkaises », *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, p. 219.

Dans la suite des écrits d'Adorno qui abordent le problème moral – les *Trois études sur Hegel*, la *Dialectique négative* – ainsi que dans les cours de 1956/57 et 1963 sur les *Problèmes de philosophie morale*, on ne trouve pas davantage de confrontation explicite ou directe avec Hegel ; bien plus, Kant intervient de façon croissante. La morale kantienne, tout en étant centrée sur l'individu, permet une critique sociale plus radicale – telle est la thèse d'Adorno formulée notamment dans son cours de 1963. Ayant opposé deux tendances « culturelles », l'évidence « anglo-saxonne » du principe moral comme un principe d'adaptation et l'évidence « allemande » de la norme de l'impératif catégorique, Adorno tire la « conséquence très paradoxale » selon laquelle

l'éthique apparemment formaliste de Kant, du fait qu'elle s'élève par l'universalité de son principe au-delà de chaque forme spécifique du monde qui lui fait face, est bien plus radicalement critique de la société et des rapports objectifs et des catégories morales limitées et finies, que Hegel qui, sur le plan du contenu, s'embarque dans des considérations sur la société et la critique de formes sociales déterminées.⁶⁹

En s'en tenant à la conscience morale, Kant « a raison là où il a tort », comme Adorno le disait de Freud dans « La psychanalyse révisée »⁷⁰, et saisit la société, voire en produit la critique, en s'en tenant à l'individu. Et comme les néo-révisionnistes, Hegel dissout la contradiction en la sociologisant : il incarne ici ce qu'Adorno appelle la disparition du concept de morale dans celui de politique⁷¹.

Une réalité surpuissante

La discussion Kant/Hegel prend, dans les leçons 15 et 16, la forme intéressante de l'opposition entre éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*) et éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*). Ayant distingué entre « la question portant sur les normes qui se rapportent seulement à la volonté pure en tant que telle, telle qu'elle est enseignée par Kant », et celle par laquelle on réfléchit à la dimension morale en incluant « la possibilité objective de la réalisation [de la morale], comme Hegel l'a représentée contre Kant »⁷², Adorno considère que cette opposition recoupe celle entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité. Il dialectise les deux éthiques dans une analyse de cas, menée à propos de la pièce *Le canard sauvage* d'Ibsen. Le personnage principal, Gregers Werle, montre le caractère intenable de la seule éthique de la conviction qu'il incarne, et Adorno considère qu'Ibsen endosse un héritage hégélien en faisant

⁶⁹ Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 245.

⁷⁰ Th. W. Adorno, *La psychanalyse révisée*, suivi de J. Le Rider, *L'allié incommode*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007, p. 38.

⁷¹ Th. W. Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique », *Modèles critiques. Interventions - répliques*, trad. M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 324-325.

⁷² Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 17.

incarner l'éthique de la responsabilité, qui s'interroge sur l'effet de ses actes, par le personnage du Docteur Relling, défenseur de la nécessité du mensonge contre l'idéalisme de Werle. L'éthique de la responsabilité consiste à ne pas agir seulement en vertu de sa conscience, mais à intégrer aussi comme but le façonnement du monde (*Gestaltung*), sa mise en forme comme quelque chose de positif⁷³. Mais dans l'analyse de la pièce, Adorno saisit un moment de basculement qui confère à la perspective hégélienne sa fausseté, et redonne « raison » à la conscience morale abstraite, qui avait tort dans son déni du contexte moral qui l'entoure. Le personnage de Gregers Werle agit de façon irresponsable, mais le personnage représentant l'éthique de la responsabilité, Relling, est cynique et montre la coïncidence de cette responsabilité avec la compromission avec le réel.

Kant est un paradoxal recours critique contre les problèmes posés par l'éthique hégélienne, notamment pour élaborer un concept de résistance qui renvoie au fait de « ne pas participer » (*Nicht-Mitmachen*)⁷⁴. Mais il semble nécessaire de revenir sur l'opposition entre Kant et Hegel, et sur le rapport entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité, dès lors que se pose la question de la « surpuissance » de la réalité. Le rapport entre communauté et individu est un rapport de contrainte : la communauté a endossé une telle « surpuissance »⁷⁵ face à l'individu qu'il est contraint à l'adaptation, de sorte que cet accord des déterminations individuelles avec ce qui est imposé par l'objectivité du contexte ne peut plus être produit. Adorno parle d'une dépendance à l'égard de nécessités aveugles⁷⁶. Cette hétéronomie fondamentale menace la recherche de l'autonomie, et pousse donc à interroger la pertinence de l'éthique de la conviction tout autant qu'à questionner l'éthique de la responsabilité, car quelle responsabilité peut-on avoir à l'égard des puissances qui nous gouvernent ? Ces puissances – évoquées dans la préface de *Minima moralia* – sont un devenir opaque et irrationnel d'usages de la raison en lesquels la raison ne se reconnaît pas⁷⁷.

Adorno doit donc poser à nouveaux frais la question hégélienne de la réalisation de la morale, en y incluant la nécessité de rompre avec ces puissances. Après avoir indiqué qu'il ne faut pas hypostasier les catégories de bien et de mal, Adorno écrit de façon surprenante, en clôture de son cours de 1956/57 sur les problèmes de philosophie morale :

Désormais on devrait, pour autant que c'est possible, vivre de la manière dont on pense qu'on devrait vivre dans un monde libéré, [...] anticiper la forme d'existence qui serait véritablement juste (*richtig*). La forme la plus importante que cela revêt

⁷³ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 220.

aujourd'hui, c'est la résistance, le refus de jouer le jeu (*mitmachen*), et si ce n'est pas possible, si nous devons tenir compte de notre propre faiblesse et de la surpuissance des conditions, le refus de jouer complètement le jeu et le faire un peu autrement que ceux qui font fonctionner les choses de tout leur cœur.⁷⁸

La question devient celle de savoir comment ne pas participer de tout son cœur au fonctionnement social, comment s'extraire d'un contexte éthique conçu comme ensemble de normes contraignantes. C'est là qu'Adorno fait intervenir Kant : dans ses cours de 1963 par exemple, au lieu de consacrer à la position hégélienne une étude analogue à celle de Kant, Adorno se borne à citer les travaux de son doctorant Roland Pelzer dont l'argument était de revenir à Kant contre Hegel afin d'opérer le « sauvetage d'une norme morale face à la réalité sociale qui ne lui est pas identique et qui est irréconciliable ».

Adorno traduit l'opposition entre éthique kantienne et hégélienne en une forme de « conflit » de la raison avec elle-même. La raison s'objectivant elle-même, se configurant dans le monde, et la raison critique qui s'oppose à elle, sont donc divisées. Elles ne sont pas simplement « une », « comme Hegel voulait nous le faire croire », souligne Adorno, mais elles sont inconciliables⁷⁹. Cette divergence montre le caractère douteux de la raison comme principe moral. Aucune des deux voies n'est possible, ni une « conservation pure de soi », versant abstrait de cette raison subjective, ni une action « selon le cours du monde », versant mauvais de la raison, puisque le plus fort s'y impose. La conclusion d'Adorno est négative : en vertu de cette conflictualité de la raison avec elle-même, il n'y a pas de vraie vie dans la vie fausse, puisque ni l'éthique de la conviction ou l'éthique formelle, ni l'éthique de la responsabilité, ne la permettent. Adorno ne fait donc pas simplement jouer Kant contre Hegel, mais il travaille Hegel de l'intérieur. La problématique constante de sa théorie critique de la société est la défense de l'individu contre le tout capitaliste.

La Sittlichkeit aujourd'hui

Quel peut être aujourd'hui le sens d'une morale inversée comme celle d'Adorno : faut-il partir d'un monde mauvais, d'une vie mauvaise, et maintenir la recherche d'une éthicité dans le cadre de l'articulation étroite entre morale et théorie sociale ? Si cela signifie, comme le pense Adorno, qu'il faut éviter la présomption inhérente à « l'odieuse attitude qui consiste à se demander ce qui chez Hegel, peut intéresser l'époque présente », en se demandant plutôt « ce que signifie l'époque présente face à Hegel »⁸⁰, on doit constater que les successeurs ont refusé l'inversion adornienne. Habermas a donné à l'éthique de la discussion

⁷⁸ Th. W. Adorno, Cours du 28 février 1957 des *Probleme der Moralphilosophie*, Archives Adorno. Nous remercions les archives Adorno de nous avoir permis de consulter le texte.

⁷⁹ Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, *op. cit.*, p. 246.

⁸⁰ Th. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 11.

une assise fondamentalement kantienne, même si celle-ci transpose la raison pratique dans le cadre du paradigme intersubjectiviste et tente précisément d'intégrer les objections de Hegel à Kant en donnant sa place au concept de *Sittlichkeit*. Honneth entreprend résolument une actualisation du concept de *Sittlichkeit* (et en particulier de l'« éthicité démocratique »)⁸¹ dans laquelle le sens de la morale demeure dépendant du contexte social mais toujours possible : la raison est incarnée, même si elle est parfois déformée, dans les institutions.

Mais cette dépendance forte de la théorie morale et sociale à l'égard des mœurs et du contexte, pose une difficulté : comment s'appuyer sur une *Sittlichkeit* qui peut avoir un régime autoritaire de fonctionnement ? C'est bien le problème que pose Adorno, et Judith Butler est celle qui l'intègre le plus clairement à sa propre lecture. Comme Honneth, comme Habermas, et finalement comme Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, elle critique, dans l'essai tiré des *Adorno Vorlesungen* délivrées à Francfort en 2001, le terrorisme moral, qu'elle relie à une mise entre parenthèse du contexte social. Toutefois, elle ne le fait pas en se rattachant à un courant habermassien, mais en évoquant explicitement l'idée adornienne d'une violence de l'universel, du « faux » universel. Contrairement à Scheler, Adorno ne regrette pas l'unité d'un *ethos* collectif : « non pas qu'il y eut jamais une unité qui par la suite se soit brisée, mais seulement une idéalisation, et même un nationalisme, qui n'est plus crédible et n'a pas à l'être »⁸². Les idées collectives qui perdurent « deviennent violentes et répressives » (Butler cite Adorno). L'universel est violent lorsqu'il ignore les droits de l'individu – Butler donne l'exemple de la politique de George W. Bush face à l'Irak. Ce n'est pas du côté des coutumes que Butler cherche la possibilité de particulariser l'universel ou de mettre la norme de l'universel à l'épreuve des différences, mais dans l'idée d'une appropriation vivante de la norme par l'individu. Mais lorsque Butler reprend l'idée très pertinente aujourd'hui (notamment si l'on a en tête la crise écologique) des *Probleme der Moralphilosophie* selon laquelle il faut prendre en compte la forme du monde qui résulte de notre action, elle nous conduit à tirer d'Adorno une théorie de la responsabilité, ce qui suppose de redonner leur importance aux mœurs et aux pratiques individuelles et passe par une discussion critique de Hegel.

Il y a chez Adorno cette idée d'une nécessaire responsabilité du monde, que plusieurs de ses « héritiers » ont reprise à leur compte : dans l'héritage de Hegel et d'Adorno, Honneth a mis l'accent sur la nécessité de s'appuyer sur les institutions et les mœurs ; tandis que Butler insiste sur l'appropriation vivante de la morale par les individus et sur le façonnement du monde impliqué par tout geste moral.

⁸¹ Cf. A. Honneth, *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, A. Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

⁸² J. Butler, *Le récit de soi*, trad. B. Ambroise et V. Aucouturier, PUF, 2007, p. 4.