

## Pensée et émancipation chez Theodor W. Adorno

*N'guessan Jonas KOUASSI*

Département, Université F.H.B. Abidjan – Côte d'Ivoire

Auteur correspondant : [knguessanjo@gmail.com](mailto:knguessanjo@gmail.com)

Article soumis le 01/11/2022 et accepté le 11/12/2022

**Résumé :** L'élaboration d'une éthique de la pensée vise l'émancipation des peuples car les idéologies peuvent être des sources d'aveuglement. L'analyse et la critique de l'idéalisme et du matérialisme dialectique rendent compte de la crise des idéologies ou des formes de pensée. Comprendre l'échec de la philosophie ou de la pensée ouvre les perspectives de l'émancipation. Cette approche de la philosophie qui est une offensive de la pensée repose, d'une part, sur la non-identité, c'est-à-dire le refus d'un conformisme aveugle, et d'autre part, sur la quête de la juste vie qui n'est rien d'autre que la recherche d'une saine altérité ou d'une existence exempte de domination.

**Mots clés :** domination, émancipation, idéalisme, matérialisme dialectique, juste vie.

### Thought and emancipation according to Theodor W. Adorno

**Abstract:** The elaboration of an ethics of thought aims at the emancipation of peoples because ideologies can be sources of blindness. The analysis and critique of idealism and dialectical materialism account for the crisis of ideologies or forms of thought. Understanding the failure of philosophy or thought opens up the prospects for emancipation. This approach to philosophy, which is an offensive of thought, is based, on the one hand, on non-identity, that is to say the refusal of blind conformism, and on the other hand, on the quest for the just life which is nothing other than the search for a healthy otherness or an existence free from domination.

**Key words:** domination, emancipation, idealism, dialectical materialism, just life.

### Introduction

L'autoréflexion de la pensée conduit la philosophie à aller au-delà d'elle-même, c'est-à-dire à penser sa propre déchéance. S'étant constituée en discipline spécialisée, la philosophie s'est éloignée de sa vocation : la liberté de l'esprit. L'apologie de la totalité constitue désormais son crédo. C'est l'ébranlement de la tradition

critique. Ainsi la réflexion systématique ou le désir de posséder l'absolu trahissent les vertus de la pensée, car toute connaissance est faillible. En ce sens, Th. W. Adorno (2003, p. 13) atteste : « La seule chose que l'on devrait entendre de la philosophie, c'est qu'elle cesse d'imaginer posséder l'Absolu. »

Mais le sens de l'humilité peut sauver la philosophie, c'est-à-dire renouer avec la tradition critique. Cela permet de libérer le penser de la naïveté et du dogmatisme. L'émancipation liée à la pensée s'inscrit dans l'horizon du bien, ce qui explique l'affinité entre la pensée et la vie bonne. La critique de l'idéalisme prouve que la pensée n'a plus son siège dans les idées absolues. Et celui-ci ne peut totalement rendre compte de la réalité. Mais ce choix ne consiste pas à penser la réalité de façon aveugle, car l'unité de la théorie et de la pratique renvoie à l'*Aufklärung* auquel on associe souvent le sens même de la modernité. De ce point de vue, comment rendre possible l'émancipation à partir de l'éthique de la pensée ? Autrement dit, la philosophie peut-elle renoncer à la tradition du penser ? Celle-ci n'est-elle pas condamnée à la déchéance ? Dans quelle mesure la non-identité et la juste vie caractérisent une émancipation de la pensée ?

Basée sur une démarche analytique et critique, le présent article propose d'examiner les conceptions de l'idéalisme et du matérialisme dialectique chez Theodor Adorno, objet de l'échec de la philosophie. Cet examen des doctrines implique l'émancipation à savoir : la non-identité et la juste vie.

## **1. La conceptualisation de la pensée : l'idéalisme**

Les errements de la pensée découlent de la prétention des doctrines ou philosophies à détenir la vérité. De là, la conceptualisation de la pensée entraîne l'idéalisme, c'est-à-dire la promotion de la philosophie de l'identité, une pensée de la totalité, voire la réflexion systématique. De là, la conceptualisation de la pensée entraîne l'idéalisme, c'est-à-dire la promotion de la philosophie de l'identité, une pensée de la totalité, voire la réflexion systématique. L'idéalisme est la doctrine qui ramène tout

à la pensée, soit dans la réalité, soit dans le domaine du savoir. Il s'agit en général des systèmes qui ont tendance à élever la raison au-dessus des sens et de l'expérience. Ainsi défini, l'idéalisme apparaît comme une négation de la matière ou de la réalité concrète. Selon elle, la réalité est au-delà de la matière, car pensée comme ce qui est subjectivement constitué. C'est la raison ou le sujet qui détermine la réalité. L'idéalisme, en général, fait l'apologie des idées ou concepts absolus au détriment de la matière ou du sensible. Aux yeux du théoricien de l'École de Francfort, l'approche de la réalité dans un sens unilatéral et dogmatique est une imposture : « l'hypostase du concept sous la forme de quelque chose d'éternel et d'impérissable fait figure d'imposture ». (Th. W. Adorno, 2006, p.117). Comment comprendre la critique acerbe d'Adorno à l'encontre de l'idéalisme ? A y voir de près, le contenu des concepts est la copie des vérités absolues véhiculées par les grandes religions monothéistes.

L'hégélianisme est le point d'orgue de la doctrine idéaliste, car la philosophie y est pensée comme une totalité, un système, sinon une encyclopédie. On comprend aisément la volonté de Hegel de saisir la connaissance dans toute sa totalité. Cette intention peut être perçue comme une prétention, ce qui ouvre sans doute la voie à la déconstruction de sa philosophie : « la connaissance ne connaît complètement aucun de ses objets. Elle ne doit pas susciter le fantasme d'un tout ». (Th. W. Adorno, 2003, p.24). Prétendre tout connaître est une illusion, c'est pourquoi l'ambition des théoriciens critiques est d'émietter le système hégélien. À en croire M. Horkheimer (1974, p. 149) : « la doctrine de l'identité s'est écroulée depuis longtemps et avec l'édifice de la philosophie hégélienne ».

L'écroulement du système hégélien est la tâche que s'est assignée l'École de Francfort. Il s'agit d'une ambition théorique qu'Adorno tente singulièrement de relever. Toutefois, s'attaquer à l'édifice hégélien ne va de soi car chez Hegel la philosophie doit être posée comme système car la logique est au cœur de la pensée

spéculative. L'esprit ou l'Absolu se développe selon le rythme logique, car la logique « seule est le rationnel et le rythme du tout organique ». (G. W. F. Hegel, 2012, p. 98). Ainsi l'esprit comme raison concrète se déploie dans l'espace et dans le temps, aussi bien que dans l'histoire humaine. Ce qui démontre que l'absolu est sujet car il est au commencement et à la fin de la science.

Au reste, la critique de l'idéalisme permet de mettre à nu les graves dangers de la philosophie de l'identité, c'est-à-dire la philosophie du sujet absolu. Elle s'inspire de la pensée logique. Ainsi la double négation doit conduire à la positivité. L'assimilation de la double négation à la positivité est la quintessence de l'identifier, le principe formel ramené à sa forme la plus pure. Mais La différence qui sous-tend l'identité est contradictoire, car celle que nous percevons est extérieure, c'est-à-dire apparente. La conséquence logique de la différence extérieure est indifférence. Du coup, la diversité apparaît à première vue, comme l'indifférence à l'égard de la différence. La différence est toujours subsumée, cela dénote que chaque moment passe en son autre. Critiquant le caractère abstrait de la différence, G. Jarczyk (2000, p. 156-157) indique que les moments de la différence qui sont l'identité et la différence sont « chacun comme réflexions, unité de soi-même et de son autre partant le tout ». L'identité et la différence constituent une unité sinon une totalité inséparable. Elles sont conjuguées l'une avec l'autre. L'identité aussi bien que la différence constituent chacune une identité négative. Elles n'ont de sens que dans une totalité. Cependant, à y voir de près la différence n'existe pas dans la réalité, ce qui compte c'est le primat de l'identique ou du tout. Ainsi le concept de totalité n'est rien d'autre qu'une illusion de la raison universelle qui a été injustement exploité à des fins politiques pour endeuiller l'humanité. Voilà pourquoi Adorno (2006, p. 164) écrit :

Tout homme est devenu fongible ou remplaçable : tout homme est désormais remplaçable par tout autre. Cette situation engendre le sentiment que chacun de nous est superflu ou, insignifiant par rapport à la totalité.

Il est bel et bien évident que le génocide et la destruction de l'humanité est le fait de ranger les hommes dans une totalité. Par conséquent l'individu qui péri n'est plus le « moi » mais un exemple. L'existence humaine est reléguée au nom de la totalité, ce qui explique la critique acerbe d'Adorno à l'encontre de la métaphysique. A ses yeux, elle est à l'origine d'Auschwitz et de l'effondrement de la culture occidentale. Dans ces conditions la métaphysique doit penser contre elle-même, c'est-à-dire « se mesurer à ce qu'il y a de plus extrême, à l'absolument impensable afin de justifier son existence en tant que penser ». (Th. W. Adorno, 2006, p.172). Dans une certaine mesure, la critique de l'idéalisme est objective, car elle revêt un sens éthique au regard de l'histoire de l'humanité. Mais, les critiques à l'encontre de l'idéalisme ne sont pas totalement fondées car les jugements d'Adorno sont souvent influencés par le génocide juif. Son aversion pour le système ou la pensée conceptuelle découle du pogrome. Mais d'une certaine façon, ses critiques s'inscrivent dans la perspective de déconstruction du rationalisme des Lumières. Cependant, la déception affichée vis-à-vis de l'idéalisme n'épargne pas les philosophies de la praxis. L'échec du matérialisme dialectique prouve que la transformation de la société demeure un idéal ; de là se dessine la critique de la perversion du marxisme en idéologie.

## **2. La dépendance vis-à-vis des conditions matérielles : le matérialisme dialectique**

La défense des opprimés passe nécessairement par la critique du mécanisme économique. Pour mieux critiquer le système économique, il faut comprendre la société dans sa totalité, c'est-à-dire connaître les différents protagonistes. Par conséquent, le fondement de la critique marxienne part du prolétariat à la critique de la société bourgeoise. Cela favorise la réflexion sur le concept de classe qui scinde la société en exploités et exploités. Selon le Marxisme, le conflit des classes est le résultat de l'histoire car « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est

l'histoire de la lutte des classes ». (K. Marx et F. Engels, 2014, p. 51).

A partir de la théorie des classes, le marxisme assigne au prolétariat une mission historique, à savoir contribuer à la révolution sociale par l'abolition de la société des classes. Cet idéal ne peut être possible que par la critique de la société bourgeoise. Au fond, le marxisme dénonce le caractère inhumain de la bourgeoisie fondée sur un système de profit. Elle s'approprie massivement les moyens de production de la société. La critique de la bourgeoisie va de pair avec celle du capitalisme. Le capitalisme est en effet perçu comme la domination des hommes par le processus économique. Il en est de même du travail salarié qui est un système d'esclavage. D'une certaine façon, il s'agit de dénoncer le système d'exploitation de la société industrielle.

La réparation de l'injustice sociale et la désaliénation des masses passent par une véritable dialectique. Cette dialectique s'oppose à la tradition idéaliste allemande dont le représentant illustre est Hegel. La dialectique marxienne est en substance une critique de la dialectique positive de Hegel. La dialectique abandonne désormais le terrain de l'idéalisme pour s'intéresser aux réalités concrètes. Dans ce cadre, le matérialisme dialectique appréhende la raison selon H. Lefebvre (2003, p. 111) dans « son universalité concrète, à savoir comme raison humaine conquête historique et sociale de l'homme ». Il n'y a plus une Raison supérieure qui serait aux commandes de l'histoire mais plutôt une raison humaine. Le matérialisme historique place l'homme ou l'individu au centre de l'histoire.

Devenu idéologie, le matérialisme dialectique devient par ailleurs la doctrine officielle des partis communistes, parce que prêchée aux adeptes sous forme de catéchisme. Le matérialisme historique ou dialectique prend ainsi l'allure d'une lutte politique. Dans la perspective du marxisme, il s'agit de constituer une classe radicale afin de remplacer « les armes de la critique par la critique des armes ». (K. Marx, et F. Engels, 2014, p. 21). La théorie doit être désormais pratique pour favoriser la révolution communiste. Mais il

faut éviter le dogme de l'unité et de la théorie et de la praxis. Ce qui explique l'impossibilité d'une connaissance rationnelle de la totalité car « la pensée n'est pas le reflet de la chose ». (Th. W. Adorno, 2003, p.250).

L'échec de la praxis traduit en réalité l'échec du marxisme comme projet de transformation du monde. Au fond, cet échec repose sur le dogmatisme et l'illusion qui constituent un obstacle au déploiement de la pensée critique. En ce sens, Th. W. Adorno (2003, p.177) atteste que « la liquidation de la théorie par la dogmatisation et l'interdiction de penser fut une contribution à une praxis mauvaise ». La mauvaise approche de la praxis concourt à sa diffamation. Cette impuissance de la théorie rend donc compte de l'exigence de l'unité de la praxis et de la théorie.

L'analyse de la conscience de classe du prolétariat débouche sur des contradictions internes : opposition entre méthode dialectique et méthode critique. A l'horizon de ces contradictions, se profile l'échec du marxisme comme théorie transformatrice du monde même si l'importance centrale accordée par Marx et les marxistes à l'économie traduit également cette réalité historique. Il est cependant bien évident que la praxis transformatrice a échoué. Les propos de C. Castoriadis (1975, p. 21) attestent : « dire : être marxiste, c'est être fidèle à la méthode de Marx qui reste vraie, c'est dire : rien, dans le contenu de l'histoire des cent dernières années ». D'un autre point de vue, il est nécessaire de reconsidérer la méthode et le système marxiste. Cette crise dénote de la transformation du monde, où la réalisation de la totalité demeure une utopie. Le renversement de la domination institue une autre domination. Vouloir un monde exempt de domination n'est possible que dans la pensée.

De l'idéalisme au matérialisme, la philosophie sous toutes ses formes a contribué à la déchéance de la pensée, car elle s'est éloignée de son véritable but : l'émancipation de l'humanité. Mais pour réaliser cet objectif, la philosophie doit renouer avec sa vocation critique. Ainsi la liberté de l'esprit pourrait-elle conduire à l'éthique de la pensée. Qu'en est-il ?

### **3. L'émancipation de la pensée : la non-identité et la juste vie**

Chez Adorno, le véritable sens de la philosophie réside dans une prise de conscience permettant d'affranchir la pensée des positions ou réflexions dogmatiques. De là, la pensée manifeste une neutralité conduisant à la quête de la juste vie. Cette éthique définit non seulement les actions du philosophe ou de l'intellectuel mais dénonce aussi toute identification aveugle. Adopter une attitude neutre permet à la pensée de s'affranchir de la naïveté et du mensonge qui constituent un obstacle au déploiement de l'esprit critique. Une telle attitude contribue, d'une certaine façon, au rejet d'une reconnaissance tacite du primat de l'universel, mais aussi à la médiation dialectique perçue comme une réconciliation abstraite. Ainsi pour le théoricien de l'École de Francfort : « la morale de la pensée consiste à ne témoigner ni d'un entêtement borné ni d'un détachement souverain, à mettre en œuvre une réflexion qui ne soit ni aveugle ni vide ni trop atomisée ni trop systématique. » (Th. W. Adorno, 1991, p. 72). L'appel à l'autonomie de la pensée est une attaque virulente contre le conformisme et le dogmatisme. Le mérite de la pensée réside désormais dans sa capacité à se libérer des sentiers battus. D'ailleurs, il convient d'explorer de nouveaux horizons afin de s'adapter aux réalités du moment. C'est une investigation matérialiste du présent.

Accorder un intérêt à l'objet suppose promouvoir le non-conceptuel, un renoncement à la philosophie de l'identité ; car penser signifie identifier. Le refus de l'ordre conceptuel permet de s'éloigner de l'identification aveugle. C'est en cela qu'Adorno se détache de Hegel. Reconnaisant le caractère faillible du savoir, il dénonce la doctrine de la négation positive, c'est-à-dire la négation de la négation. Toutefois, il faut plutôt penser à la négation déterminée, une exhortation à la non-identité. La négation est toujours déterminée, car elle est négation de quelque chose. Contrairement à Hegel, le théoricien de l'École de Francfort fige le négatif pour montrer que la contradiction est insurmontable, car elle échappe à la raison et à la logique. C'est ainsi que la dialectique négative revêt tout son sens, car le penser est



« contenu particulier, négation, résistance contre ce qui lui est imposé ». (Th. W. Adorno, 2003, p.30). Le contenu particulier du penser est synonyme de résistance contre toute forme de domination. L'appel à la révolte contre toute réflexion systématique montre que la pensée est l'expression de la singularité. C'est la tâche du philosophe : « penser philosophiquement signifie penser en modèles. ». (Th. W. Adorno, 2003, p.42).

La philosophie apparaît comme une analyse de modèles, c'est pourquoi elle peut protéger le penser de la tutelle de tout conformisme et de l'identique. A l'horizon de cet anticonformisme se dessine la liberté créatrice de l'individu, autrement dit la promotion des initiatives personnelles. De là, penser implique une responsabilité : la volonté de se défaire de toute totalisation ou uniformisation aveugle. D'un point de vue pratique, le philosophe ne doit pas être complice des violences et des catastrophes pouvant favoriser la ruine de l'humanité, c'est-à-dire qu'il doit se tenir à l'écart des idéologies sous-tendant les régimes absolus. Il a également l'obligation de s'abstenir de toute instrumentalisation de la pensée. Désormais sa crédibilité réside dans sa capacité à s'éloigner de l'injustice et de l'arbitraire. De la sorte, le regard micrologique d'Adorno est fondé, car se faire petit selon les termes de G. Moutot (2010, p. 218), c'est « entrevoir la possibilité de passer entre les mailles du filet de la socialisation dominante ». Cependant, échapper à la socialisation dominante ne relève - t-il pas de l'utopie ?

La pensée de la non-identité est l'expression d'un pessimisme, car il est difficile voire impossible d'échapper de la domination sociale. La propension d'Adorno à vitupérer ce qui est établi, traduit d'une certaine manière, un goût pompeux pour le désespoir. La catastrophe d'Auschwitz rend compte de l'impuissance d'un intellectuel face aux vicissitudes de son existence. C'est pourquoi il se demande : « si l'on peut encore vivre après Auschwitz ». (Th. W. Adorno, 2006, p.165). La possibilité d'une existence après Auschwitz passe par un changement de paradigme, c'est ce qui

explique l'aversion de l'identique ou de l'affirmatif au profit de l'éphémère ou l'apparence. Cela justifie d'une certaine façon la quête de « la juste vie ».

Adorno identifie la morale à la vie juste : c'est une éthique concrète. Elle invite le sujet à promouvoir le bien autour de soi, à éviter de nuire à autrui. On voit une lueur d'espoir dans un monde dominé par les horreurs. Cet engagement moral repose sur un matérialisme, voire la souffrance physique. Voilà pourquoi M. A. Ricard (2012, p. 9) écrit :

Le refus d'appréhender la vie juste à partir du concept, autrement dit à partir d'idées, de valeurs ou encore de règles qui sont indépendamment de notre existence charnelle, que dans le refus, à l'inverse de s'incliner simplement devant l'ordre des choses existant et d'en extraire une norme.

Il est vrai que l'éthique de la juste vie a pour fondement les réalités existentielles, mais elle implique surtout la responsabilité de l'individu. C'est notre devoir, en tant qu'être humain, d'agir afin de créer les conditions d'une existence sans domination. Une relation humaine est donc possible sans domination si chaque personne s'engage à agir selon ses propres valeurs en tenant compte de l'autre. Le choix de la juste vie suppose le respect de l'autre, le singulier, celui qui souffre. Selon Arthur Schopenhauer (1991, p. 179) : « la souffrance d'autrui devient par elle-même, et sans intermédiaire le motif de mes actes ». Que faut-il entendre par souffrance ?

Chez Th. W. Adorno (2003, p. 247), la souffrance ne relève pas forcément de la conscience, elle est essentiellement physique : « le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer ». La douleur physique qu'éprouve l'individu est l'expression de la souffrance. Autrement dit, c'est « la mort « en petit », un sacrifice de la partie ». (M. Scheler, 1936, p. 16). L'idée de mort confirme la dimension sacrificielle de la souffrance. Ici le singulier, c'est-à-dire l'autre ou l'opprimé est utilisé comme sacrifice pour réaliser les objectifs démesurés d'une nation ou d'un État. Cependant, dépasser

l'approche sacrificielle de la souffrance constitue, dans une certaine mesure, un appel à la compassion : il faut être du côté des souffrances des hommes pour comprendre leur douleur.

L'autre représente l'opprimé, celui qui souffre. De ce point de vue, l'auteur des *Minima Moralia* est au rebours de l'idéal moderne d'émancipation. M. A. Ricard (2012, p. 18) précise que la vie bonne n'a plus son siège dans l'être de l'individu mais plutôt dans « l'individu générique et dans un devoir-être ». En vertu de l'universalité de la pensée, l'individu représente dans son ensemble l'humanité entière. Cette approche de l'émancipation fait d'Adorno un penseur nominaliste. Pour lui, le bonheur est individuel, ce qui explique la critique de l'universel perçu comme fausse totalité ou domination. Il promeut à cet égard, un individualisme qualitatif tourné vers la personnalité authentique de l'individu. Ainsi, la souffrance de l'individu ou du singulier rend compte de la souffrance de l'humanité.

Au reste, assumer une juste vie ne signifie pas s'identifier à l'autre. C'est pourquoi cette théorie s'inscrit dans la perspective d'émancipation des peuples. Toutefois, cette émancipation ne repose pas sur un destin collectif, c'est-à-dire la recherche des mêmes intérêts. De là, la critique de la pensée unanime en politique revêt un sens, car celle-ci promeut le bien commun en reléguant les différences. Vouloir uniformiser les intérêts apparaît comme une illusion. Cela montre que le côté culturel ou historique est déterminant pour saisir l'individu. Dans ce cadre, A. Finkelkraut (1987, p. 128) révèle : « l'homme a des racines, une généalogie, une mémoire ethnique, bref qu'il ne se définit pas seulement par ses intérêts et par ses espérances ». Une vraie approche de la totalité ou le vivre-ensemble rend compte de la diversité ou de la pluralité.

## **Conclusion**

Le besoin d'une éthique de la pensée est consécutif à l'échec des différentes doctrines philosophiques. Cette déchéance de la philosophie apparaît comme une renonciation à la vocation critique

de la philosophie. En effet, la crise de l'idéalisme relève de sa prétention à posséder l'absolu, ce qui explique l'apologie de la rationalité du réel. La pensée de l'identité véhiculant une différence abstraite a conduit l'humanité vers la catastrophe. Mais la critique de l'idéalisme favorisant l'avènement du matérialisme historique n'a pas non plus mené l'humanité vers une émancipation escomptée. L'incapacité de la pensée à répondre aux attentes de la société exige une nouvelle approche de la philosophie. Ce changement de paradigme est une émancipation car il concourt à la réhabilitation du penser.

La pensée qui émancipe est celle éloigne le philosophe de l'endoctrinement ou de l'aveuglement que suscitent les théories et les idéologies. De là, le philosophe est disculpé de l'instrumentalisation de la pensée. Sa neutralité vis-à-vis des positions est un engagement en vue de la promotion de la liberté de l'esprit. À ce compte, la philosophie de la non-identité ouvre les perspectives d'une altérité sans domination : « la juste vie ». Permettre au singulier ou à l'opprimé de s'exprimer, confère une chaleur aux relations humaines, car aux yeux de B. Ouattara (1999, p. 48), l'ordre conceptuel est « un ordre froid ». L'éthique de la juste vie est ouverture à l'autre. D'ailleurs, en ce sens la politique ou le vivre-ensemble est loin d'être une uniformisation, mais plutôt communication des différences. Cela rend compte dans une certaine mesure, des valeurs de la palabre africaine. Celle-ci n'impose pas le vivre-ensemble mais en dessine le cadre. L'institution de la parole brise le consensus artificiel pour parvenir à un compromis qui respecte selon J. G. Bidima (2015, p. 39) : « les spécificités et l'altérité ».

## **Bibliographie**

ADORNO Theodor, 2001, *Dialectique négative*, trad. Collège de Philosophie, Paris, Payot.

ADORNO Theodor, 2006, *Métaphysique*, trad. Christophe David, Paris, Payot.

ADORNO Theodor, 1991, *Minima Moralia*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot.

ADORNO Theodor, 2003, *Modèles critiques*, trad. de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, Paris, Payot.

BIDIMA Jean-Godefroy, 2015, *La Palabre*, Paris, Michalon.

CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

FINKIELKRAUT Alain, 1987, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.

HEGEL G. W. F., 2012, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre Paris, Flammarion.

HORKHEIMER Max, 1974, *Hegel et le problème de la métaphysique*, trad. Denis Authier, Paris, Payot.

JARCZYK Gwendoline, 2000, *Le mal défiguré*, Paris, Ellipses.

LEFEBVRE Henri, 2003, *Le marxisme*, Paris PUF.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, 2014, *Manifeste du parti communiste*, Paris, L.G.F.

MOUTOT Gilles, 2010 *Essai sur Adorno*, Paris, Payot.

OUATTARA Bourahima, 1999, *Adorno : philosophie et éthique*, Paris, L'Harmattan.

OUATTARA Bourahima, 1999, *Adorno et Heidegger : une controverse philosophique*, Paris, L'Harmattan.

RICARD Marie-Andrée, 2012, *Adorno l'humanisme*, Paris, La Maison des sciences de l'homme.

SCHELER Max, 1936, *Le sens de la souffrance*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Aubier.

SCHOPENHAUER Arthur, 1991, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, Paris, LGF.