

Sujet et objet:

À propos de quelques thématiques sociologiques dans la théorie critique

William Ross

maitrise en philosophie, Université de Montréal

Le titre donné à cette conférence est « À propos de quelques thématiques sociologiques dans la théorie critique ». On pourrait s'attendre à ce que je présente quelques réflexions générales sur la théorie critique et sur son rapport à la pratique sociologique. Il n'en est rien ; ce titre est une ruse. Au contraire de ce que propose ce titre, ce que je présenterai aujourd'hui est très limité et précis. Je conserve tout de même le titre car il reflète une thématique d'ensemble sur laquelle débouchent mes questionnements.

Le texte que je vous présenterai aujourd'hui traite d'une question qu'on ne peut qu'ouvrir à sa propre problématique en ce sens que, de cette question, nous devons déjà faire le deuil de toutes réponses absolues comme partielles. Ce qui pourrait nous induire en erreur serait cependant de déclarer fortuitement se trouver devant une aporie ; pour constater l'aporie il nous faut entrer dans l'expérience de la chose et cela n'est possible que dans la mesure où nous plongeons activement à même les chemins qui nous sont disponibles afin de voir ce qu'il échoit à l'esprit de devoir penser. Cette question dans laquelle je plongerai est celle de l'épistémologie, de la théorie de la connaissance, et plus particulièrement de comment une posture épistémologique dépasse largement le cadre de la connaissance, mais exprime un rapport au monde en entier. Évidemment, il ne saurait être question dans la situation qui est la nôtre, par le temps qui nous est impartit, d'un plongeon dans les profondeurs abyssales des plis et replis de notre rapport au monde, mais seulement – et c'est déjà bien – de tirer quelques lignes de forces qui animent les termes des questionnements épistémologiques et les rendent encore vivants, encore actuels et,

j'ose vous le faire sentir, montrent l'urgence qu'il y a à se confronter avec ce genre particulier d'aporie.

*

Il n'est pas rare aujourd'hui de sentir un certain sentiment de dérive dans notre rapport à la connaissance dans la mesure où l'activité scientifique ne semble pas connaître de limites qui lui soient propre. La plupart d'entre nous se sentent concernés devant des questions technoscientifiques ou encore devant la catastrophe écologique qui se profile à l'horizon et c'est sans compter les catastrophes humaines qui se déroulent encore aujourd'hui. La philosophie des Lumières qui avait posé, comme pierre angulaire de son projet, d'émanciper l'homme grâce à la raison semble avoir failli. La connaissance et la compréhension du monde ne semblent plus s'articuler autour d'un projet d'émancipation de l'homme, mais bien au contraire semblent simplement attirées vers la réalisation d'un progrès technologique qui se solde en une régression de notre rapport au monde. Nombreux sont les philosophes qui ont tenté de trouver des solutions à ce problème de la place et de l'utilisation de la connaissance en proposant que ce qui était en jeu était de l'ordre d'un détournement idéologique de la connaissance vers des fins purement mercantiles, d'autres ont proposé que ce qu'il manquait à l'activité scientifique était une déontologie, une éthique de sa propre pratique, et ont ainsi pensé que s'il fallait laisser libre cours à la recherche il fallait néanmoins prescrire de l'extérieur des règles d'applications de ces connaissances une fois qu'elles migraient à l'extérieur des laboratoires. Il y a une autre voie qui a été empruntée et qui est celle que je tenterai d'exposer ici, elle trouve sa source dans l'école de Francfort et plus particulièrement chez Theodor Adorno qui questionna l'activité de la raison et la manière dont elle accède à la connaissance. Ce qui est intéressant dans cette réflexion c'est qu'elle ne tente pas de voir comment l'activité scientifique a été seulement détournée de sa

capacité émancipatrice de l'extérieur, mais comment de nombreux problèmes se posent à même les théories de la connaissance ; comment, au final, dans l'acte de connaissance est présent une démesure qui fait en sorte que le vers est dans la pomme. Ainsi, aujourd'hui je vous présenterai quelques réflexions épistémologiques sur les rapports sujet/objet qui se trouvent exposées dans un texte de 1969 qui a un titre très original (!) : *Sujet et objet*. En même temps je tenterai de poser en quoi ces réflexions qui peuvent paraître étranges sont d'une grande actualité.

Parler d'épistémologie, c'est-à-dire de théorie de la connaissance, est très difficile pour une raison assez précise : on ne sait jamais réellement de quoi on parle. Depuis Descartes, c'est-à-dire depuis l'affirmation d'un *cogito* au sens fort, les philosophes ont pensé la relation qui nous donne accès à la connaissance comme étant constituée de deux pôles : un pôle de la conscience incarnée dans le sujet et un pôle de l'objet, de ce qui est à connaître. La difficulté de cette position est primordialement due au fait que ces deux termes de « sujet » et d'« objet » sont ambigus.

Le terme de sujet peut renvoyer à deux significations : d'abord il peut vouloir dire l'individu particulier ou bien renvoyer à une conception du sujet compris sur le plan de l'universalité. Le premier est donc un individu en chair et en os, le second une conscience générale entendue comme ce qui « contient les règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucune utilisation de l'entendement¹ » pour citer Kant. Selon Adorno cette ambiguïté dans l'utilisation du terme sujet est inévitable pour la raison que ces deux significations dépendent l'une de l'autre.

Vouloir penser un sujet universel, un *cogito* universel, est impossible sans l'incarner dans un moment particulier, celui de l'*ego*. Mais, vouloir penser un sujet uniquement sous la forme de sa particularisation présente la même difficulté car, afin de pouvoir attribuer un contenu à ce

particulier, la pensée nous impose le concept de genre dans lequel, sans y être totalement réduit, il est tout de même inclus. En d'autres mots, il ne saurait être question d'un pur universel, car que serait cette conscience générale s'il n'y avait aucun être à partir de laquelle elle s'articulerait ? Mais il ne saurait être question d'un pur individu isolé car quelle serait sa valeur heuristique s'il ne partageait rien en commun avec d'autres individus, en l'occurrence le genre humain et la capacité partager de la raison.

Le problème qui se pose dès le début de notre réflexion est donc le suivant : l'on postule que la capacité d'exprimer une vérité se pose dans une relation entre le sujet et l'objet, cette relation est la condition de possibilité de pouvoir fournir une définition, un concept aux objets. Or, nous sommes devant l'impossibilité de pouvoir fonder cette relation car la fonder demanderait de pouvoir définir les pôles du sujet et de l'objet qui justement permettent la formulation de la définition.

Devant une telle impossibilité, sommes-nous tout simplement contraints à l'abandon ? Selon Adorno, bien qu'il soit impossible de pouvoir fixer une définition permanente des termes de sujet et d'objet cela ne veut pas dire qu'il soit impossible de pouvoir leur donner un quelconque contenu. Aujourd'hui, le philosophe qui se penche sur ces questions reçoit, par l'histoire de la philosophie, un certain contenu positif qui vient donner une signification plus ou moins déterminée de ces deux termes. Ainsi les significations de sujet et d'objet sont comprises, par Adorno, non pas comme un contenu naturel et invariable, mais bien plutôt comme une « sédimentation historique » qu'il faut accepter tout en gardant à l'esprit la nécessité de ne pas s'en tenir à cet héritage mais de laisser à l'analyse critique le droit de remanier leur contenu.

Nous retrouvons donc, un peu bredouilles mais plus éclairés, notre situation de départ : « Un sujet, quel qu'il soit, un sujet connaissant, [qui] se trouve placé devant un objet également

quel qu'il soit, [qui est] l'objet de la connaissance ». Mais que se passe-t-il entre ce sujet et cet objet ? C'est ce que nous appelons la réflexion et qui doit être comprise comme une interaction entre sujet et objet.

Maintenant que nous sommes bien empêtrés dans ce borbier, ce serait peut-être une bonne idée de se demander si ce que je vous présente n'est pas tout simplement, comme le propose l'adage populaire, de l'enculage de mouche. Évidemment, je serais porté à dire qu'il n'en est rien, mais encore faut-il le défendre !

Lors de mon introduction j'ai présenté brièvement l'idée selon laquelle les dérives scientifiques et autres abus de l'homme faits sur le monde à partir de ce qu'il nomme la raison n'étaient pas seulement liés au détournement idéologique, de par son extérieur, de l'activité scientifique, mais qu'il y avait peut-être un aveuglement idéologique à l'intérieur même de la relation entre le sujet et l'objet qui était responsable, d'une certaine façon, de ces dérives.

Je peux déjà aborder une première tentative de réponse à partir du statut que possède la réflexion en tant qu'interaction entre le sujet et l'objet. En fait, c'est réellement à partir de cette interaction que nous pouvons postuler soit la vérité soit la fausseté de cette séparation entre sujet et objet qui nous a été imposée par la tradition philosophique. Mais, comme si les choses n'étaient pas assez compliquées, Adorno nous dira que cette séparation entre le sujet et l'objet est vraie et fausse à la fois. Comment est-il possible d'affirmer d'une chose qu'elle est à la fois vraie et fausse ?

Je crois qu'ici nous sommes relégués à une question difficile qui est celle de ce qu'est la vérité, de sa dualité et de l'usage qu'en fait ici Adorno. Pour Adorno, la vérité est à la fois accessible à travers un jugement descriptif qui définit ce qui est, mais également à travers un jugement normatif qui définit ce qui devrait être. La vérité en tant qu'elle est un concept humain

n'a pas de contenu à l'extérieur de ce cadre et, à cet égard, le jugement qui décrit la vérité objective de la famine en Afrique ne peut être séparé du jugement normatif qui déclare cette situation comme fautive dans le sens où elle s'impose comme contradiction à l'idée que nous avons du bien. La vérité ne se trouve réalisée dans la pensée, que dans la mesure où l'aléthique et l'éthique sont inséparables. Sinon, la pensée ne devient qu'un acte de classification du réel sans se demander ce que signifie pour l'être humain cette réalité. Là gît, selon Adorno, l'erreur des positivistes qui posent que le possible s'épuise dans l'actuel. Chez Kant, il y a un moment où l'on passe par dessus la simple activité classificatrice de la raison, celle de l'imagination transcendante. Or, Adorno reprochera à Kant de ne pas avoir voulu saisir ce qui motivait la pensée à sortir de cette classification pour rentrer dans le moment créateur du concept. Ce moment, nous y reviendrons plus loin, est celui que présente Hegel sous le nom de spéculation et où la raison est obligée de sortir de son fonctionnement classificatoire qui fonctionne à partir d'un en soi car l'en-soi ne correspond plus à l'expérience de la chose. Cette déception est celle de la contradiction qui nous force à penser, à refaire l'expérience de la chose, de la spéculation au sens fort. Ce qui anime la pensée est l'expérience de la contradiction et cette expérience n'est pas qu'une expérience formelle et logique : la contradiction c'est l'expérience de la douleur qui nous traverse et qui interpelle son propre dépassement.

Revenons en donc à cette question de la véracité ou de la fausseté de la séparation du processus de connaissance entre un pôle du sujet et un pôle de l'objet. Adorno dira qu'une telle séparation est vraie en tant que jugement descriptif car elle « exprime ce qu'a de forcément divisé la condition humaine² », mais qu'elle est fautive normativement car on ne peut l'ériger comme une situation éternelle, cela serait s'empêcher de penser une situation plus souhaitable : celle

d'une possible réconciliation. Cependant, cela ne nous explique pas si de cette séparation nous sommes capable, en tant que sujet connaissant, de pouvoir exprimer une vérité.

Comme je l'ai annoncé précédemment c'est dans la définition que nous donnerons de la réflexion entendue comme interaction entre ces deux pôles que nous pourrions définir la véracité ou la fausseté de cette séparation.

En ce qui concerne la réflexion nous avons le choix de la comprendre soit comme une interaction complexe et non-directe entre le sujet et l'objet où « l'apparence de la séparation s'exprime [...] dans le fait qu'ils se médiatisent³ ». L'autre choix disponible est celui de penser la réflexion comme une interaction directe et non réciproque qui part du sujet pour aller réduire l'objet à une pure différence, une pure altérité qui est engloutie. Adorno dénonce vertement cette deuxième position car dans celle-ci le sujet s'abroge une autonomie qui n'est pas la sienne et par laquelle pointe une prétention du sujet à la domination. Ce constat peut sembler dur mais que se passe-t-il réellement lorsque l'homme se présente comme autonome de façon *a priori* si ce n'est pas ce que nous vivons encore aujourd'hui dans notre rapport d'exploiteur de la nature où la connaissance que nous acquérons sur elle ne vise qu'à mieux la dépouiller. N'est-ce pas dans ce genre de situation que se trouvent également certains courants de pensée comme par exemple le béhaviorisme qui se déclare vrai parce qu'il est capable de réduire un animal, sinon un homme, à certains processus bien intégrés en les dépossédant, tant l'animal que l'homme, de toute spontanéité ce qui a pour conséquence de réduire remarquablement leur expérience de la réalité. En elle se donne une vérité descriptive qui, si l'on pose encore la séparation radicale du sujet et de l'objet, ne peut être arrêtée par aucun jugement normatif. Cette impossibilité est due au fait que la distinction entre le bien et le mal n'appartient pas à l'objet, mais à la relation entre sujet et objet. Celui qui pose la réflexion comme ce qui pénètre l'objet sans poser que cet objet a pu être

pénétré justement parce que le sujet l'a érigé en objet, oublie à la fois son rapport de dépendance et de responsabilité vis-à-vis de celui-ci. Ainsi lorsqu'Adorno dit que de poser comme un absolu la séparation non-médiatisée du sujet et de l'objet est un fait idéologique, il dit quelque chose d'important : le sujet possède la capacité de modifier le réel sans limites, à la condition qu'il accepte l'aveuglement qui s'ensuit et qui marque une certaine sortie de l'humanité partagée ; celle où il est dans l'impression d'être dans le vrai car le réel se plie à son gré sans comprendre que de ce réel il est lui-même un moment objectif. Personne ne dirait à celui qui coupe la branche sur laquelle il est assis qu'il est dans le vrai ; et pourtant c'est à cette absurdité que nous sommes réduits si nous commençons à regarder la froide indifférence qui anime ceux, qui dans certaines chaires de recherche, « créent de la connaissance ». Par cet aveuglement, la raison bascule dans l'irraison car elle s'empêche de penser la nécessaire réconciliation des jugements descriptifs et normatifs mais aussi parce qu'elle oublie qu'en ravalant l'objet elle annihile aussi la possibilité du sujet de s'affirmer comme subjectivité.

Ainsi, postuler la primauté et l'autonomie absolue du sujet est un mouvement d'aveuglement qui empêche de voir en quoi il est lui-même un objet, ne serait-ce que sous l'aspect de sa corporalité ou sous sa dépendance devant l'objectivité sociale, mais en quoi il est aussi dépendant de l'objet comme l'objet est dépendant de la conscience en tant qu'il a été délimité sous cette forme dite objective.

Il semble donc que nous devions choisir l'autre option, celle qui pose la réflexion comme une intention oblique qui signifie qu'entre le sujet et l'objet la réflexion, on ne trace pas une ligne qui passe de A vers B, mais que la réflexion qui est une activité du sujet est en même temps conditionnée par l'objet ; la réflexion est donc un jeu de renvoi constant entre sujet et objet et, en

ce sens, elle ne trouve pas son origine dans un des pôles mais bien dans la tension qui les sous-tends ; cette tension empêche l'immédiateté de leur relation.

Voilà ce qui à mon sens constitue l'importance et l'actualité de ce genre de réflexion car en elle se donne à voir que la violence et la domination qui ont cours aujourd'hui ne sont pas entièrement indépendantes de la manière dont nous élaborons notre compréhension du monde. Ainsi, la question qui se pose dès lors est la suivante : est-ce que la raison peut surpasser la conséquence néfaste qu'elle semble engendrer ? Ou bien est-elle contrainte à se montrer toujours et encore sous un motif de la maîtrise conceptuelle du monde qui trouve son corrélat dans la maîtrise pratique et technique du monde ? Cette question est centrale car en elle se donne la question « Que pouvons-nous espérer ? »

Nous venons de voir que, pour Adorno, il est formellement impossible de concevoir une possibilité d'émancipation dans une connaissance qui se constituerait dans une relation directe entre le sujet et l'objet. Nous sommes donc poliment dirigés vers cette seconde option qui est celle d'un rapport codéterminé entre le sujet et l'objet.

Cette deuxième option, qui est l'option dialectique, semble favorable car elle permet de se prémunir contre le péché de faire du sujet une hypostase vers lequel le monde et son concept sont relégués. Cependant, Adorno ne pense pas que nous pouvons partir de la tension dialectique elle-même ; de la même façon qu'il ne croit pas que les termes de sujet et d'objet sont des invariants, cette tension n'est pas non plus un absolu. Cette tension ne peut être première car elle demande la réflexion et pour cette raison au minimum la vie ; ne serait-ce que celle de l'amibe. Cette position d'Adorno doit être comprise à partir de l'héritage philosophique de l'idéalisme allemand devant lequel il est critique. L'idéalisme allemand et en particulier celui de Hegel pose comme moment premier une unité du sujet et de l'objet. Or cette situation primordiale ne saurait satisfaire Adorno

car elle se donne déjà comme une réponse de la raison à ce qui n'est pas raison. Elle est d'une certaine manière le mythe permettant le mythe.

Cette position est extrêmement difficile à saisir car elle renvoie à un contenu anthropologique qui n'est jamais réellement thématiqué dans la pensée d'Adorno. Nous retrouvons dans cette anthropologie un certain naturalisme tel que présenté dans le mythe de Prométhée et d'Épiméthée et que l'on retrouve chez de nombreux philosophes et qui pose que la raison serait l'outil naturel qui permettrait notre survie. Face à cette situation la raison qui est notre outil de survie tente de donner une signification au monde, signification sans laquelle le monde se montre comme indifférenciation et qui instigue la peur. Face à la nature, le sujet est pris de peur devant cette entité qui peut à chaque instant le menacer. Selon Adorno, la façon dont l'être humain est capable de sortir de cette peur passe par la capacité qu'a la raison de pouvoir donner une signification à cette nature et par là de se penser d'une certaine manière en situation de maîtrise de celle-ci. Une telle capacité se trouve réalisée dans le mythe qui pose un ordre du monde dans lequel l'être humain occupe une place précise et, par là, lui permet d'expurger la peur immédiate pour pouvoir entrer dans une pratique médiatisée avec ce monde. Pour Adorno, la raison est directement liée à la capacité d'autoconservation de l'être humain ce qui fait qu'elle agit naturellement comme la relation directe entre le sujet et l'objet comme elle a été présentée plus tôt. Encore une fois, face à cette situation nous pouvons conclure à la vérité du jugement descriptif qui affirme que la raison a pris la forme d'une relation directe entre le sujet et l'objet et la fausseté du jugement normatif qui pose qu'une autre raison devrait être possible. Pour assurer sa survie, l'homme crée le mythe afin de se distancier de la nature pour voir comment il peut la poser devant lui afin de pouvoir la maîtriser. Mais la fausseté de la raison mythique nous invite justement à son dépassement dans une autre raison. Mais selon Adorno, l'*Aufklärung* elle-même

n'a pas su se libérer du mythe et à cet égard elle y replongea dans le même aveuglement : celui de la prétention à la totalité. À cet égard la même question se pose encore : la raison est-elle contrainte à rester prise dans cette raison qui débouche sur la domination ?

Si cette situation est celle de la raison naturelle, cela ne signifie pas pour Adorno que nous y sommes contraint. Il n'y a pas chez lui de postulat selon lequel la nature serait l'absolue vérité et que nous devrions toujours vouloir nous y conformer. Pour la même raison qui fait qu'on ne peut poser ni le sujet ni l'objet comme des absolus, on ne peut poser la nature comme un absolu. Le raisonnement dialectique est étranger à cette volonté de vouloir fixer pour de bon un terme qui s'inscrit dans une relation dynamique. Ainsi, il n'est pas impossible de penser la possibilité de pouvoir instituer un autre rapport à la raison. La vérité historique de la relation immédiate ne peut camoufler la vérité plus complète d'une relation médiatisée.

Pour conclure cet exposé, j'aimerais consacrer le temps qui nous reste à des réflexions qui concernent ce à quoi pourrait bien ressembler une connaissance qui ne soit pas celle qui instrumentalise le monde pour mieux le maîtriser tout en posant la question si cette possibilité demande au préalable une transformation des rapports sociaux qui en sont responsables. De ce fait, je quitterai les pures réflexions épistémologiques, si importantes soient-elles et si inachevées soient-elles, pour souligner encore une fois leur actualité. J'ai préféré cette option à celle de poursuivre le cheminement que nous avons entamé afin de pouvoir terminer cet exposé sur quelques thématiques sociologiques et politiques qui à mon sens déboucheraient sur une discussion plus intéressante.

Comme nous l'avons vu précédemment, selon Adorno, le péché de la raison est celui de se présenter dès ses premiers balbutiements comme un acte de domination ; la raison qui explique cet état de fait est, pour Adorno, un mécanisme de survie qui répond face à une peur originaire.

Or, cette impulsion de survie organisée depuis la raison a pour conséquence d'instituer un rapport au monde qui est celui de la domination de l'altérité, de ce qui est autre que le sujet. Vouloir penser une sortie de cette raison qui se tourne en irraison demande donc aussi une sortie de cette situation de peur originaire.

Une telle sortie est l'objectif que se sont toujours données la culture et la société en ce qu'elles proposaient implicitement que par l'organisation des hommes entre eux se posait la possibilité d'expurger cette peur originaire de la nature. Ainsi, la société se présente comme le socle à partir duquel cette relation de domination pourrait être expurgée, mais en même temps elle ne peut garantir cette sortie de la peur de la nature de manière immédiate.

Selon Adorno, le problème principal est que nous ne sommes pas sortis de la peur. Les hiérarchies sociales, les rapports sociaux d'exploitations et de dominations qui ont été mis en œuvres historiquement afin de sortir de la peur primordiale ont eu pour effet non seulement de dominer la nature mais aussi de dominer l'homme. La société qui se présentait comme une sortie de la peur n'a fait que remplacer la peur de la nature par la peur de l'homme pour lui-même. Afin de sortir de l'autoconservation l'homme s'est organisé socialement, mais la société qui n'a jamais été capable de pouvoir s'affirmer elle-même comme sujet en est restée au stade de l'autoconservation où elle domine les hommes. Pour pouvoir penser une société qui soit vraie dans le sens où sa vérité descriptive coïnciderait avec sa vérité normative, il faudrait une société qui cesse de penser sa propre fondation sous un rapport de la peur. Or, la société capitaliste ne peut aucunement se vanter de répondre à un tel critère, elle qui pose que la société est résultat de la peur du grand nombre et de l'appétit d'un tyran. Il faut que la société puisse arriver à accepter sa propre subjectivité dans son propre mouvement d'affirmation et non pas qu'elle se replie toujours sous la forme d'un objet pétrifié.

.....

Mais pour réaliser cette situation une question se pose : que peut la philosophie dans cette situation qui est la nôtre ?

La réponse que donne Adorno est assez intéressante parce qu'elle peut être comprise assez simplement : lorsque nous ressentons une douleur, lorsque nous souffrons de notre situation, nous expérimentons la contradiction. Cette contradiction est celle entre ce qui est et ce dont nous avons la certitude légitime de ce qui pourrait être. La contradiction vécue au sein de l'expérience de la souffrance socialement organisée montre que le bien n'est pas réalisé, qu'il y a encore des failles. Par cette expérience, le sujet s'ouvre à quelque chose de non conceptuel dans le concept ; il s'ouvre sur quelque chose, sur laquelle la raison sociale avait mis le couvert. Ainsi, le seul fait de rester ouvert à l'expérience du monde, de vouloir pointer, nommer et comprendre la contradiction, c'est déjà vouloir expurger ce que la domination avait forcé au silence qu'elle l'ait voulu ou non.

Ainsi, celui qui devant la souffrance ne reste pas indifférent mais tente de voir en quoi cette souffrance porte une signification s'ouvre sur une pratique de la raison qui n'est pas celle qui se solde en domination car ce qui est mis en question par le simple fait de vouloir comprendre la contradiction est le fait de critiquer cette vérité de la domination. Dans la contradiction de la domination se donne à voir que la peur et la souffrance qu'elle nous inflige n'est pas nécessaire, qu'elle n'a pas le même statut ontologique que la peur originaire qu'elle n'est pas une peur qui surgit, mais une peur qui a été instituée. Dans son caractère contingent se dessine tout l'espoir que nous pouvons nourrir quant à la réalisation d'une situation meilleure.

C'est à une telle tentative que la philosophie de l'école de Francfort a tenté de donner vie et c'est pour cette raison qu'elle mérite à juste titre l'appellation de « théorie critique ».

.....

Dans cet exposé, j'ai tenté de montrer, sans en mesurer les pleines conséquences, l'importance des réflexions épistémologiques dans l'activité intellectuelle. Comme je l'ai énoncé au début, le fait que nous soyons incapables de fonder de façon certaines et permanentes ces questions nécessitent en même temps que nous les gardions toujours à l'esprit afin de les faire évoluer. Je crois cependant avoir pu établir un critère important : la nécessité d'une pensée dialectique qui s'empêche d'accepter toute fondation arbitraire et qui ne vise pas à éteindre la dynamique du réel avant même qu'elle se soit exprimée. Je n'ai pas beaucoup élaboré sur ce qu'est réellement la dialectique car mon expérience m'indique que c'est quelque chose qui se comprend dans la durée. Pour ceux qui seraient intéressés par cette question gardez seulement à l'esprit que le sujet et l'objet n'ont aucune réalité propre sans la tension qui les codétermine mais qu'en même temps cette tension ne peut être posé comme première.

.....

¹ Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*. [A 52], Garnier Flammarion, 2006, Paris, p. 144.

² Theodor Adorno. « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, Payot, 2003, Paris, 302.

³ Theodor Adorno. « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, Payot, 2003, Paris, 302.