

# LA THÉORIE CRITIQUE DE LA DIALECTIQUE À LA DIALOGIQUE

On ne peut séparer la théorie critique du contexte dialectique au sein duquel elle a été pensée et a connu son développement. Quand Horkheimer en définit le statut épistémologique dans les années trente, il se réfère à la critique marxienne de l'économie politique et met précisément l'accent sur sa nature « dialectique<sup>1</sup> ». C'est ce contexte qui la caractérise et lui permet de se distinguer des types de critique qui adoptent un point de vue transcendant par rapport à l'objet réfuté ou qui critiquent la réalité en tant qu'elle ne correspond pas à un plan idéal considéré comme vrai. La théorie critique, pour sa part, ne s'oppose pas à son propre objet selon un point de vue qui lui serait extérieur, elle ne présuppose pas davantage un *plan normatif* à partir duquel elle engagerait la critique de ce qui ne serait pas en adéquation avec cette norme. Il n'y aurait donc aucune pertinence à lui adresser les observations que s'attirent traditionnellement les philosophies qui opposent abstraitement à la réalité historique une perspective idéale. La théorie critique ne présuppose aucun « devoir être ». Son rôle « critique » ne la conduit pas à répudier son rôle « théorique » : en d'autres termes, il n'est pas question pour elle d'abandonner le plan de la « réalité » dont elle veut précisément fournir une « théorie », c'est-à-dire une description rigoureuse. Pour être consistante, la critique doit émerger de la fidélité même à son objet.

Mais de quelle manière une description peut-elle être en même temps une critique ? En quelle façon la reconstruction fidèle de « ce qui est » peut-elle en montrer simultanément la fausseté, autrement dit son « ne pas devoir être ». La démarche consiste à assumer *le point de vue de l'objet critiqué* tout en renversant de l'intérieur la signification qu'il entend s'attribuer et dont il veut faire montre. Mettre en lumière le conflit immanent entre ce qui est et ce que cette même réalité

---

<sup>1</sup> « Ce mot doit être compris ici dans le sens de la critique *dialectique* de l'économie politique, plutôt que dans le sens de la critique idéaliste de la raison pure. » Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. par Claude Maillard et Sibylle Muller, Gallimard, « Les Essais », 1974, réédition « Tel », p. 38, note. Nous soulignons.

prétend être : c'est en cette tâche que réside la spécificité d'une critique immanente. Il s'agit donc à proprement parler d'une autocritique, non de la théorie mais de l'objet qu'elle décrit. La prestation singulière de la théorie critique vise à situer l'objet dans sa contradiction avec lui-même, ce qui revient précisément à montrer comment la signification qu'il s'attribue est en contradiction avec sa signification réelle.

## I. LA LOGIQUE DE HEGEL

Quel rapport y a-t-il entre la démarche de la critique immanente et la dialectique ? Pourquoi affirmons-nous que dans sa ligne de conduite la théorie critique se rattache à la logique de Hegel ? Cette dernière n'exprime-t-elle pas le mouvement de l'idée et n'a-t-elle pas à voir avec la logique de la manifestation de l'absolu, donc avec la logique de la totalité, bien davantage qu'avec la critique ? Sans aucun doute. Cependant, nous ne pouvons négliger le fait que, avant même de s'afficher comme théorie de la totalité ou de la connexion entre toutes les déterminations, la dialectique hégélienne est d'abord le mécanisme de leur réfutation : le processus immanent aux déterminations conceptuelles s'avère capable de les conduire à l'auto-contradiction. Conduire les catégories logiques à la contradiction (ou, en termes hégéliens, manifester « la mise de côté par elles-mêmes de ces déterminations finies et leur passage à leur contraire<sup>2</sup> »), cela revient en fait à montrer que ces déterminations, outre la signification qu'elles s'attribuent ou qu'elles manifestent immédiatement, contiennent au moins une autre signification, contradictoire par rapport à la première, mais plus vraie et plus profonde. Pour être elles-mêmes, ces déterminations doivent donc admettre simultanément la vérité de leur contraire. En somme, leur contraire se manifeste comme la condition de leur être.

La dialectique de Hegel ressemble à certains égards à un processus de déduction. Il s'agit d'une démarche argumentative qui met au jour des conséquences à partir de prémisses. Mais sa spécificité — motif de « scandale » pour l'intellect — tient au fait que le processus déductif est en même temps un processus de contradiction : les conséquences que Hegel déduit des éléments

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, § 81, p. 74.

liminaires s'avèrent contradictoires par rapport à ces mêmes éléments. Cela n'est pas dû à un déficit déductif, à des erreurs ou à des paralogismes, mais au fait que chaque détermination est analytiquement conduite à révéler ses significations contradictoires. La dialectique parvient donc à voir dans les concepts ce que la logique traditionnelle ne peut discerner : la présence simultanée de ce qui ne peut être présent en même temps, l'intolérable de la contradiction. Elle déplie comme conséquences d'un développement logique ce qui réside en fait depuis toujours au sein des concepts.

Pour Hegel ces conséquences contradictoires ne sont qu'en apparence des conséquences qui *succèdent* aux significations liminaires : en réalité, elles en sont la *condition*. C'est ainsi que prend sens la célèbre affirmation hégélienne, au début de la *Logique* : « Le progresser est un *retour* dans le *fondement* et un retour à l'*originel* et au *vrai*<sup>3</sup> ». On ne pense donc la chose dans sa vérité que lorsqu'on a outrepassé sa signification initiale, lorsque celle-ci a été comprise en son intime contradiction, c'est-à-dire dans son unité avec son opposé.

Tel est le véritable motif de la critique que la logique hégélienne entreprend de mener à l'encontre du fini. Le « fini » est la *clôture* que la détermination conceptuelle instaure à l'égard des multiples significations qu'elle possède mais qu'elle ne veut pas admettre, parce qu'elles contredisent la signification de soi appréhendée par le concept. L'*idéauté du fini* proclamée par Hegel dans la *Logique*<sup>4</sup> ne signifie pas, contrairement à ce qu'avancent certaines interprétations, la dissolution du monde et la manifestation d'un mysticisme caché, mais bien plutôt l'ouverture du fini vers ce qui est au-delà de lui et qui constitue son être véritable, c'est-à-dire la complexité des significations contradictoires auxquelles toute détermination est reliée. C'est pour cette même raison que Hegel, lorsqu'il illustre le mouvement dialectique, parle de l'autosuppression des déterminations *finies*, dans le sens où c'est précisément la nature finie de la détermination, c'est-

---

<sup>3</sup> Hegel écrit dans ce passage : « Le progresser est un *retour* dans le *fondement* et un retour à l'*originel* et au *vrai*, dont dépend et par quoi est produit ce qui sert de commencement. C'est ainsi que la conscience, cheminant à partir de l'imédiateté par laquelle elle commence, est reconduite jusqu'au savoir absolu [entendu] comme sa plus intime vérité. Ce Dernier, le fondement, est alors aussi ce dont émerge le Premier, ce Premier qui au départ se présentait comme immédiat. » *Science de la logique, Livre I, La Doctrine de l'Être*, édition de 1832 (cf. *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984).

<sup>4</sup> « La proposition selon laquelle *le fini est idéal*, constitue l'*idéauté*. L'idéalisme de la philosophie consiste seulement dans le fait de ne pas reconnaître le fini comme un être véritable » (*Science de la logique, Livre I, La Doctrine de l'Être*, édition de 1832). Le fini n'est pas un être véritable parce que sa vérité est au-delà de lui-même, dans la percée de cet horizon clos qu'il prétend être, alors que ce qu'il est en vérité est l'opposé auquel il est nécessairement lié. La critique du fini est le ressort de la dialectique hégélienne.

à-dire sa nature close et donc fausse, qui est mise en discussion par la présence en son sein de significations contradictoires.

C'est ainsi que la dialectique est à la fois reconduction de la détermination à sa *négation* (l'autosuppression) et ouverture de cette même détermination à sa *vérité*. Car dans son opposé la détermination ne trouve pas seulement la critique de soi mais sa vérité profonde. En termes synthétiques, nous dirons que le mouvement dialectique est tout à la fois un processus de *réfutation* et de *révélation*, de *critique* et de *véridiction*. Le moment *spéculatif* de la dialectique, que Hegel exprime par la célèbre formule sur « l'unité des déterminations dans leur opposition<sup>5</sup> », correspond à cette ouverture de la signification close de la détermination et à la prise en compte de sa signification contradictoire. Ce faisant, elle s'ouvre à sa vérité profonde.

L'importance critique de la logique hégélienne réside tout entière dans ce mécanisme de réfutation-révélation. En renversant continuellement les déterminations conceptuelles, ou plus exactement le sens qu'elles s'attribuent, la logique de Hegel critique en fait le point de vue limité des savoirs qui prétendent définir l'identité de la chose, alors qu'elle leur échappe constamment et qu'ils la falsifient.

La théorie critique assume l'héritage de ce rapport réfutatif que la dialectique instaure avec l'objet, c'est-à-dire cette aptitude à le conduire, à partir de lui-même, à sa propre négation. Mais en même temps, la théorie critique hérite aussi des problèmes qui se posent à la dialectique. Du point de vue de Hegel, en effet, le véritable *fondement* d'un tel renversement des déterminations, des significations, des savoirs et des consciences, *ne réside pas dans la théorie* : la théorie n'est pas la vraie responsable de réfutation, mais se borne à enregistrer le renversement de l'objet. La réponse au problème du fondement d'un tel processus ne peut donc se restreindre au statut épistémologique de la dialectique. Chez Hegel, certes, on ne peut séparer la théorie de son objet, mais c'est précisément pour cette raison que le fondement de la nature réfutative de la dialectique ne saurait être disjoint de la nature de l'objet, c'est-à-dire de l'*ontologie* qui soutend la logique hégélienne<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., § 82, p. 75.

<sup>6</sup> Précisons : l'ontologie elle-même est une théorie et a donc besoin, elle aussi, d'un fondement théorico-épistémologique de ses affirmations. Mais il faut ici comprendre que le fondement de la dialectique hégélienne doit être trouvé dans une théorie ontologique et non dans une théorie formelle de la dialectique, séparée des contenus auxquels elle est liée chez Hegel.

La vraie raison de l'autocritique à laquelle sont soumises les catégories logiques réside dans la *dynamique structurelle du réel*, ou plus précisément dans le fait que la substance du tout est l'*idée*, c'est-à-dire le processus par lequel l'absolu, se contemplant lui-même, se réfère à lui-même en parcourant la totalité de son propre savoir. Or cela coïncide, chez Hegel, avec la totalité du réel. De sorte que le parcours critique au fil duquel sont réfutés tous les points de vue finis des diverses déterminations n'est pas un simple parcours théorique mais également une traversée de la réalité dans ses moments logiques, naturels et historico-spirituels. Si la critique dialectique est le mouvement de l'absolu, inversement ce mouvement ne peut s'exprimer que de manière critique : si l'absolu est esprit, c'est-à-dire conscience de soi, il ne peut être tel qu'en se connaissant lui-même, c'est-à-dire en tendant au fini tout en critiquant simultanément la prétention du fini à valoir comme vrai. La réfutation du fini, son passage à l'opposé, est donc la condition pour que se déploie la vérité du tout. Dialectique, critique et ontologie du sujet absolu sont chez Hegel parfaitement solidaires.

## II. LE FONDEMENT OBJECTIF DE LA THÉORIE CRITIQUE CHEZ HORKHEIMER

Le statut de la théorie critique, tel qu'il est esquissé par Horkheimer dans les années 1930, apparaît substantiellement fidèle au cadre hégélien que nous avons décrit. Cette théorie ne situe pas en elle-même le fondement de la critique qui la caractérise mais renvoie à un mouvement objectif, c'est-à-dire aux processus critiques objectifs qui sont déjà présents dans les rapports sociaux. La prestation critique de la théorie n'est pas censée dépendre d'une faculté et d'une attitude particulière qui seraient purement siennes, mais elle est alimentée par le contexte pratique auquel elle se réfère et dont elle se veut la continuation au niveau théorique. En fait, une théorie critique naît dès lors qu'il devient « possible de faire accéder au niveau de la conscience et poser comme une finalité le processus de travail sous la forme que la société lui a donnée sans recourir à une théorie déterminée, c'est-à-dire tel qu'il résulte du simple jeu des forces antagonistes et

que l'a modifié de façon décisive, à certains tournants de l'histoire, le désespoir des masses<sup>7</sup> ».

La critique n'est pas la vérité de la belle âme opposée à la fausseté du monde. Émergeant du monde même, de la praxis et du processus social du travail, elle est la continuation sur le plan théorique des processus critiques historico-pratiques. En cela, la théorie critique est la manifestation de *l'autocritique de la totalité sociale*.

*Les vues que la théorie critique tire de l'analyse historique et propose comme objectifs de l'activité humaine, à commencer par l'idée d'une organisation sociale conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité, sont impliquées naturellement dans le travail humain, sans être présentes sous une forme claire dans la conscience individuelle et collective.*<sup>8</sup>

*[La théorie critique] n'est pas une quelconque hypothèse de recherche témoignant de son utilité dans le système établi, mais un facteur indissociable de l'effort historique pour créer un monde adéquat aux besoins et aux facultés de l'homme.*<sup>9</sup>

Il en résulte une substantielle déposition de l'importance du moment théorique, même si s'affiche dès les essais des années trente la conscience de l'autonomie de l'intellectuel par rapport à la conscience de classe du prolétariat<sup>10</sup>.

Toute la responsabilité de la théorie réside dans sa capacité à *réfléchir* sur elle-même, en veillant à ne pas s'aveugler devant ses fondements et ses présupposés. Cette autoréflexivité est selon Horkheimer le véritable trait distinctif entre la théorie critique et la théorie traditionnelle. Pour le dire avec Habermas<sup>11</sup>, elle réfléchit à la fois sur son contexte génétique (la praxis sociale critique) et sur son contexte d'utilisation (la praxis politique critique qui est sa finalité). L'acte

---

<sup>7</sup> Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 45.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, Appendice, p. 84.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 46 : « La situation du prolétariat elle-même ne constitue pas, dans cette société, la garantie d'une prise de conscience correcte. Avec quelque intensité que le prolétariat éprouve sur lui-même l'absurdité de cette situation dans laquelle la misère et l'injustice subsistent et s'accroissent, il n'en demeure pas moins que la différenciation de sa structure sociale exigée de surcroît par les classes supérieures, et l'opposition, levée seulement dans des moments privilégiés, entre l'intérêt personnel et l'intérêt de classe, empêchent cette conscience de s'imposer de façon directe et efficace. Superficiellement, le monde apparaît au contraire de façon bien différente, même aux yeux du prolétariat. Une attitude qui exclurait la possibilité de lui opposer à lui-même ses véritables intérêts et par là ceux de la société tout entière, et qui s'orienterait en fonction de la pensée et des états d'esprit de la masse, tomberait elle-même dans la dépendance absolue de l'ordre établi. »

<sup>11</sup> Nous nous référons à la préface de 1970 à *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963, rééd. 1970.

d'autoréflexion est donc ce qui lui permet d'acquiescer cette caractérisation critique qui fait défaut à la critique traditionnelle.

Mais cette considération ne doit pas nous tromper. En fait, la connexion typiquement hégélienne entre critique et autoréflexion n'est ici reproduite qu'en apparence. Alors que chez Hegel la nature autoréflexive de la dialectique indique l'acte sur la base duquel la détermination conceptuelle, en réfléchissant sur elle-même, découvre que sa propre condition de possibilité est la détermination opposée et qu'elle contient donc en elle-même sa propre négation, ici l'autoréflexivité indique seulement la conscience qu'à la théorie d'être dépendante du contexte pratique. Alors que chez Hegel la criticité est produite par l'acte de réflexion et fait un avec lui, chez Horkheimer la criticité ne dérive pas de l'acte de réflexion en soi mais de la conscience de reproduire le mouvement critique de la totalité sociale. De sorte que si le contexte génétique de la théorie ne produisait aucune instance de critique sociale, la théorie critique qui le reproduit et en continue l'œuvre ne serait pas capable de critiquer quoi que ce soit.

Si la nature de l'autoréflexion éloigne Horkheimer de Hegel, la dépendance à l'égard du mouvement objectif semble en revanche l'en rapprocher. Car chez Hegel aussi le processus critique dialectique trouve son véritable fondement dans le mouvement objectif de l'idée. Et chez Horkheimer aussi la validité de la criticité de la théorie critique renvoie à l'existence d'une *totalité sociale*, entendue à la manière de Hegel et de Lukács comme intrinsèquement dialectique, c'est-à-dire capable de se mouvoir de façon autocritique à l'instar de l'idée hégélienne, et apte par conséquent à amorcer en son propre sein la négation de ses propres processus. *La vérité de cette totalité sociale et tout d'abord la vérité de ses processus autocritiques est le fondement de la vérité de la théorie critique.*

Toutefois, dans cette reprise de l'objectivisme hégélien, une différence de fond se manifeste derechef. Hegel, sachant que le fondement de la criticité de la dialectique résidait dans l'impossibilité de nier le mouvement de l'absolu, avait pensé tout son système comme la procédure fondatrice de l'absolu lui-même et de son point de vue. Chez Horkheimer, au contraire, la théorie critique se sait relative et ne peut oublier qu'elle dépend du contexte social, de sorte qu'elle ne peut ni ne veut revendiquer pour elle-même ce statut d'absoluité qui permettait à Hegel de justifier le point de vue critique. C'est pourquoi Horkheimer ne se préoccupe pas de justifier la criticité de la théorie : sa validité repose sur le contexte génétique

d'où elle provient. La question qui se pose alors est celle de la validité du contexte.

Alors que chez Hegel ce contexte était le mouvement de l'absolu et que la validité de la critique renvoyait par conséquent à la validité de l'absolu, il n'y a nulle part chez Horkheimer de théorie capable de montrer la *vérité* des processus critiques sociaux, autrement dit une théorie qui révélerait le sens de la totalité. Pour lever toute ambiguïté : nous ne sommes pas en train de dire qu'une analyse de la totalité sociale ferait défaut chez Horkheimer, mais nous affirmons que si cette analyse revendique pour ce qui la concerne le statut contextualiste de la théorie critique, elle dépendra toujours de ce qui advient dans le contexte génétique au sein duquel elle se forme et ne sera jamais en mesure de prononcer un jugement sur le contexte lui-même. En définitive, pour répondre au problème de la validité du contexte de formation de la théorie critique, un autre plan théorique est nécessaire, un plan qui révèle le sens de la totalité, une sorte de *métathéorie*, que Horkheimer cependant n'a jamais admise et que par conséquent il n'a pas cherché à justifier.

### III. MARCUSE ET L'ASSOMPTION DU SAVOIR ABSOLU HÉGÉLIEN

La formulation de la théorie critique par Horkheimer renferme donc un résidu de l'absoluité hégélienne, à cette différence près que chez Hegel elle était explicitement assumée et justifiée. Le regard sur les déterminations finies, leur autoréflexion et leur critique était en fait le regard du *savoir absolu*. Il correspondait au savoir de soi de la totalité, à cette conscience qu'a l'idée de consister en son propre autodéveloppement critique et dialectique. Ainsi la dialectique trouvait-elle son fondement dans un savoir qui, en tant que condition de la dialecticité du Tout, ne pouvait quant à lui être soumis à la dialectique — en d'autres termes, il ne pouvait être renversé et passer à son contraire. La condition du statut contradictoire du Tout ne pouvait pour sa part être contradictoire : tel était le sens ultime du savoir absolu hégélien.

Dans *Raison et Révolution* Marcuse assume consciemment le devoir de ne pas se soustraire à la nécessité, affirmée par Hegel, d'un point de vue absolu comme condition de la dialectique et, par conséquent, de la théorie critique. Il ne peut cependant ignorer ce que sera le résultat d'un tel ancrage de la dialectique.



Car le sujet absolu permet sans doute de réfuter la totalité, mais pour finir il ne peut qu'être constitué par cette totalité même. De sorte que c'est tout le processus parcouru, c'est-à-dire la totalité des moments critiqués et supprimés, qui devient en fin de compte la totalité vraie et positive.

*La pensée dialectique, en effet, n'a pas empêché Hegel de développer sa philosophie en un système ordonné et complet qui, en définitive, appuie avec insistance sur le positif. Je pense que c'est l'idée même de Raison qui est l'élément non dialectique de la philosophie hégélienne. Cette idée de Raison comprend tout et finalement absout toute chose, parce qu'elle a sa place et sa fonction dans le Tout, et que la totalité est au-delà du bien et du mal, de la vérité et de la fausseté.<sup>12</sup>*

On a ici l'impression d'entendre l'écho de la critique du jeune Marx : la dialectique hégélienne a pour résultat de réhabiliter tout le cortège des déterminations contradictoires en tant que moments vrais et positifs du Tout. Pour Marcuse, toutefois, ce résultat n'est pas lié à la nature de la dialectique mais au système au sein duquel elle prend place et trouve sa justification : parce qu'elle dépend d'un savoir absolu qui coïncide avec la totalité, il est inévitable que la dialectique vienne frapper les moments singuliers pris isolément, mais qu'ensuite elle s'abstienne de les frapper en tant que parties du système. Pour finir, c'est le système lui-même qui apparaît essentiellement a-dialectique, et qui transforme la saisie de la totalité en un regard descriptif et figuratif et non pas critique et réfutatif.

Face à ce problème, Marcuse propose d'envisager le savoir absolu hégélien non pas comme la conscience positive de la vérité du Tout mais seulement comme un *universel négatif*, c'est-à-dire comme un point de vue permettant de nier la totalité du réel en tant qu'*inadéquate* par rapport à sa pleine réalisation.

*Le pouvoir de la pensée négative est la force motrice de la pensée dialectique employée comme instrument pour analyser le monde des faits dans les termes mêmes de son inadéquation interne.<sup>13</sup>*

---

<sup>12</sup> Herbert Marcuse, *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Minuit, « Le Sens commun », 1968, p. 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 42.

Le savoir absolu devient ainsi la totalité négative. Il est ce qui permet de penser le monde en son « caractère négatif, et donc non vrai<sup>14</sup> », ou d'affirmer que « l'existence des choses est foncièrement négative<sup>15</sup> » et que « l'essence n'est ni une entité dans le monde ni une entité au-dessus du monde, mais la négation de toute entité<sup>16</sup> ».

La criticité de la théorie n'est donc pas confiée à un élément qui lui serait extérieur (comme c'était le cas avec la totalité sociale chez Horkheimer), mais elle est fondée sur la théorie elle-même. Ainsi voit-on revenir sur la scène de la pensée sa capacité de nier, que seule une compréhension incomplète et fautive peut empêcher de se manifester. La raison, contre toute tentative de la réduire à une chambre d'écho de l'existant, est au contraire la capacité de le nier et de le penser du point de vue de sa réalisation.

Une telle traduction du savoir absolu hégélien pose toutefois de nouveaux problèmes à la théorie critique. En premier lieu, ce point de vue négatif ne peut être justifié que si l'on est en mesure de répéter le parcours hégélien de la logique — ce parcours qui pour Hegel vaut comme l'unique justification de la prétention de validité du savoir absolu. Sans la logique de Hegel, un tel point de vue négatif apparaît tout à fait injustifié. Mais en recourant à cette logique, on finit inévitablement par retomber dans l'aboutissement positif hégélien, c'est-à-dire dans l'assomption au rang du vrai de la totalité des catégories logiques, historiques et naturelles. Marcuse ne semble pas être en mesure de sortir de cette aporie.

En second lieu, précisément parce que le point de vue critique est un point de vue exclusivement négatif, c'est-à-dire vide, la critique court le risque d'abandonner sa propre issue à l'indéterminé et de devenir une aride opposition de l'idée négative à la réalité.

Les écrits ultérieurs de Marcuse, tout en renouant avec la problématisation d'un sujet de la théorie critique et de l'émancipation qui ne soit pas purement théorique, et tout en trouvant par conséquent des sujets historiques susceptibles de porter le processus de transformation sociale (le tiers monde, les marginaux, les étudiants), n'en continueront pas moins de se heurter à l'indéterminé de la négation.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 186.

#### IV. LA DIALECTIQUE NÉGATIVE D'ADORNO : REPENSER LE FONDEMENT DE LA THÉORIE CRITIQUE

Le programme adornien d'une « dialectique négative » constitue un chapitre entièrement neuf de l'histoire de la théorie critique. Il est toutefois un aspect fondamental qui la relie à cette tradition : la conscience de se constituer comme une *critique immanente*. Selon les propres termes d'Adorno au début de son livre, la dialectique « n'adopte pas de point de vue à l'avance<sup>17</sup> ». Sa justification ne doit donc pas être cherchée à l'extérieur de son processus : elle consiste en la négation qu'elle opère tout autant qu'en la contradiction qu'elle repère. La pensée, écrit Adorno « est portée à la dialectique de par son insuffisance inévitable<sup>18</sup> », et elle ne peut se passer de sa négation critique.

La critique de l'identique par la dialectique négative a son fondement dans l'*auto-contradiction de l'identité même* : « La conscience du caractère illusoire de la totalité conceptuelle n'a pas d'autre issue que de briser de l'intérieur l'apparence d'identité totale : en se servant du propre critère de l'identité. [...] La contradiction est le non-identique sous l'aspect de l'identité<sup>19</sup> ». Il s'agit donc de donner la parole à la pensée identifiante en la laissant se diriger elle-même vers sa propre négation. Le point de vue négatif émerge donc de l'intérieur de la pensée positive.

La théorie critique, si elle a toujours exclu un *fondement logique* qui lui fût extérieur, a cependant toujours posé un *fondement réel objectif* de son processus. Nous avons vu que chez Horkheimer ce fondement se trouvait dans la dimension dialectique de la totalité sociale. Chez Adorno, il en va différemment : le fondement ne peut plus être situé dans la *vérité* du mouvement de la *totalité*. Cette dernière perd en effet sa valeur hégélienne de totalité vraie, dès lors que les antagonismes qu'elle exprime ne sont plus en mesure de se manifester comme des processus positifs d'émancipation. « La société civile est une totalité d'antagonismes. Elle ne se maintient en vie qu'à travers ses antagonismes, elle ne

---

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Petite Bibliothèque Payot n° 478, p. 14.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

saurait les aplanir<sup>20</sup> », écrit Adorno. La seule signification que possède l'antagonisme social, c'est d'être l'indice de la *fausseté du tout*.

*La non-identité de l'antagonique à laquelle se heurte la philosophie de Hegel et qu'elle essaie péniblement de réduire est celle de ce tout qui n'est pas le vrai, mais le non-vrai, le contraire absolu de ce qui serait juste.*<sup>21</sup>

Le fondement de la contradiction — et donc de la criticité de la dialectique négative — est ainsi placé par Adorno non pas dans la totalité, non pas même dans la dialectique, mais dans ce qu'il appelle le *non-identique*. En fait, la contradiction du déterminé s'origine dans la résistance du non-identique au processus d'identification — c'est-à-dire au processus de logicisation, de détermination et de définition dans le champ culturel, social et politique. « Tout ce qui ne se conforme pas à la logique, tout ce qui est qualitativement différent, prend par conséquent le caractère de la contradiction. La contradiction est le non-identique sous l'aspect de l'identité<sup>22</sup> ». Sous l'étai de la pensée identifiante, la multiplicité structurelle du réel se rebelle : précisément, elle se montre non-identique et contredit les prétentions d'identité. La théorie critique devient donc chez Adorno *la théorie qui donne la parole à la résistance du non-identique*. Ce faisant, elle exhibe l'incapacité de l'identité à tenir debout comme telle et son impuissance à garantir l'étanchéité des frontières qu'elle a érigées devant ce qui est autre qu'elle-même.

Mais cela suppose cependant l'introduction d'une *vérité transcendante* par rapport au processus dialectique, qui serait son fondement réel. Il pourrait s'agir soit d'un rapport de continuité, soit d'un rapport de discontinuité. On peut discerner l'empreinte de Hegel (et une certaine proximité avec le Marcuse de *Raison et Révolution*) dans la nécessité d'un fondement de la dialectique qui ne soit pas soumis à cette dernière, c'est-à-dire d'un fondement qui soit en quelque manière « adialectique ». Tout à fait contraire à Hegel serait en revanche le fait de placer un tel fondement en dehors de la totalité du processus dialectique, comme un moment extérieur.

---

<sup>20</sup> Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. par É. Blondel, O. Hansen-Løve, Ph. Joubert, M. B de Launay, Th. Leydenbach, P. Pénisson et M. Béréziat, Payot, 1979, reed. 2003, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 38, trad. modifiée.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 14.

En dépit de certaines allusions présentes dans la *Dialectique négative* (en particulier celle-ci, fort intéressante : « Sans aucun savoir provenant de l'extérieur, sans un moment d'immédiateté si l'on veut, sans intervention de la pensée subjective qui voit au-delà de la structure de la dialectique, aucune critique immanente n'est capable d'atteindre son but<sup>23</sup> »), Adorno ne s'est jamais engagé sur la voie d'une recherche d'un fondement externe de la critique dialectique, et il a encore moins reconnu la nécessité de développer ce « savoir provenant de l'extérieur » comme un point de vue transcendantal.

Le non-identique ne peut en fait devenir l'objet d'un savoir : sa conceptualisation finirait inévitablement par l'identifier et donc par en faire quelque chose de faux : « La critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre ontologie ni même sur une ontologie du non-ontologique. Sinon elle ne ferait que poser un autre comme absolument premier ; cette fois-ci non pas l'identité absolue, l'être, le concept mais le non-identique, l'étant, la facticité.<sup>24</sup> »

Dans ces conditions, la dialectique négative oscille entre une substantielle absence de fondement et le danger de basculer dans une ontologie du non-identique qu'elle ne pourra jamais admettre. Cette situation semble inévitable tant que la dialectique négative continue à se penser dans les catégories de la *philosophie du sujet*, c'est-à-dire au sein du schéma sujet-objet, à l'intérieur duquel finit même par tomber le non-identique (qu'Adorno en vient à penser comme un « étant<sup>25</sup> », ou comme « matière<sup>26</sup> »).

## V. LA NATURE LINGUISTIQUE DE LA *DIALECTIQUE NÉGATIVE*

Adorno n'a jamais emprunté la voie d'une compréhension ontologique du non identique, c'est-à-dire une voie qui placerait le fondement de la dialectique négative dans une ontologie de la différence originare (différence entre ce qu'Adorno appelle « la multiplicité du divers<sup>27</sup> » et la structure logique-identifiante). Emprunter un tel chemin, c'eût été désamorcer le dispositif anti-ontologique de la dialectique négative. Par ailleurs, il ne pouvait se soustraire à la nécessité d'un fondement non-dialectique de la dialectique négative. Or l'issue

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15.

d'un tel dilemme est bel et bien présente à l'esprit d'Adorno, même s'il s'est abstenu de fournir en la matière un développement systématique.

Dans la mesure même où le non-identique ne peut être compris comme une « chose » (c'est-à-dire derechef sous la catégorie de l'identité), il ne peut être entendu correctement que comme *langage*, voire comme son élément essentiel. Le langage se caractérise en effet par sa résistance face à la logique définitoire. La parole n'est pas le concept mais se situe toujours au-delà de ce que le concept voudrait lui attribuer. Elle manifeste pour ainsi dire une non-identité naturelle, elle se soustrait structurellement aux prétentions de la pensée identifiante qui voudrait la réduire à soi.

Contrairement à ce que pensait Hegel, le langage n'est pas réductible à l'esprit, mais possède les caractéristiques qu'Adorno attribue au non-identique : il n'est « soluble dans aucune réalisation préconçue<sup>28</sup> ». C'est pour cette raison que la dialectique entretient un rapport essentiel avec la langue :

*La dialectique de Hegel était une dialectique sans langue alors qu'au sens le plus simple, le sens du mot dialectique postule la langue ; Hegel resta dans cette mesure adepte de la science courante. Au sens emphatique il n'avait pas besoin de langue parce que chez lui tout, même le muet et l'opaque, devait être esprit et l'esprit la relation. Ce présupposé est irrécupérable.*<sup>29</sup>

*L'élément linguistique de la dialectique, négligé par Hegel, devient donc décisif pour la dialectique négative, parce que c'est précisément grâce à lui qu'elle se soustrait à la domination de la logique identifiante, dans laquelle s'était enveloppée la dialectique hégélienne. La dialectique négative parvient à manifester la radicale non-identité de ses objets, leur débordement de l'identité logico-conceptuelle, précisément parce qu'en devenant langage les objets révèlent une nature autre que celle de leur identité présumée.*

Le non-identique est donc ce versant du langage qui ne se laisse pas réduire à une conceptualité logique, c'est en somme *sa part non-transparente*. Ce qui n'équivaut pas à une incompréhensibilité ou à une opacité du langage : « Opaque, il l'est seulement pour l'exigence de totalité de l'identité ; il résiste à sa

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>29</sup> *Ibid.*

pression<sup>30</sup> », écrit Adorno. Cette non-transparence est la manifestation de la vérité des choses, dès lors que la non-conceptualité du langage est ce qui permet à la dialectique de montrer la non-identité. Dans le langage l'objet n'est pas opaque mais se trouve dans la vraie transparence qui lui permet de « communique[r] avec ce dont le concept le sépara<sup>31</sup> ».

Ce n'est que si elle est comprise au sein des coordonnées du paradigme linguistique que la dialectique négative se soustrait à la nécessité qui la pousse vers une ontologie du non-identique. Et ce n'est qu'à l'intérieur de ces coordonnées que le non-identique peut être dit sans être simultanément réduit à une identité ontologiquement déterminée. Le paradigme linguistique est donc ce qui permet de maintenir la résistance du non-identique face à toute tentative de le réduire à une « chose ».

Adorno n'a pas développé ces intuitions linguistiques qui sont néanmoins clairement présentes dans son œuvre. Et surtout, il ne les a pas développées de façon systématique et fondative. S'il l'avait fait, il aurait entendu le non-identique non seulement comme ce qui se manifeste dans le langage, mais comme la *structure intime* de celui-ci, comme son mode de manifestation qui est en même temps son mode d'être.

Il aurait également entendu la dialectique négative comme ce qui donne la parole à cette structure du langage, en articulant dialectiquement, c'est-à-dire comme contradiction explicite, ce qui est en lui immanent, à savoir la *différence* interne qui l'anime. En effet, c'est comme contradiction entre les déterminations et comme renversement des significations que la dialectique articule la résistance structurelle des mots face à toute identification ou détermination univoque. Autrement dit, si les significations se renversent en leur contraire, c'est que de ces contraires sont déduites des significations qui avaient été exclues par la pensée identifiante mais qui vivent nécessairement à l'intérieur de tout élément linguistique.

Cette irruption d'une signification autre dans la signification initiale, cette irruption qui équivaut à un renversement du point de vue premier, est précisément *l'expérience de tout dialogue*. La dialectique négative ne parvient à s'affranchir de Hegel sans émousser sa criticité et sa fermeté que si elle réussit non seulement à

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

traduire ses coordonnées dans celles du paradigme linguistique, mais aussi à les déterminer ensuite dans un sens dialogique.

## VI. LE FONDEMENT DIALOGIQUE DE LA THÉORIE CRITIQUE ET LA RENCONTRE DE L'HERMÉNEUTIQUE ET DE LA DIALECTIQUE

Le dévoilement de la structure dialogique de la dialectique a été la grande contribution de Gadamer à l'histoire de la dialectique. Au demeurant, il a montré comment la dialectique hégélienne elle-même se mouvait selon le rythme du dialogue : « *La tâche que Hegel s'assigne et qui consiste à fluidifier et à animer les déterminations idéelles abstraites, équivaut à immerger de nouveau la logique dans le processus réel du discours, le concept dans la force signifiante de la parole qui demande et qui répond.*<sup>32</sup> » La dialectique, y compris celle d'Adorno, se met donc en branle consécutivement à une *interrogation* qui, par sa demande, met en discussion le savoir dans sa prétention à valoir comme quelque chose de défini et d'achevé.

*Demander signifie mettre en question. C'est en cela que consiste le caractère ouvert de l'objet de la question ; il est ouvert en tant que la réponse n'est pas encore établie. L'objet de la question est encore en suspens, en attente de la sentence qui affirme et décide. L'essentiel du demander est dans cette façon de poser l'objet dans l'ouverture de sa problématique. Il doit être mis en état de suspension, de manière à ce que le pour et le contre se soupèsent. Toute question ne trouve son sens qu'en passant à travers cette phase de suspension, au sein de laquelle elle est un problème ouvert. Tout vrai demander exige cette ouverture.*<sup>33</sup>

Dans la question s'exprime donc de manière explicite la structure ouverte du langage. C'est grâce à la question que le point de vue initial se manifeste et implique un point de vue opposé. Pour Gadamer, le fondement du renversement dialectique ne réside donc pas, comme le pensait Hegel, dans la dynamique ontologique d'un macro-sujet transparent à lui-même, ni, comme le pensait Adorno, dans la résistance qu'un non-identique, conçu en termes matérialistes, oppose à la logique de l'esprit, mais dans l'ouverture structurelle du langage, dans

---

<sup>32</sup> Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Le Seuil, « L'ordre philosophique », 1996, p.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.



sa densité, à quoi le dialogue dialectique donne explicitement la parole. Le fondement réside donc dans le lien des significations avec le dialogue d'où elles ne peuvent être soustraites, c'est-à-dire avec cette structure qui est apte à mettre en discussion les contextes dans lesquels ces significations se sont fixées comme telles.

### VI.1. *La nature réfutative-critique du dialogue dialectique*

La dialectique redevient alors ce qu'elle avait été à l'origine : une *argumentation*. Une argumentation particulière, certes, qui en prenant au sérieux le contexte dialogique de son déploiement, sait que toute affirmation est en réalité la réponse à une *question*. Il s'agit donc d'une argumentation qui a conscience d'être sollicitée par une radicale mise en question.

La question hérite alors de la fonction qui était assumée chez Hegel par la réflexion dialectique. En secouant les savoirs consolidés, la question les oblige à reconnaître les significations qui entrent en contradiction avec les thèses de départ et qui constituaient dans le système hégélien le moment négatif de la dialectique.

On assiste à une reviviscence de la dialectique aristotélicienne dans sa signification réfutative : « La réfutation est le syllogisme qui déduit la proposition contradictoire par rapport à la conclusion de l'interlocuteur » (*Premiers Analytiques*, II, 20, 66b 11). Or c'est précisément cette portée réfutative de la dialectique antique qui constitue le moment critique de la dialectique et qui devient chez Adorno toute la signification de la dialectique négative. Grâce à cette prestation réfutative il est possible de déduire d'une thèse la contradiction qui permet de critiquer le savoir en sa validité, d'enfoncer un coin dans sa prétendue détermination et de l'ouvrir à des significations qui avaient d'abord été sèchement exclues.

En fin de compte, *la théorie critique peut se repenser comme argumentation et réfutation* sans rien perdre de sa criticité mais en évitant la série de problèmes qui s'étaient précédemment attachés à ses pas. En suivant cette voie, elle maintient en effet le statut dialectique qui constitue sa criticité spécifique. En même temps, grâce à sa nouvelle nature dialogique, elle conserve l'élément critique-négatif de la dialectique mais abandonne les résidus ontologiques qui imprégnaient encore la théorie critique classique. L'élément critique-réfutatif, qui

adopte désormais des coordonnées dialogiques, lui permet précisément de renverser les points de vue et de critiquer les préjugés et les évidences, ce que ne peut faire une conception du dialogue centrée, comme chez Habermas, sur l'élément consensuel. Dans sa rencontre avec l'herméneutique, la théorie critique peut donc se rénover et raviver sa propre criticité. Comprise dans sa structure argumentative, elle peut en outre repenser son *fondement*. Le fait de comprendre à nouveaux frais la dialectique sous les coordonnées du paradigme linguistico-dialogique ne l'exonère nullement de justifier le point de vue de la critique, ce qui est au demeurant la condition même de la dialectique. Mais de toute évidence, ce point de vue devra désormais être pensé lui aussi à l'intérieur de ces coordonnées, c'est-à-dire à partir du dialogue.

Dans cette opération il convient cependant d'*abandonner l'approche herméneutique* : Gadamer, en effet, n'estime pas nécessaire de donner un fondement à la nécessité d'argumenter et de réfuter mais assume la situation de dialogue comme un fait. D'où la réduction de l'élément critique de la dialectique herméneutique à une pure et simple mise en discussion du point de vue examiné, pour passer ensuite à un autre point de vue, dans une substantielle équivalence des divers moments de l'argumentation. Or si la critique des différents points de vue signifie leur équivalence, on n'a jamais véritablement affaire à une critique mais à une acceptation. C'est ici que devient décisive la rencontre avec Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel, et plus précisément avec leur redécouverte de l'autre face de la réfutation dialectique : son aspect réfutatif-fondatif.

## VI.2. *La nature réfutative-fondative du dialogue dialectique*

Apel et Habermas, en proposant ce qu'ils ont appelé l'argument pragmatique-transcendantal, ont permis de montrer en quelle manière il était possible de mettre évidence, à l'intérieur du langage, son fondement ultime, et de justifier ainsi le point de vue du dialogue dialectique et de la critique même.

En fait, l'argument pragmatique-transcendantal est toujours un *Diskurs*. Autrement dit, il ne se déroule pas sur un plan supérieur à celui du dialogue ordinaire. Il s'agit toutefois d'un *Diskurs* qui, parce qu'il doit justifier le fondement de tout dialogue, ne peut procéder à une démonstration, à une déduction. Cette dernière finirait par assumer un principe qui serait un point de

départ, alors qu'ici il s'agit d'un principe qu'il faut justifier. D'où la caractérisation purement réfutative de l'argument pragmatique-transcendantal, dans lequel on part des négations de celui qui nie ce principe pour lui montrer comment de telles objections présupposent précisément le principe qu'il entend nier.

En quelque manière, nous avons affaire à une réédition de la réfutation dialectique antique, dans laquelle on déduit une contradiction des prémisses d'un certain savoir. Ici toutefois — comme du reste dans la version de la réfutation dialectique admirablement exposée par Aristote dans le livre  $\Gamma$  de la *Métaphysique* — la déduction d'une contradiction ne vaut pas seulement comme mise en discussion de ce savoir — ce qui reconfirmerait la seule nature réfutative-critique de la dialectique —, mais comme reconduction du savoir discuté à l'acceptation du point de vue qui lui est contradictoire. En d'autres termes : alors que le savoir soumis à réfutation nie explicitement le point de vue qui lui est contradictoire, ce dernier se révèle à lui comme son présupposé et sa condition.

En substance, la déduction d'une contradiction vaut ici comme reconnaissance des présupposés indéniables et inévitables de ce savoir, c'est-à-dire comme reconnaissance d'un point de vue qui se manifeste donc comme *transcendantal* — impossible à transcender, incontournable. La véritable signification que revêt ici la déduction d'une contradiction ne réside pas tant, dès lors, dans le renversement d'un point de vue mais surtout dans la *révélation du point de vue de tout point de vue*. On touche donc à ce que tout savoir a *en commun* avec les autres, à cet *accord souterrain* que toute conflictualité dialectique présuppose inévitablement, au moins pour s'instituer comme conflictuelle. Cet accord est constitué par ce sur quoi tout acteur d'une argumentation dialectique est nécessairement d'accord : à savoir les conditions transcendantales du parler, cette série de règles pragmatiques auxquelles nous sommes contraints de nous tenir lorsque nous parlons et argumentons.

Quelle est la structure des conditions transcendantales du dialogue ? Habermas a montré qu'elles étaient en premier lieu constituées par ces *prétentions à la validité* que nous présupposons depuis toujours dans toute communication. Comme on le sait, il en a élaboré fondamentalement trois : *vérité*, *véridicité* et *justesse*. Il faut cependant ajouter une *quatrième prétention à la validité*, dont Habermas a souvent eu l'intuition mais qu'il n'a jamais développée de manière

systématique, et qu'il a quasiment évincée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* : il s'agit de cette prétention qu'il a appelée tantôt « sens du contenu propositionnel<sup>34</sup> », tantôt « compréhensibilité<sup>35</sup> ».

Ce dont il est question en réalité, c'est de cette condition ineffaçable de l'échange langagier : la contrainte transcendantale d'affirmer des significations déterminées. Cette condition exprime en somme la prétention à la validité de la *déterminité*. Comme on le subodore aussitôt, ce qui fait ici retour sous une autre forme, c'est-à-dire en tant que règle pragmatique, c'est le principe aristotélicien de non-contradiction. Le fait qu'il soit affranchi du contexte ontologique dans lequel il était jadis placé et ne se trouve donc plus lié à l'existence ontique des substances, ne rend pas ce principe moins contraignant. Aucune communication ne peut s'instaurer sans l'acceptation préalable de cette condition<sup>36</sup>.

En parvenant à établir les conditions transcendantales du dialogue, la dialectique met donc au jour la dimension fondative et positive de sa propre nature. À la différence de la dialectique négative d'Adorno, elle ne peut plus se penser seulement comme *logique du faux*, comme rébellion de la vérité des choses face à la coercition d'identité à laquelle les choses sont soumises, comme contradiction inéluctable exprimant la fausseté du tout. Elle doit au contraire se penser aussi comme *logique du vrai* et unique instrument à notre disposition pour atteindre et déterminer conceptuellement ce qui est à la base de notre dire.

C'est donc comme logique du vrai que la dialectique parvient à trouver le fondement de son œuvre propre. Car l'accord transcendantal, saisissable par la voie dialectique-réfutative, n'est pas seulement le principe nécessairement présumé de toute parole, il est aussi le fondement même de la dialectique. Si la dialectique n'était pas capable de cette prestation affirmative-véritative, elle ne serait pas non plus en mesure de justifier sa prestation critique-négative. Les conditions transcendantales du *parler* sont en fait constituées en premier lieu par les règles de l'*argumenter* et seule l'acceptation de ces règles permet à la dialectique de démontrer la fausseté des objets et des savoirs conduits à leur

---

<sup>34</sup> Cf. J. Habermas, « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », in J. Habermas & N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971. Voir aussi J. Habermas, « Wahrheitstheorien » (1973), repris dans *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, p. 138.

<sup>35</sup> Cf. J. Habermas, « Wahrheitstheorien », *op. cit.*, p. 137-149 ; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, *op. cit.* ; J. Habermas, « Was heißt Universalpragmatik ? », in K.O. Apel (éd.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976, p. 244.

<sup>36</sup> Sur la nature de ces conditions transcendantales et plus particulièrement sur celle de la *déterminité*, voir mon article « L'ermeneutica e il transcendentale », *Theoria*, XVI (2), 1994, p. 63-86.

contradiction, c'est-à-dire à l'assomption de leur opposé. En conclusion, ces règles transcendantales sont la condition qui nous permet certes d'argumenter et de rendre raison de nos points de vue, mais aussi de critiquer ces points de vue et d'accepter la contradiction comme ce qui les met en question.

### VI.3. *L'ouverture origininaire du dialogue comme condition de la critique dialectique*

L'analyse des prétentions à la validité qui sont implicites dans la parole n'épuise pas l'enquête sur les conditions du dialogue. Ces prétentions ne représentent que les *conditions de validité* du dialogue, elles en constituent la rationalité immanente, c'est-à-dire ce qui permet l'institution d'un langage déterminé, vrai, sincère et juste. Mais elles ne rendent pas raison de cette expérience particulière que l'on fait dans le dialogue et dans le langage en général, selon laquelle toute définition, toute signification, toute entente peuvent constamment être remises en question et manifestent en leur sein des significations différentes où même tout à fait opposées à celles qui avaient dans un premier temps été admises comme valides et définitives. Le langage semble en somme se soustraire structurellement à ce principe de détermination qui est pourtant implicite comme condition de la parole.

Toute détermination d'une signification, en résiliant nécessairement sa connexion avec d'autres significations, permet assurément à cette signification d'être exprimée et comprise, d'être acceptée ou critiquée, mais dans le même temps elle ne met au jour que ce que l'opération de définition a délimité. Cette clôture de la signification que le dialogue impose pour pouvoir être significatif, ne donne lieu qu'à une parole provisoire qui attend d'être reprise, remise en discussion et complétée.

Cela apparaît nettement dans le dialogue, lorsque s'élèvent des interrogations et des objections. La demande de justifications et de précisions supplémentaires équivaut précisément à la mise en question de conclusions et de significations consolidées. Le dialogue rouvre donc ce que tout savoir présumé pensait être parvenu à clore et à définir.

*Ainsi le dialogue est-il le vrai lieu d'expérience du non-identique* : nous avons sans cesse affaire avec lui à des malentendus, à des équivoques, à des

dissensions, à des conflits, à la multiplicité des interprétations. Certes, comme le souligne Habermas, la tendance à l'entente est présente dans le dialogue, mais elle partage sa vie avec la structure non transparente qui est celle du langage, de sorte qu'au lieu de faire l'expérience désirée du consensus, nous faisons l'expérience du contraire. Au cours du dialogue volent en éclats les ententes qui semblaient évidentes et indiscutables avant que la discussion commence. D'où la nature critique du dialogue, sa capacité à renverser des consensus factices.

La vraie *condition génétique* du dialogue est donc *l'ouverture structurelle du langage*. Elle n'a ni le statut d'une condition de validité, ni celui d'une règle pragmatique à suivre. C'est néanmoins la condition essentielle qui est à la base de la possibilité pérenne de soumettre nos savoirs à de nouvelles discussions. Elle seule explique *comment* nos opinions en viennent à être soumises à la critique et à la révision. Si le langage n'était pas intrinsèquement pourvu de cette ouverture structurelle des significations qu'il exprime, de cette densité qui échappe à toute simplification, aucun questionnement authentique et, en fin de compte, aucun dialogue et aucune dialectique ne seraient possibles. En dernière instance, c'est donc cette ouverture qui permet le renversement des points de vue opéré par la dialectique, c'est-à-dire cette extraction des significations hors des contextes où elles s'étaient consolidées, pour en tirer des conséquences qui les mettent en contradiction avec ces mêmes contextes.

En tenant compte des conditions de validité et des conditions génétiques de l'acte de parole, il est donc possible de trouver *le véritable fondement de la dialectique négative d'Adorno*. Si le non-identique se manifeste dans le langage comme ce qui se soustrait structurellement à l'identification et à la détermination auxquelles prétend la logique, le conflit entre l'identique et le non-identique peut alors être compris, hors de toute ontologie dualiste, *en assumant l'identité et la non-identité comme les deux principes fondamentaux du langage* : le principe de détermination et le principe d'ouverture des significations et de la densité linguistique.

Cette dernière condition sous-tend d'ailleurs un aspect fondamental de la rationalité dialogique, à savoir la disponibilité de toute fondation argumentative à la remise en discussion et à l'acceptation d'éventuelles argumentations contraires. Lorsque nous développons une argumentation, lorsque nous avançons par conséquent des motifs qui fondent une certaine thèse, nous ne pouvons jamais être

assurés du caractère définitif de nos propos. En d'autres termes, toute argumentation s'entrelace au *principe de faillibilité*, précisément parce que les significations qu'elle a présupposées valides sont étroitement dépendantes du contexte dans lequel elles ont été utilisées.

Habermas écrit à ce sujet : « Nous ne pouvons pas congeler le contexte dans lequel, ici et maintenant, nous estimons que certains types de motifs déterminés sont les meilleurs, et nous ne pouvons pas exclure *a priori* que dans des contextes différents d'autres types de motifs seront meilleurs.<sup>37</sup> » D'où l'assomption du principe faillibiliste comme condition *a priori* de l'argumentation, condition présente de façon immanente dans la grammaire même de l'expression « begründen » : « Il appartient au rôle grammatical de l'expression “fonder” de ne pouvoir placer une fois pour toutes des fondements ou diverses sortes de fondements selon une hiérarchie au terme de laquelle il y aurait des fondements “ultimes”. De tels fondements, en ce qui concerne leur supériorité comme instances ultimes, n'auraient aucune signification, pour autant que nous nous en tenions avec fermeté à la grammaire du mot “fonder”.<sup>38</sup> »

Cette condition frappe non seulement l'argumentation ordinaire mais aussi l'argumentation pragmatique-transcendantale. En effet, si chaque signification est ouverte et donc en principe indéfinissable, la signification de l'accord transcendantal reste ouverte elle aussi et soumise par conséquent au faillibilisme. Elle ne doit pas moins être pensée simultanément comme incontournable. En fin de compte, nous sommes contraints de penser ensemble sa détermination et son ouverture. Le statut de l'argument pragmatique-transcendantal s'en ressent, car s'il a d'un côté la structure logique de l'*indéniable* (ce qui le distingue de tout autre argument rationnel, plausible ou « meilleur »), d'un autre côté il n'a pas la structure du *définitif*.

Cette condition singulière s'explique à travers les caractéristiques typiques de la réfutation transcendantale. D'un côté, il ne fait aucun doute que toute réfutation est définitive. Une proposition réfutée ne peut pas être appréhendée de concert comme non réfutée définitivement. D'un autre côté, cependant, la réfutation transcendantale ne peut estimer avoir *démontré* le caractère définitif de son savoir. En fait, elle a seulement réfuté *une* négation du transcendantal. Si le

---

<sup>37</sup> J. Habermas, *Entgegnung*, in Axel Honneth et Hans Joas (dir.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' « Theorie des kommunikativen Handelns »*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 351.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 350-351.

savoir transcendantal est quelque chose de déterminé, il n'en va pas de même de sa négation. Chaque négation n'est que le « non » d'une position, c'est-à-dire son terme contradictoire, ou encore tout ce qu'elle n'est pas. La proposition réfutée est en revanche une détermination spécifique de ce qui nie le transcendantal. Autrement dit, la négation du transcendantal n'existe pas, dans le sens où il n'existe pas *une seule et unique* proposition qui puisse valoir comme négation du transcendantal, mais une *infinité* de propositions. Cela dépend du fait que la négation d'une chose déterminée est nécessairement indéterminée, dans le sens où elle contient potentiellement une infinité de propositions susceptibles de l'exprimer<sup>39</sup>.

Ainsi, alors que toute réfutation est définitive, il n'y a rien de définitif dans la signification démonstrative-positive qui est en lien avec cette négation. La réfutation d'une proposition négative a sans aucun doute démontré positivement ce que cette proposition niait, mais elle ne l'a pas démontré de manière définitive. C'est dans ce cadre que s'éclaire la considération de Habermas sur la nature de la vérité propositionnelle : « Considérer quelque chose comme vrai signifie le considérer comme définitivement vrai. Et savoir quelque chose signifie que ce quelque chose peut être critiqué. Les deux choses s'appartiennent.<sup>40</sup> »

Avec cette conclusion, c'est-à-dire en affirmant la nécessité simultanée du définitif et du provisoire, Habermas ne fait qu'exprimer dans un autre contexte et selon d'autres coordonnées la dualité des principes immanents au langage, à savoir la nécessité de la détermination et la réalité de l'ouverture. Dans cette conscience revit et se reformule rien moins que la Dialectique négative d'Adorno.

Lucio CORTELLA

*Traduit de l'italien par Jean-Baptiste Para*

---

<sup>39</sup> Pour une réflexion lucide et précise sur le caractère non-définitif de la réfutation transcendantale, voir l'article de Enrico Berti, « Logo e dialogo », *Studia Patavina*, 42, 1995, p. 31-42. Cf. <http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/berti95.htm>

<sup>40</sup> J. Habermas, *Entgegnung*, op. cit., p. 351. La conscience du caractère non-définitif de ce que nous estimons vrai est susceptible de constituer, selon H. Schnädelbach, la contribution qu'une dialectique négative peut apporter à la théorie de la rationalité : elle doit être comprise comme « son *correctif critique*, propre à garantir que nos concepts de rationalité demeurent toujours ouverts et capables d'apprendre » (H. Schnädelbach, « Dialektik und Diskurs », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, XII, 1, 1987, p. 23. Nous soulignons).