

Subjectivité et écriture après la catastrophe: Adorno, Beckett, Celan

Quentin Auffret

► **To cite this version:**

Quentin Auffret. Subjectivité et écriture après la catastrophe: Adorno, Beckett, Celan. Philosophie. 2016. dumas-01432122

HAL Id: dumas-01432122

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432122>

Submitted on 11 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR de Philosophie

Subjectivité et écriture après la catastrophe : Adorno, Beckett, Celan

AUFFRET Quentin

Mémoire de Master 2 Histoire de la philosophie

Année 2015-2016

Sous la direction de Mme Katia Genel

Je tiens tout d'abord à remercier Mme Katia Genel pour sa disponibilité, pour ses remarques, et plus particulièrement pour ses conseils de lecture qui m'ont beaucoup aidé lors de la préparation de ce mémoire.

Je tiens à remercier mes parents pour leur soutien tout au long de cette année, et Corentin avec qui j'ai eu des conversations qui me sont demeurées précieuses.

Enfin, je remercie ma sœur, Adeline, qui sait tout ce que je lui dois.

« Au sud un immense archange, noir comme le tonnerre, survenait du Pacifique. Et pourtant, après tout, l'orage contenait sa propre paix secrète... »

Malcom Lowry, *Au-dessous du volcan*

Subjectivité et écriture après la catastrophe : Adorno, Beckett, Celan

Introduction

Lorsqu'Adorno écrit, en marge de L'Innommable de Beckett, que « le sujet n'existe pas encore, ce serait l'utopie »¹, il noue l'attente de ce qui ne fut jamais et la subjectivité à venir sous la lumière de l'impossible, sous cette lumière qu'il appellera aussi « lumière messianique », ou encore « point de vue de la rédemption »². Dans ce nœud qui lie l'existence du sujet et l'utopie au conditionnel, il est possible de lire l'ampleur de la pensée d'Adorno, depuis ses études critiques de la culture, de la société, de la métaphysique, jusqu'à l'interdiction de la positivité sur laquelle rien ne peut être avancé, cette positivité qui si elle advenait serait en quelque sorte l'autre face du visage de l'histoire qui ne nous présente que son aspect mort, pétrifié, son ossuaire d'espoirs expirants. L'histoire qui prend l'aspect d'une vie abolie, le réel vainqueur, totalisant et clôturant, est le territoire sur lequel doit s'exercer la seule philosophie possible, une dialectique négative, un travail de désentrelacement des identités et de détermination critique, tandis que de l'utopie il n'y a pas de philosophie, c'est-à-dire pas de relève de la dialectique, de positivité surmontant les contradictions. Il n'y a pour l'utopie, dans l'ordre de la pensée, qu'une retenue extrême, presque une interdiction, et pour certains lecteurs d'Adorno un échec qui rapproche dangereusement la pensée de l'impuissance et du silence.

¹ Theodor W. Adorno, *Notes sur Beckett*, Nous, 2008, p. 63

² T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2003, p. 333 : « La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde : tout le reste s'épuise dans la reconstruction et reste simple technique. »

Certes, on pourrait considérer qu'il y a un échec de la philosophie d'Adorno au sens où elle se serait maintenue au cœur de l'impossibilité de la résolution des antinomies de l'« Après Auschwitz »³ mises au jour par la critique immanente, et plus particulièrement au sens où l'expression de la philosophie serait condamnée à osciller entre l'impossibilité du silence et l'impossibilité de la parole, de l'écriture, de la culture qui voudrait ressusciter après la catastrophe.

Il est vrai que, si en 1931 Adorno s'interroge sur « l'actualité de la philosophie », la question semble s'être rapprochée d'une réponse silencieuse lorsqu'au début de la Dialectique négative, Adorno s'interroge sur la possibilité même de la philosophie : « La philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué. »⁴. La théorie qui parut jadis devoir céder le pas à la pratique se doit de ne pas se dissoudre dans le silence, et ceci tout d'abord pour témoigner de ce qui fut espéré et de ce qui fut brisé, pour maintenir dans la pensée ces éclats anciens qui semblèrent autrefois ouvrir la voie vers l'autonomie et l'émancipation, vers ce qui ne fut jamais et à l'échec duquel la pensée se doit de survivre afin d'opposer une résistance à la barbarie de la pratique aveugle et immédiate sur fond de démission de la culture, culture dont la Seconde Guerre mondiale a montré l'inanité. Il s'agira bien pour Adorno dans la Dialectique négative de maintenir l'antinomie qui oppose la barbarie de toute culture comme bavardage, et la barbarie d'absence de culture. Il s'agira d'enrayer la dialectique hégélienne et de mettre la pensée au travers de toute *Aufhebung*, de toute affirmation d'une positivité nouvelle.

³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003, p. 437

⁴ *Ibid*, p. 11

Si Hegel avait pu énoncer la loi selon laquelle la jeunesse est agitée de la rage d'agir alors que l'âge mûr consacre la réconciliation avec la réalité, Adorno, refusera certes dans la Dialectique négative l'emportement de la pratique, mais refusera tout autant d'extorquer la réconciliation, maintenant la philosophie en sa tâche négative de critique immanente, dont la caractérisation comme accompagnement de la « métaphysique à l'instant de sa chute »⁵ fait écho à la façon dont il lit la littérature de Beckett comme « notes sur sa propre agonie »⁶. Dès lors, c'est au fond sur la possibilité d'écrire « Après Auschwitz » que se joue pour nous le verdict sur la philosophie d'Adorno. Ainsi, ses détracteurs n'ont pas manqué de voir dans l'interdiction supposée de la poésie après l'horreur l'aveu d'Adorno (au sens où Adorno écrit dans l'Avant-propos de la Dialectique négative que « c'est sans rancune qu'il laisse à leur joie tous ceux qui, dans un camp comme dans un autre, proclameront qu'ils l'avaient toujours dit et que maintenant l'auteur avoue »⁷), aveu cristallisé dans une remarque de « critique de la culture et société » : « La critique de la culture se voit confrontée au dernier degré de la dialectique entre culture et barbarie : écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible aujourd'hui d'écrire des poèmes. »⁸.

⁵ *Ibid*, p. 492

⁶ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 238

⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 9

⁸ T. W. Adorno, *Prismes*, Paris, Payot, 2010, p. 30

Cette interdiction, qui n'est pas tant une interdiction de la poésie qu'une remise en cause de toute langue à l'âge de la réification absolue, langue philosophique comprise, nous savons qu'elle sera outrepassée par Celan qui en tant que lecteur d'Adorno savait de quoi il en retournait, et nous savons aussi qu'Adorno reviendra par la suite dans la Dialectique négative puis dans la Théorie esthétique sur cette interdiction. Il y a bien un changement d'Adorno, une évolution, un dialogue provoqué par la poésie de Celan et l'écriture de Beckett, « la seule production métaphysique importante depuis la guerre »⁹ et une nouvelle façon d'appréhender la possibilité de la philosophie, les limites de la critique, et la poésie après Auschwitz. On pourrait alors penser que la Dialectique négative ouvre la possibilité d'une Théorie esthétique, de telle façon que la philosophie reconnaîtrait les limites du logos et chargerait l'écrivain de poursuivre la lutte au bord du silence par ses propres moyens, là où la philosophie et l'autoréflexion du concept ne peuvent aller. Adorno céderait le pas à la littérature, seule capable par sa discursivité propre à la fois d'échapper aux antinomies et de travailler contre le silence au-delà de la discursivité du concept. Il en irait de la pensée tardive d'Adorno comme du Wittgenstein du Tractatus, à ceci près que pour Adorno il faudrait dire ce qui ne peut être dit, et cela seule la littérature le pourrait. Cette interprétation de l'évolution de la pensée d'Adorno a le mérite de reconnaître à la fois l'importance de la littérature pour le penseur et d'ouvrir la philosophie à son autre, qui la dépasse et porte la parole contre le silence dans la « fidélité à une attitude qui, ayant reconnu dans le monde et dans ses institutions une prison pour l'homme et son esprit, avait décidé de tout faire pour en abattre les murs »¹⁰.

⁹ T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, Paris, Payot, 2006, p. 174

¹⁰ Paul Celan, *GW, III*, Francfort, 1983, p. 157

Mais Adorno a suffisamment insisté sur l'impossibilité de résumer sa philosophie pour que l'on ne se contente pas de cette ouverture de la philosophie au domaine mystique, sans compter qu'Adorno est bien trop hégélien pour suggérer que l'obscurité de sa pensée puisse se résoudre dans les aventures du non-conceptuel et de l'expression individuelle non-médiatisée. Face à la difficulté de lire Adorno, il faudrait se rappeler l'indication de Nietzsche qui pourrait bien correspondre à la démarche aphoristique et fragmentaire du penseur de Francfort : « si l'on trouve cet écrit inintelligible et si l'on a du mal à l'assimiler, la faute, me semble-t-il, ne m'incombe pas nécessairement. Il est assez clair pour peu qu'on ait lu auparavant mes écrits précédents, et qu'on n'y ait pas épargné sa peine : car ils ne sont pas d'un accès facile »¹¹.

On ne peut réduire le rapport entre philosophie et littérature à l'interprétation précédemment évoquée : il suffit de remarquer qu'il n'est pas question crucialement de la littérature mais bien seulement des œuvres de Celan et de Beckett. Adorno est tout aussi méfiant envers la littérature qu'envers la philosophie.

On pourrait aussi conclure qu'au fond la philosophie d'Adorno s'achève en une philosophie exclusivement critique, en une dénonciation perpétuelle. La seule possibilité de la philosophie serait de se refuser toute positivité et tout espoir de positivité, d'éviter le silence par le déploiement d'une critique généralisée qui confine au nihilisme. Et la reconnaissance de la poésie de Celan par Adorno serait au mieux la preuve de l'inconséquence de l'inflexibilité adornienne.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, préface, paragraphe 8, LGF, 2000, p. 60

Adorno serait pris au piège dans sa volonté de ne voir que la réification absolue et l'impossibilité de tout projet d'émancipation, tout en voulant continuer un travail philosophique de sauvetage théorique et nostalgique des espoirs du passé. Adorno, instance morale certes, mais condamné à la critique stérile et au déploiement de la négativité, dans l'attente d'une hypothétique rédemption dans l'illumination messianique.

Cependant, cette interprétation de la position d'Adorno ne va paradoxalement pas encore assez loin en épargnant le domaine critique, puisqu'on peut lire dans la Dialectique négative que « toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures. »¹² Toute culture et toute critique sont pareillement vouées à la barbarie. Ainsi l'interdiction du poème est tout autant interdiction de la critique de la production de ce poème, c'est-à-dire interdiction de l'interdiction du poème, et ceci à l'infini, condamnant la critique, la métacritique, la patacritique, etc. Reprenons donc en détail sur la façon dont Adorno semble revenir dans la Dialectique négative, sur l'impossibilité d'écrire de la poésie après Auschwitz : « la sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. Par contre la question moins culturelle n'est pas fautive qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit celui qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné. La survie nécessite déjà cette froideur qui est le principe fondamental de la subjectivité bourgeoise et sans laquelle Auschwitz n'aurait pas été possible. »¹³.

¹² T.W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 444

¹³ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 439

Ce court extrait cristallise peut-être comme nulle part ailleurs dans les textes d'Adorno le nœud des difficultés et déjoue toute interprétation close de l'œuvre. Il y a ici un glissement significatif : on passe de la question de la possibilité de la culture la question de la possibilité de la vie après Auschwitz. Au fond, on voit bien ici qu'en se focalisant sur le problème de la culture et sur l'échec de la résolution de ce problème, nous sommes en retard sur la pensée d'Adorno. La question se joue à un niveau plus profond, celui de la vie même.

Le sujet mutilé doit être capable grâce à un travail d'autoréflexion de prendre conscience de sa fausseté, de s'engager dans une critique des conditions fausses qui ouvrirait en lui la béance de l'absence d'une subjectivité réelle. « Pour voir clair dans ce contexte d'aveuglement, il lui faudrait faire cet effort douloureux d'une prise de conscience qu'empêche justement l'organisation de la vie, et entre autres, une industrie culturelle envahissante et omniprésente¹⁴. Mais il ne lui suffit pas de prendre conscience de sa situation et de la façon dont il est entrelacé dans un système de réification totale : il ne suffit pas au (faux) sujet de prendre conscience de sa fausseté, du masque de mensonges qui couvre ses cicatrices. Il faut qu'il soit capable de commencer à exprimer négativement sa situation, au stade donc de la conscience malheureuse. La prise conscience, si elle émerge à partir de la souffrance qui maintient l'irréconciliation au cœur du sujet, est la seule vérité du faux sujet. Mais au-delà du cri du torturé, cette souffrance doit être médiatisée par la langue. Tout l'enjeu, et peut-être que ce pourrait être l'enjeu crucial de l'émancipation est de savoir de quelle langue il s'agit, de quel style, de quelle esthétique. Cela met aussi en cause la langue avec laquelle il s'agirait d'interpréter la pensée d'Adorno.

¹⁴ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 123

Il s'agit de se diriger vers une vie qui soit autre chose qu'une survie, vers une subjectivité qui soit l'autre de la subjectivité bourgeoise. Il s'agit d'esquisser ce que pourrait être la vie juste sur le plan d'une nouvelle subjectivité. Le lien est alors plus serré que jamais entre la souffrance, l'expression de la souffrance, la subjectivité véritable et la vie juste.

Nous tenterons donc de lire Adorno à la recherche du sujet de l'émancipation, du langage à la langue, de la vie mutilée à l'utopie. Tout l'enjeu sera d'articuler, d'agencer, de consteller ces éléments. Tout l'enjeu sera de tendre vers l'émergence d'une subjectivité non-fausse, vers la constitution d'un sujet, vers la détermination d'une issue. Bien que cette recherche soit obscure, et elle l'est certainement chez Adorno dont les phrases semblent dérober les réponses qu'elles esquissent, nous pensons qu'Adorno, d'une façon qu'il faudra découvrir et lire dans le détail des mots, accentue le thème de l'utopie et tend vers le concret à travers deux ouvertures : le sujet et la littérature.

Il cherche à élaborer une doctrine de la vie juste, de la seule vie juste à la hauteur de l'horreur (au sens où il s'agissait pour Bataille de vivre à la hauteur d'Hiroshima). Et la philosophie ne peut le faire qu'en tant qu'elle se rapproche de la littérature avec laquelle elle partage un « contenu de vérité ».

Nous pensons que ce contenu de vérité se joue dans le passage d'une esthétique à une éthique, qu'il se noue autour d'une subjectivité restante, d'une persistance fantomatique, et du rapport énigmatique entre philosophie et littérature.

En quel sens ? Ce sera tout l'enjeu d'une relecture d'Adorno à la lumière de cette exigence. Dans ses Modèles critiques, écrit : « Quant au texte sur Auschwitz, l'auteur ne peut se résoudre à le rédiger ; il doit se contenter d'éliminer les défaillances les plus grossières de l'expression »¹⁵. C'est ici l'esthétique qui ouvre ou ferme la possibilité d'une éthique. C'est la capacité qu'a un sujet, même mutilé, d'écrire et de se relire, de faire l'expérience de la langue en « prenant au mot ce qui fut fait aux mots », d'affiner avec patience le fil tendu de l'esprit, qui témoigne de la part d'émancipation dont il est capable. La subjectivité n'est pas à retrouver, la recherche n'est pas une herméneutique, un dévoilement, elle pourrait être une certaine façon de ne faire qu'un avec ses mots, au sens où Celan pouvait écrire à Adorno que sa vie n'était rien d'autre que ses poèmes. La subjectivité à espérer serait alors quelque chose comme la substitution du texte à la parole et de la lecture au *cogito*. Et aux deux versants de la subjectivité absente/présente tendraient à correspondre peut-être les deux versions d'une même écriture : la langue acérée de la critique mettant au jour une connaissance négative, et une langue souterrainement agissante, une langue de plaques mouvantes microscopiques sous la surface du discours, portée contre le néant, y traçant ses figures, retenant pour un peu ce qui s'inscrit et immédiatement s'efface, comme deux puissances conjuguées d'une même pensée. Comme si la vérité se jouait dans ce double mouvement qui conjugue, au rythme des phrases, dans des constellations à chaque fois renouvelées, la critique et l'œuvre d'art, la lucidité et l'émotion, la philosophie et la poésie, le concept et la sensation physique du poème.

¹⁵ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 153

Théorie et expérience : comment lire ?

Nous parlons toujours trop, comme si nous n'en finissions jamais de ne nous comprendre qu'autour d'un malentendu. Et l'œuvre alors, comme le dit Beckett à Adorno, devient « desacration of silence »¹⁶, profanation du silence. Mais paradoxalement, c'est de ce noyau d'incompréhension que peut émerger le sens des mots, assemblés comme pour résoudre une énigme. C'est de ce centre obscur, inénarrable, lointain, que les pensées tirent leur impulsion et la part de secret qui échappe à l'identité et à la saisie par le travail du concept. Et, d'une certaine façon, l'on peut saisir pourquoi « ne sont vraies que les pensées qui ne se comprennent pas elles-mêmes ».¹⁷ Cela peut s'entendre de plusieurs façons, et d'ailleurs la manière de l'entendre se reconfigure à chaque fois qu'une nouvelle question est posée à un texte, à l'histoire, à un individu : à chaque fois les concepts entrent en constellation comme autour d'un cœur incompréhensible de ce qu'il y a à penser et qui donc étonnamment, anime le travail théorique et la compréhension, le déchiffrement. Car « le besoin dans le penser veut qu'on pense »¹⁸. La théorie comme l'art, l'expression, dès lors qu'elle commence, est accompagnée, modulée et finalement devient indiscernable de ce constat qui la porte : il s'est passé quelque chose, et cela, ne passe pas¹⁹.

¹⁶ T. W. Adorno, *Notes sur Beckett*, Nous, 2008, p. 20

¹⁷ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Payot, 2003, p. 257

¹⁸ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 2003, p. 492

¹⁹ Constat qu'exprime notamment Imre Kertész : « il n'y a, à ma connaissance, pas d'art valable ou authentique où ne se sente pas la cassure qu'on éprouve en regardant le monde après une nuit de cauchemars, brisé et perplexe. » (cité dans Catherine Coquio, *La littérature en suspens*, Paris, L'Arachnéen, 2015, p. 13)

Si « dans un texte philosophique, chaque phrase devrait être aussi proche du centre que toutes les autres »²⁰, c'est parce que ce centre se dérobe et pourrait-on dire, c'est parce qu'approcher ce centre avec les mots de la théorie, c'est toujours en même temps porter avec la pensée son ombre, qui signifie l'échec de la panconceptualité : « Ce qui est, est plus que ce qu'il est »²¹. Dès lors, saisir une pensée, ses enjeux cruciaux, la façon dont elle mêle le travail du concept et ce qui le dépasse, c'est peut-être d'abord comprendre à quelles configurations du réel, à quelles expériences, et à quelles contradictions se mesurent les phrases qui constituent la figure constellée des textes, et de l'œuvre. Ainsi, avant de lire Adorno, il faudrait ne pas oublier ce qu'il a pu dire par exemple de la pensée de Walter Benjamin, dont la devise était de « ne jamais se lancer tout droit dans la pensée [...] mais toujours et exclusivement en liaison avec les textes existants »²². Approcher la pensée d'Adorno, c'est peut-être déjà se demander dans quelles phrases ces pensées s'élaborent, dans quel style. Il s'agira dès lors de savoir comment lire Adorno, de la même façon qu'il se demandait dans ses Trois études comment lire Hegel.

La compréhension que nous pouvons avoir de cette œuvre, et dans la direction d'intellection que nous avons esquissée précédemment quant à la question de la constitution d'une subjectivité autonome²³, ne pourra se faire d'emblée comme s'il s'agissait de résumer une vaste pensée en en reparcourant les moments les plus significatifs et en organisant cela en un ensemble argumenté.

²⁰ T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 96

²¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 199

²² T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 403

²³ T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration*, Payot, 2011, p. 44 : « Dans chaque individu singulier, on tolère de moins en moins d'éléments non embrigadés, indépendants du contrôle social, et la question se pose de savoir dans quelle mesure ces éléments peuvent encore ne serait-ce que se former. »

Il s'agit à la fois de ne pas perdre la puissance de la dialectique et la précision de la détermination théorique, tout en n'occultant pas l'intérêt véritable de la philosophie d'Adorno, à savoir qu'elle ne recule pas devant ce qui lui échappe et qui échappe à tout concept. Le lire donc, comme si chacune de ses phrases était à la fois l'aveu de l'insuffisance de la philosophie et le dépassement de cette insuffisance constitutive.

Si Adorno a clairement fait la différence entre l'art et la philosophie, qui offrent chacun une possibilité d'échapper à la discursivité réglée, « l'art en résistant à ses interprétations » et « la philosophie en ne se cramponnant à aucun immédiat »²⁴, insistant sur l'aspect essentiellement conceptuel et médiatisé de son travail, il a aussi pu souligner qu'une pensée à la hauteur de ce qu'il y a à penser ne peut trancher entre théorie et expérience et donc, peut-être, entre philosophie et poésie. Susan Buck-Morss avait pu insister, à la dernière page de The Origin of Negative Dialectics, sur le fait que " the material of the philosopher in the bourgeois era is the written text"²⁵. Elle soulignait bien que l'on pouvait dire du regard philosophique d'Adorno ce que lui-même avait pu dire de celui de Benjamin : " la création tout entière devient pour lui écriture qu'il s'agit de déchiffrer, alors que l'on en connaît pas le code. Il se plonge dans la réalité comme dans un palimpseste"²⁶.

²⁴ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 26

²⁵ Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Free Press, p. 190

²⁶ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 403

Ainsi l'entrelacement de la panconceptualité aveugle et de ce qui lui échappe au niveau du réel, ce que l'on pourrait très rapidement entendre comme l'entrelacement de la domination totale et de ce qui pourtant porte en elle l'espoir de s'y soustraire, est transposé au niveau du langage, lequel compose à la fois une ligne théorique et une ligne utopique, indistinctes d'emblée dans la torsade qu'elles composent. Lire la réalité comme un texte, c'est comprendre que " l'enjeu de la philosophie de l'interprétation est de construire les clefs devant lesquelles la réalité s'ouvre d'un coup"²⁷, et que ces clefs sont des clefs de langage, des configurations de mots ordonnées de telle façon qu'ils permettent la mise au jour de ce qui subsiste sous le voile de l'identité et de l'implacable réitération de la rationalité quotidienne. L'interprétation, qu'elle se penche sur la réalité ou sur un texte, est avant tout une manière de traverser une couche de langage figée, une pellicule de mots connus qui empêche l'accès à ce qu'il y a de proprement irrésumable et de singulier. L'interprétation est une élaboration de phrases aptes à déjouer ce qui reconduit toutes les phrases à leur aridité et à leur absence de souffle, à leur absence d'insaisissable, et qui seul peut témoigner pour le non-identique, ce qui n'est plus noué à la possibilité d'un savoir reconnu, ce que nous pourrions appeler expérience. Dès lors, lire Adorno, cela peut être trouver les phrases avec lesquelles s'ouvre sa pensée, trouver les phrases avec lesquelles on peut saisir le mouvement qui anime le dépassement du concept par le concept, les phrases avec lesquelles le texte qui nous est présenté devient un peu plus qu'une ruine, qu'un champ de mots abandonnés et qu'un vestige.

²⁷ T. W. Adorno, « L'actualité de la philosophie. », *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18) , p. 153-172

Si Pierre Macherey a pu souligner la richesse d'une philosophie qui pense avec la littérature dans ses exercices de philosophie littéraire notamment, nous voudrions pour notre part nous risquer à lire Adorno à l'aide de la littérature qui lui est le plus proche, celle de Beckett et de Celan, de telle façon que nous soyons amenés dans la philosophie par la littérature : dans le langage du concept et de son dépassement, par la langue, comme par une clé. En somme, entrer dans les mots par les mots, dans la théorie par l'expérience, dans la philosophie par la poésie. Avec le fol espoir d'une délicatesse impossible : ouvrir la lettre de la philosophie sans en briser le sceau. Non plus seulement attendre de la littérature qu'elle puisse « resituer tous les discours de la philosophie, sous ses formes accréditées, dans l'élément historique qui fait d'eux les résultats d'aléas et de circonstances, à l'issue d'un dérisoire et magnifique coup de dés »²⁸, mais que le texte philosophique puisse aussi dire d'elle :

« Décapé par / la bise irradiante de ton langage »²⁹.

²⁸ Pierre Macherey, *Philosopher avec la littérature*, Hermann, 2013, p. 387

²⁹ P. Celan, *Renverse du souffle*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Gallimard, 2003, p. 49

1 La chute de la métaphysique et l'enjeu du langage

1.1. Notes sur la chute de la métaphysique

1.1.1) L'actualité de la philosophie métaphysique

« Jamais il n'y eut de ciel. / Mais il y a encore une mer, rouge incendie, / une mer. »³⁰

Si l'on cherche à tout prix à se poser préliminairement la question académique de l'évolution de la philosophie d'Adorno, peut-être la façon la plus pertinente de procéder serait-elle d'entendre cette évolution comme une aggravation, ou un assombrissement. Si Adorno a pu dans les Notes sur la littérature, s'intéresser aux titres, les siens supportent tout à fait l'interrogation que l'on cherche par ailleurs à faire porter sur sa pensée. De L'actualité de la philosophie à l'ouverture de la Dialectique négative sur la "possibilité de la philosophie", il peut sembler au premier abord que les titres traduisent, si ce n'est une raréfaction des possibles, en tout cas une radicalisation de l'interrogation et de la possibilité même de s'interroger. L'objet de la philosophie considérée ici est justement l'existence de droit de cette philosophie, sa légitimité, mais plus encore, dangereusement, sa prétention même à exprimer quelque chose comme du contenu philosophique.

³⁰ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 147

Si en 1931, l'inflexion du texte adornien porte sur l'impossibilité de saisir le réel par la pensée, pour conclure que l'esprit ne peut ni « produire ni saisir la totalité du réel », mais qu'il peut « s'immiscer dans le petit, et, dans le petit, faire éclater la mesure du rien de plus que l'étant »³¹, la conclusion de la Dialectique négative rend certes compte des mêmes préoccupations, mais le fait tardivement sur un mode beaucoup plus sombre: « Un tel penser est solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute »³². On ne saisit pas tout à fait alors, et cette indistinction est cruciale, si la métaphysique est au bord de l'abîme ou bien déjà précipitée dans un désastre dont il faudrait décrire les figures, dans un déclin dont il faudrait précisément suivre la courbe. Si l'on peut appliquer à la lecture d'Adorno ce que lui-même recommandait dans ses Notes sur la littérature, à savoir que « d'un certain point de vue, les failles d'une philosophie sont plus essentielles que la continuité du sens que la plupart des gens soulignent d'eux-mêmes »³³, il faudrait envisager que toute la philosophie du penseur de Francfort puisse être une sorte de carnet de notes sur la métaphysique, quoi que cela pour l'instant puisse vouloir dire.³⁴ C'est en ce point d'indistinction et d'équilibre dont on ne sait s'il se prolonge ou s'il est perpétuellement aboli dans la chute, en ce point de réversibilité, que la métaphysique est à la fois possible et impossible, en attente, épousant la lumière des constellations que dessine sa chute figée.

³¹ T.W. Adorno, « L'actualité de la philosophie. », *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18), p. 153-172

³² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 492

³³ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 264

³⁴ Carnet de notes d'un « metaphysician with no faith in metaphysics » (Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 67)

C'est en ce point que la question de l'actualité de la philosophie ou de sa possibilité a quelque sens. Ce point donc où chaque lecteur entre dans le texte comme dans une eau impure, et désorienté se demande : « Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? »³⁵.

Ces questions, les cours sur la Métaphysique y répondent un peu lorsqu'Adorno envisage la métaphysique comme « unité d'une intention critique et d'une intention salvatrice »³⁶. Car c'est bien ici l'unité problématique de l'immanence et de la transcendance qui est envisagée, et bien plus encore le statut même de la transcendance dans la figure de « l'intention salvatrice », pour autant que l'horizon d'une pensée critique qui s'interdit toute fuite dans un ciel qu'il n'y eut jamais est celui d'un enfer immanent, d'une mer, rouge incendie. Car si Adorno refuse tout aussi bien le positivisme que l'ontologie et la transcendance de tout premier, il n'est pas exactement un penseur de l'immanence, tout en s'interdisant toute description du visage de l'utopie qui s'aventurerait au-delà du cercle critique. Cette ambiguïté constitutive de sa pensée, Simone Weil aurait pu l'exprimer ainsi : « Il faut préférer l'enfer réel au paradis imaginaire »³⁷.

Alors la chute de la métaphysique est une chute qui n'en finit plus et n'en finit plus d'en finir, tandis que le penser parcourant le « lieu des restes où jadis dans le noir de loin en loin luisait un reste »³⁸, est à la recherche de la trace de la preuve ontologique. Cette recherche, Adorno la décrira en affinité avec la recherche d'un bonheur perdu, d'un « peu de la certitude de ce qui fut pensée »³⁹.

³⁵ Samuel Beckett, *L'Innommable*, Minuit, 2004, p. 7

³⁶ T. W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, Payot, 2006, p. 91

³⁷ Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, Pocket, 1993, p. 109

³⁸ S. Beckett, *Pour finir encore*, Minuit, 2004, p. 9

³⁹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, Payot, 2003, p. 165

Dans cette oscillation de la pensée, la métaphysique s'abandonne comme l'on dit adieu à son enfance : avec l'impatience d'y revenir.

1.1.2) La possibilité de la philosophie

" **TENIR DEBOUT, dans l'ombre / des stigmates des blessures en l'air**"⁴⁰

La philosophie se tient donc en équilibre sur l'arête tranchante du concept de métaphysique⁴¹. Elle se déploie pour autant qu'elle ne renonce pas à se maintenir dans sa position funambulesque, tentée d'un côté par l'abîme de l'abandon pur et simple, de par l'abîme inversé du refuge dans un ciel de substitution. La Dialectique négative théorise cet état inédit, entre mouvement du concept et suspension de la prétention à la saisie totale du réel par la raison. Mais ce présent de la philosophie, ce maintien qui est à la fois sa seule possibilité et son actualité, n'est pas tant d'abord une promesse d'avenir qu'une dette envers le passé : « la philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué »⁴². La promesse d'un avenir inouï est inséparable de l'écoute préalable de cet avenir du passé qu'est notre présent et qui est comme le revers mort de ce qui fut autrefois espéré comme avenir. La philosophie n'a pas tant d'abord à déterminer ce qu'elle pourrait espérer et qui la légitimerait, qu'à envisager le présent de son déploiement comme la cristallisation de ce qui du passé fut rejeté du passé, et ne fut pas accompli.

⁴⁰ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 33

⁴¹ Il s'agira donc de circonscrire le point de basculement, qu'Adorno aborde ainsi à la fin de sa treizième leçon sur la métaphysique : « le point à partir duquel j'aimerais réfléchir avec vous sur ce que je voudrais appeler le tout nouveau statut de la métaphysique. » (*Métaphysique*, p. 155)

⁴² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 11

Cela veut dire tout d'abord qu'on ne commence jamais à penser sans entrer par là même dans la sédimentation historique qui soutient aujourd'hui cette pensée, et qui est la trace brisée des espoirs mis en la pensée d'autrefois : toute philosophie possible a à répondre de ce qu'elle fut et qui dirige comme aveuglement son présent. Ce qui, dans le cas de l'œuvre d'Adorno, se concrétise ainsi : « Si la doctrine hégélienne de la dialectique représente la tentative inégalée de se montrer, avec des concepts philosophiques, à la hauteur de ce qui leur est hétérogène, il faut alors rendre compte du rapport à la dialectique qu'il convient d'instaurer dans la mesure où sa tentative d'établir un rapport a échoué »⁴³.

Le souci constant de reprendre Hegel et de penser une nouvelle dialectique comme enrayement de la dialectique hégélienne, pourrait être considérée comme l'impulsion décisive et continue qui parcourt l'œuvre d'Adorno. Et cette impulsion intime au philosophe un rapport au passé qui se constitue dans la réactivation de l'intention salvatrice d'une philosophie dépassée. Dès lors, si toute possibilité de la philosophie se doit de prendre en compte son histoire, ce n'est pas tant en fait pour retrouver un sol, une tradition dans laquelle elle pourra se ressourcer, que pour, d'un même geste, ressaisir l'histoire et la congédier dans la promesse non pas de son accomplissement mais de sa reconfiguration dans une figure de vérité animée par le besoin de tenir encore, pour rien et pour personne⁴⁴, pour refuser l'impossibilité qui est le passé de ce présent rejeté: « Si jusqu'à présent cela n'a pu être fait, il ne se voit pas autorisé pour autant à en tirer la maxime perfide que cela ne peut ni ne doit se faire »⁴⁵.

⁴³ *Ibid*, p. 13

⁴⁴ Ce que l'on pourrait aussi ressaisir avec les mots de Beckett : « Souci de vérité dans la rage de dire » (*L'innommable*, p. 21)

⁴⁵ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 169

Dès lors, la possibilité de la philosophie se meut entre l'obstacle de son histoire et du présent dans lequel elle se trouve et auquel elle résiste, « en s'opposant à tout ce qui justifie les choses établies »⁴⁶.

Elle aura donc tout d'abord à parcourir son histoire, à détailler les nœuds dans lesquels elle est enserrée, et qui la constituent, à retracer les linéaments de ses échecs, et surtout à se libérer des tendances qu'elle continue à représenter tant qu'elle n'a pas engagé le travail d'autoréflexion. Car si elle veut pouvoir se dire « décidément je vais me prêter encore un peu à cette histoire, il n'est pas impossible qu'il y ait du véridique là-dedans »⁴⁷, si elle veut enfin réaliser la promesse qui l'anime, il faut en premier lieu qu'elle se dégage un peu du mythe qui l'enserme et qu'elle mette au jour la contradiction qui lui est inhérente.

1.1.3) Le mythe de la raison

"Années/ Années, années, un doigt/ tâtonne, monte, descend, tâte / tout autour : / sutures, sensibles, ici / c'est béant grand ouvert, ici / ça s'est regardé- qui / a recouvert ça ? "⁴⁸

Lorsqu'Adorno écrit, dans les Modèles critiques, que « le passé ne serait totalement élucidé que si les causes qui l'ont déterminé étaient éliminées » et que « c'est parce que les causes subsistent que rien jusqu'à présent n'est venu rompre sa présence maléfique »⁴⁹, il souligne le double rapport de la pensée au passé, à son passé, aux années qui la constitue et qu'elle interroge avec le plus de distance critique possible.

⁴⁶ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 13

⁴⁷ S. Beckett, *L'innommable*, p. 57

⁴⁸ P. Celan, *Choix de poèmes*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Gallimard, 1998, p. 159

⁴⁹ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 127

Il s'agit de comprendre ce qui dans le passé l'a voué à l'irrationalité, et de penser maintenant en n'évitant pas l'ombre que le passé projette sur les espoirs du présent⁵⁰. Mais l'irrationalité qui parcourt le passé et menace le présent ne doit pas être comprise comme un déficit de rationalité.

La continuité entre passé et présent est assumée par Adorno, mais il ne s'agit pas ici d'une continuité au sens d'un progrès croissant de la raison qu'il faudrait protéger d'un retour à la barbarie. S'il y a une continuité de l'histoire, elle se tisse non pas autour du progrès de la raison mais autour de la raison comme renversement en irrationalité. Il y a bien un élément stable qui soutient le processus historique. Mais cette stabilité, loin d'être la stabilité d'une croissance progressive de la liberté est l'inéluctabilité du retour de l'effroi : l'implacable régression inhérente à la raison, son basculement dès lors qu'elle « méconnaît que la disparition de son substrat, aussi amoindri soit-il, est son propre produit, l'ouvrage de son abstraction »⁵¹. La raison, en ce qu'elle reconduit toujours à l'identique, tend à repousser ce qui lui échappe. Son processus interne de rationalisation est intrinsèquement porteur de son opposé, qui entre en jeu à chaque fois que la raison s'éloigne trop de ce qu'elle abstrait et de ce qu'elle détermine par le concept, en même temps qu'elle renforce sa domination sur tous les domaines du réel quelle conquiert, sur toutes les différences qu'elle regroupe sous la loi du même.

⁵⁰ Christa Wolff, *Cassandra*, Stock, 1998 p. 167 : « Quand cela a-t-il commencé ? demandons-nous. Cette évolution était-elle inéluctable ? Y a-t-il eu des carrefours, des tournants où l'humanité, je veux dire : l'humanité européenne et nord-américaine, qui inventa et porta le progrès technique, aurait pu faire d'autres choix, dont les conséquences n'auraient pas été autodestructrices ? »

⁵¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 184

En ce sens, s'il y a une histoire, cette histoire est le processus renouvelé de « ce qui est toujours arrivé à la pensée victorieuse »⁵² : son renversement en mythe. L'histoire est la dialectique de la raison, tendue entre le dévoilement du mythe par la raison et le basculement de ce moment critique en moment mythique dès lors que la raison n'opère plus le retour critique sur elle-même qui est sa rédemption⁵³. Toute la difficulté est bien sûr que la seule issue à cet implacable mouvement prend l'aspect du remède dans le mal : « Seule une pensée qui se fait violence à elle-même a la dureté nécessaire à la destruction des mythes »⁵⁴. L'impératif de la pensée est double : ne pas abandonner la *ratio* et ne pas succomber à *l'amor intellectualis diaboli*, stade ultime du renversement des possibilités émancipatrices de la raison en velléités destructrices. La philosophie est ainsi menée, à chaque fois qu'elle reprend le travail du concept, à ne pas occulter cette nécessaire autoréflexion qui seule la préserve de sombrer dans *l'hybris* hégémonique⁵⁵. Cette nécessité est une sorte de propédeutique continue ou bien encore la manifestation de l'aversion de la sensibilité envers le détachement qu'implique la pensée, comme le murmure de ce dialogue de Beckett qui accompagne souterrainement la philosophie d'Adorno et qui pourrait être le garant de l'abolition constamment renouvelée de ce qui dans la pensée menace de trahir l'avenir qu'elle voudrait proposer :

⁵² T. W. Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, 1974, p. 14

⁵³ *Ibid*, p. 16 : « Si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de répression, elle scellera son propre destin. »

⁵⁴ *Ibid*, p. 25

⁵⁵ *Hybris* hégémonique qui est aussi entraîné thétique : « L'entraîné thétique mutile la pensée. Comme le désir, dont il est l'agent public, le thétisme n'a que faire de la fidélité aux phénomènes, fidélité qui s'appelle pensée. Il va droit au sens carré, l'augmente, l'institue comme autorité, lui confère l'hégémonie. À équarrir la pensée, on produit des fantasmes mortels : qui subissent la mort, et qui la donnent aussi. » (Reiner Schurmann, *Des Hégémonies brisées*, TER, 1996, p. 784)

« Hamm. – Tu n'en a pas assez ?
Clov. - Si ! (*Un temps.*) De quoi ?
Hamm. – De ce ... de cette ... chose.
Clov. – Mais depuis toujours. (*Un temps.*) Toi non ?
Hamm (morne). – Alors il n'y a pas de raison pour que ça change.
Clov. – ça peut finir. »⁵⁶

Dans le champ de ruines de l'histoire, le passé se fige en des visages d'effroi au passage de la Raison et de son cortège sombre. La pensée qui voudrait délivrer l'histoire et se délivrer par là-même est le sauvetage de ce qui sous le vestige du même s'agite encore et est comme l'image interdite d'un avenir différent. Et à l'interdiction de l'image correspond la méthode négative.

1.1.4) La méthode négative

« Ces choses que je dis, que je vais dire, si je peux, ne sont plus, ou pas encore, ou ne furent jamais, ou ne seront jamais, ou si elles furent, ou si elles sont, ne furent pas ici, ne sont pas ici ; ne seront pas ici, mais ailleurs. »⁵⁷

Parce que la lumière du positif ne propose pas la rédemption mais qu'elle aveugle, Adorno fait de sa philosophie l'écho de l'interdiction de prononcer le nom de Dieu : « La garantie du salut se trouve dans le refus de toute croyance qui pourrait se substituer à lui, la connaissance est la dénonciation de l'illusion »⁵⁸.

⁵⁶ S. Beckett, *Fin de partie*, Minuit, 1957, p. 17

⁵⁷ S. Beckett, *L'Innommable*, p. 24

⁵⁸ T. W. Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 50

Sous les illusions que l'on ôte, il ne doit pas y avoir un absolu immédiat pour faire figure de rédemption. Cependant, il ne faut pas voir cet interdit comme l'interdit de la dialectique, mais comme l'interdit du résultat. Le travail proprement philosophique d'élaboration du concept n'est pas rejeté; au contraire, si la nécessité d'autoréflexion, qui culmine dans la Dialectique négative, peut être vue comme un sabotage de la dialectique hégélienne, ce sabotage immobilise la dialectique dans son moment négatif et fait de ce moment l'ouverture d'une possibilité de connaissance de l'objet, sans incorporer ce moment de connaissance négative dans un processus de construction d'une positivité sous la loi d'un recouvrement de l'éclosion de l'objet comme étape dans l'établissement du savoir en positivité.

Car si la philosophie veut s'écrire, elle ne peut le faire qu'avec les moyens de la raison⁵⁹. Le jeu que la philosophie engage est donc d'emblée pris dans un tissage, et le seul dénouement envisageable est à construire à même l'entrelacement de ce qui par sa tendance inhérente destine la pensée au mieux à la justification de l'histoire, au pire aux ravages d'une *ratio* toute-puissante et irréfléchie. Ainsi, lorsqu'Adorno écrit qu'il " n'y a pas moyen d'échapper au système"⁶⁰, il souligne bien qu'il est impossible d'échapper à Hegel et qu'il est impossible d'échapper au maillage dans lequel la vie immédiate est prise : toute tentative d'échapper au processus même que l'on veut combattre souffre de l'abandon de toute objectivité et se révèle et se révèle finalement inutile dans la mesure où le moment de l'abandon du système est une possibilité intégrée dans le système.

⁵⁹ « il n'y a pas d'en deçà, du moins pas d'en deçà autre que la stérilité ou le silence », Gilles Moutot, *Essai sur Adorno*, Payot, 2010, p. 390

⁶⁰ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 9

De même que l'on s'interdit tout absolu, il faut s'interdire de poser une transcendance au système : la dialectique hégélienne est l'enfer immanent de la pensée. Dès lors, comme le souligne Gilles Moutot, si Adorno cherche à échapper au système tout en y restant, il a à développer une nouvelle entente de la dialectique : « logique de la *dislocation*, la dialectique négative devra donc bien être, pour s'affranchir d'un tel réglage, une *logique* de la dislocation »⁶¹.

Cette nouvelle méthode, qui est l'aller-retour toujours renouvelé entre l'immédiateté et la médiation, entre l'individuel et l'universel véritable, entre le non-identique et l'identique ouvert, se déploiera à tous les niveaux afin de faire éclater la domination des fausses systématisations qui, dans leur prétention à la totalité ne sont que les projections tératologiques du sujet aliéné qui reflète ainsi la domination objective dans laquelle il est pris.

Mais si cet exercice négatif de la philosophie permet d'élaborer ce qu'Adorno appelle une ontologie des conditions fausses⁶², s'il permet de substituer l'enquête sur l'aliénation totale à l'aveuglement, s'il permet l'accès à une certaine forme de lucidité et de connaissance, il a en même temps un terrible envers, à savoir que la connaissance à laquelle il aboutit est la découverte et la mise au jour de tout ce qui fait obstacle à l'émancipation, et à l'autonomie. Si « celui qui veut savoir la vérité concernant la vie dans son immédiateté » doit « enquêter sur la forme aliénée qu'elle a prise, c'est-à-dire sur les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle au plus intime d'elle-même »⁶³, il est amené progressivement à reconnaître le taillis inextricable qui l'enserme et la possibilité de l'émancipation

⁶¹ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 613

⁶² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 21 : « Considérant la possibilité concrète de l'utopie, la dialectique est l'ontologie des conditions fausses. C'est elle qui libérerait des conditions justes, aussi peu système que contradiction. »

⁶³ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 9

risque de devenir pour lui un aiguillon utopique avivant une douleur déjà éveillée, seul témoin physique de son aliénation.

1.2. Auschwitz et la philosophie

1.2.1) Le paysage de l'histoire et l'événement

" Néant porté dans les bris de vent"⁶⁴

La dialectique négative tente d'apposer sur le mouvement du concept le sceau de l'utopie. Mais cette coloration ne se révèle qu'à travers le prisme de la protestation contre la non-vérité de la totalité présente. L'ontologie des conditions fausses tend à construire un ensemble théorique qui serait le relevé de la pétrification de la vie à tous les niveaux. Mais cette enquête est à la fois la mise au jour d'une logique panconceptuelle de domination, de l'aliénation psychologique à l'extension de l'industrie culturelle, en passant par les conditions sociales viciées inhérentes à la dynamique capitaliste et la théorie qui la légitime, et la mise au jour du développement historique corrélatif sous la forme d'une dialectique de la raison. Une enquête donc qui au premier abord est à la fois critique du présent et généalogie de tendances aujourd'hui exacerbées.

Cependant, cette généalogie est tout à fait singulière dans la mesure où ce qu'elle dévoile a peu à voir avec ce que l'on peut entendre habituellement par processus historique.

⁶⁴ P. Celan, *Choix de poèmes*, p. 153

Comme nous avons pu l'évoquer à propos de la tendance de la rationalité à se renverser en son contraire, dès lors que l'on saisit qu'« une raison irréfléchie est aveuglée jusqu'à l'égarément face à tout ce qui se dérobe à sa domination »⁶⁵, l'histoire dont il est question ne trouve pas son élément de continuité dans la catégorie du progrès.

L'histoire de la dialectique de la raison, n'est ainsi pas tant une évolution que l'extension d'une dynamique oscillante de progression-régression. Et l'on pourrait dire que la généalogie s'oriente plutôt vers une généalogie de la régression, si tant est que l'âge du capitalisme intégral et son pendant théorique, la domination du tout comme non-vrai, puisse être saisi comme l'aggravation ultime. Il ne faut toutefois pas oublier que cette régression n'est pas la perte progressive d'une origine, mais le rejet à chaque moment de l'histoire de cette origine absente qui n'est pas le paradis premier mais l'issue utopique présente et brisée à chaque instant : « L'originel, c'est à la fois ce qui se découvre comme absolument nouveau et ce qui se reconnaît comme ayant existé de tout temps »⁶⁶. L'histoire donc comme construction d'une totalité rationnelle qui doit être refusée comme non-vraie lorsque son hégémonie recouvre tous les domaines de l'existence. Quelle que puisse être par ailleurs la part d'exagération dans ce modèle⁶⁷, il est clair en tout cas que tout ce que nous avons pu développer précédemment quant à la métaphysique, quant à la possibilité même de la philosophie et quant à la méthode négative, se déploie dans cette historicité. Or celle-ci est sans rupture majeure.

⁶⁵ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 212

⁶⁶ Stéphane Mosès, *L'Âge de l'Histoire*, Gallimard, 2006, p. 155

⁶⁷ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 268 : « La raison ne peut résister que dans le désespoir et dans l'excès ; il faut de l'absurde pour ne pas être victime de la folie objective. »

Tout au plus y a-t-il des moments de paroxysme, chez Sade par exemple, dont la Juliette représente bien pour Horkheimer et Adorno l'*amor intellectualis diaboli* sous sa forme la plus épurée. L'histoire de la dialectique de la raison est une histoire sans événement, peut-être parce que le seul événement serait l'utopie toujours manquée. L'histoire est moins histoire que paysage, chevauchement de vestiges et de ruines, de strates de vies pétrifiées, de sommets aussi figés que les abîmes. Et il ne serait pas absurde d'envisager l'œuvre d'Adorno comme une topographie, la carte détaillée d'un territoire de Beckett : « Ciel gris sans nuage poussière océan sans ride faux lointains à l'infini air d'enfer pas un souffle. Mêlés à la poussière vont s'enlisant les débris du refuge dont bon nombre déjà n'affleurent plus qu'à peine »⁶⁸.

Cependant, si on observe le mouvement d'ensemble de la Dialectique négative, on ne peut occulter la présence d'un avant et d'un après, celui de l'« Après Auschwitz » qui ouvre les méditations sur la métaphysique. Béance du paysage du monde et de l'histoire, impossible à représenter, inflexion illisible du texte de la création et qui pourtant accentue chaque mot lisible : "L'événement est Auschwitz"⁶⁹.

⁶⁸ S. Beckett, *Pour finir encore*, p. 10

⁶⁹ Medhi Belhaj Kacem, *Society*, Tristram, 2001, p. 328. L'auteur y voit *Auschwitz comme événement impossible sous le rapport de l'immanence* selon une triple entente qu'il faut citer ici en détail : « la première est la répétition comme *originellement impossible comme telle*, où que ce soit et à quelque échelle (voilà un point qui pour notre régime de représentation reste encore, de fait, impossible à penser). La tâche révolutionnaire n'en serait pas rassurée pour autant, inquiétée bien plutôt : rien ne garantit que dans les siècles qui viennent, l'impossibilité qu'Auschwitz se reproduise comme tel ne fasse place nette pour un événement pire encore, qui serait du coup *cette* répétition impossible, cet *événement impossible* de la résurrection : inquiétude vouée à rester éternellement sans réponse, et qui serait seule justification d'une action politique. En une seconde entente : l'immanence pleine de l'expérience est impossible. Nous ne pouvons où que ce soit coïncider avec la pleine immanence de nos expériences, et *a fortiori* il nous est impossible d'accéder à celle qu'ont vécu les déportés eux-mêmes, et les témoignages de ceux-ci attestent soit de l'incrédulité jusqu'au bout face à l'horreur qu'ils ont endurée, soit d'une impuissance du témoignage lui-même (c'est sur quoi revient Agamben, c'est surtout le drame des Levi, Antelme, etc.). Enfin, la troisième entente, qui fait bien d'Auschwitz l'événement immanent impossible : c'est qu'à spéculer abstraitement qu'Auschwitz puisse se reproduire comme tel, alors le monde *ne serait pas* anéanti. Là est le cœur de notre enfer casuistique. « Un » Auschwitz se reproduirait, une seconde apocalypse de la métaphysique occidentale, le monde continuerait pourtant. »

1.2.2) Les antinomies de l' « Après Auschwitz »

La pensée d'Adorno maintient une exigence constante de conjuration de l'indifférence vers laquelle va l'histoire. Si comme il l'écrit dans Minima Moralia, « l'écriture de malheur tourne à l'avantage de ses apologistes : comme tout le monde est au courant, nul n'a à en parler, et sous le couvert du silence, les choses peuvent suivre leur train »⁷⁰ - il s'agit de briser le train des choses et de s'attaquer à l'aveuglement du maillage systématique, de disjoindre et démanteler les assemblages rapides et les généralisations faciles, de souligner et redonner à l'horreur un relief afin que la pensée y bute et s'y confronte. Il s'agit, dans un processus de reprise incessante des problèmes, de dissémination et de ressaisie, de rechercher une rigueur qui ne soit pas systématique, afin de suivre, dessus l'abîme, l'exigence que nous impose Auschwitz et ces « hégémonies brisées » sur lesquelles nous nous attardons dans les mots de Celan et de Beckett, et avec ceux de Reiner Schurmann : « Depuis un siècle environ, plus d'une nuit s'est en effet abaissée sur les évidences premières. Il m'a semblé que la tombée de ces nuits-là demande encore à être retracée : depuis quand - et surtout : comment – dans ces évidences, le ressac vers leur ruine ? »⁷¹. Pensée dont la constellation se voudrait l'autocorrection du ressort totalisant et dont la fragilité et la fragmentation voudraient témoigner d'une difficile fermeté face à ce qui s'échappe.

⁷⁰ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 314

⁷¹ Reiner Schurmann, *Des Hégémonies brisées*, TER, 1996, p. 11

Si « penser, c'est s'attarder sur les conditions de ce qu'on vit, s'attarder au site que nous habitons »⁷², nous en sommes reconduits au mouvement de L'Innommable, à redire l'échec de la culture et de la métaphysique : « Comment faire, comment vais-je faire, dans la situation où je suis, comment procéder ? ». Car les antinomies de l'« Après Auschwitz » mises au jour par Adorno, que relève Michèle Cohen-Halimi dans son ouvrage Stridence spéculative, saturent tous les domaines d'impossibilités. L'antinomie métaphysique souligne que l'abandon de la métaphysique et de la culture est barbarie, et que la restauration pure et simple de la culture est barbarie. L'antinomie de la culpabilité souligne que vivre après Auschwitz est insoutenable pour les survivants, et que le renoncement à la vie accorde aux nazis la victoire qu'ils visaient par-delà les milliers de meurtres effectifs. L'antinomie politique voit la reconnaissance d'Auschwitz comme césure, et la césure comme ce qui concède au nazisme ce qu'il prétendait produire, une césure, une nouvelle temporalité. Enfin, la double antinomie morale souligne que tuer les bourreaux est moral et que les tuer ne peut être légitimé, car une telle mise à mort est contaminée par la violence meurtrière contre laquelle elle prétend se rebeller, et de même que juger les assassins est moral, et que les juger met leur crime administratif hors de portée de la machine judiciaire, puisque c'est elle-même qui les a fait agir.

Dès lors comment faut-il penser, comment penser à même les antinomies ? Avec quelle grammaire, quels mots, quelles allégeances ? Comment choisir entre le discours et le silence ?

⁷² *Idem*

1.2.3) L'impossibilité du silence et l'urgence de la critique

« Loué sois-tu, Personne. / Pour l'amour de toi nous voulons/ Fleurir/ Contre/ Toi. »⁷³

Il n'est pas seulement erroné, mais également vain, de nous croire voués au silence. Non pas simplement pour témoigner de ce que cela fut, ni simplement parce que nous y serions moralement tenus. S'il y a un maintien qui est encore possible, celui-ci ne repose sur rien, ne se repose de rien. Si le silence est impossible, ce n'est peut-être pas seulement parce que le silence se rend complice de ne pas témoigner, parce qu'il faudrait « le dire pour ne pas être complice d'un chant qui ne le dirait pas »⁷⁴. Cette dimension est bien sûr présente, au sens où le choix doit se porter sur un maintien de la culture, qui est barbarie, contre le retour de la barbarie de l'absence de culture. La critique doit se maintenir au bord du silence qui l'appelle, et au bord du renversement en violence qui la menace, et poursuivre l'élucidation de ce qui s'est passé et de ce qui persiste de l'horreur dans ce présent comme figé dans la figure de ce passé qui ne passe plus.⁷⁵ Mais la question demeure, sans doute sans solution valable, de savoir pourquoi nous ne pourrions pas continuer, sans continuer à penser. Mais peut-être peut-on aussi comprendre cette impossibilité en lien avec la disparition du silence. C'est-à-dire qu'il s'agirait de comprendre la phrase de Maurice Blanchot selon laquelle « se taire c'est encore parler. Le silence est impossible »⁷⁶.

⁷³ P. Celan, *La Rose de personne*, trad. Martine Broda, José Corti, 2002, p. 37

⁷⁴ Jean Bollack, *Poésie contre poésie*, Paris, PUF, 2001

⁷⁵ La parole est alors, comme l'écrit Claudio Magris à propos de Celan, « parole arrachée à l'absence de parole » (*Danube*, Gallimard, 1988, p. 393)

⁷⁶ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 23

Peut-être y a-t-il eu autrefois, avant, une solidarité avec les morts qui passait par le silence. En l'homme voué au silence on pouvait voir un refus de justifier l'injustifiable, dans le taiseux un homme de moralité supérieure. Son silence mimait la mort, il était le rappel de la mort dans la vie. Le silencieux entrait par son silence en contradiction avec le monde. Cependant, avec ce dont Auschwitz est à la fois le nom et l'innommable, il s'est passé quelque chose qui, et ce sera le fil directeur des cours sur la Métaphysique d'Adorno, a atteint chaque mot et chaque notion avec ce qui était sous eux subsumé. Auschwitz pour la philosophie a posé la question de l'innommable, de l'indicible, de l'irreprésentable. Mais toutes les structures de la métaphysique sont également minées de l'intérieur. La question du mal n'a plus le même sens après Auschwitz, les notions d'innocence et de culpabilité sont renversées, tout ce qui était pensé sous le progrès s'effondre. Et peut-être la mort elle-même a-t-elle changé de sens : « la mort est devenue quelque chose qu'on n'avait jamais eu à craindre sous cette forme ». ⁷⁷ Peut-être la nouvelle entente de la mort dirige-t-elle toute la compréhension de ce que l'on peut saisir de l'après Auschwitz ⁷⁸, si tant est que dans ce nouveau visage de la mort on puisse voir un nouveau visage de la vie, de la parole, de l'art, de la morale, de l'éthique et du silence. Car si « depuis Auschwitz, la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort » ⁷⁹, alors depuis Auschwitz le silence ne signifie plus la même chose. Le silence a perdu sa dignité essentielle.

⁷⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 438

⁷⁸ Marie-Andrée Ricard fait le parallèle avec la mort de Dieu : « De même, pourrait-on dire, que la mort de Dieu a eu un impact bien après l'événement, pour paraphraser Nietzsche, de même la mort sans précédent de ces victimes continue, pour Adorno, de nous affecter collectivement. Elle nous en fait comme des « survivants » » (*Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, collection Philia, 2012, p. 172)

⁷⁹ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 449

Dans Minima Moralia, Adorno écrit : « ce qu'on appelait à la fin du siècle « mourir en beauté » s'est limité au souhait d'abrèger l'avilissement infini de l'existence ainsi que la douleur infinie de l'agonie dans un monde où depuis longtemps il y a bien pire à craindre que la mort »⁸⁰. Peut-être pourrions-nous comprendre qu'au nouveau visage du pire, l'« agonie », correspond une nouvelle éthique du silence. Si le pire à craindre n'est plus le silence de la mort mais le cri de l'agonie, alors la solidarité avec les hommes auxquels le pire est infligé ne peut plus passer par le silence. Au silence pur de la mort auquel répondait le silence éthique, succède le silence assourdissant de l'agonie pour lequel une langue doit être trouvée.

⁸⁰ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 45

1.3. A la pointe de l'esprit : la critique

" Il faut remonter, pour commencer, jusqu'à ses origines, et, aux fins de continuer, le suivre, patiemment, par les différents stades, en ayant soin d'en monter la fatale concaténation, qui en ont fait ce que je suis. Le tout dans un mouvement endiablé."⁸¹

1.3.1) L'autoréflexion et le dépassement du concept par le concept

La philosophie qui voudrait pouvoir être libérée par la lumière rédemptrice ne peut faire l'impasse ni sur l'autoréflexion de ses procédures, ni sur la prise en compte du régime d'historicité dans lequel elle se développe.

L'élaboration conceptuelle est bien sur résistance contre l'indistinction qui menace, entre le brouillard d'une métaphysique de substitution et l'aridité impuissante, paralysante et indirectement complice du positivisme, c'est-à-dire à la fois résistance contre la sortie arbitraire de l'immanence et contre l'abandon d'une perspective de libération. Ce mouvement de négation est maintien d'un écart entre ce qui est et ce que la classification en extirpe de théorie positive et de catégorisation. Cet écart vise à maintenir la conscience d'une irréductibilité de ce qui est à l'identité, d'autant plus que l'application aveugle de la rationalité limite à la fois l'intellection du réel en le reconduisant au connu, et que cette rationalité projette ses schèmes sur ce qui résiste à la saisie conceptuelle pour le réduire à ce qu'il n'est pas mais que l'on aimerait bien quand même qu'il soit. Double mouvement de réduction du réel au rationnel et de pétrification du réel sous la domination de ce qu'il devrait être dans l'ordre de la réification intégrale, à savoir un déchet que vient remplacer son double aliéné selon la maxime suivante : est prescrit ce qui est étranger.

⁸¹ S. Beckett, *L'Innommable*, p 107

En même temps qu'à l'impossibilité du silence, la philosophie répond à une nécessité physique, à une « nécessité vitale »⁸² : le refus est respiration⁸³. La philosophie et sa pointe critique sont prises dans un nœud d'impossibilités, et c'est ce qui paradoxalement constitue leur possibilité et soutient leur mouvement de sauvetage du non-identique.

C'est dans ce cadre que « toute pensée est exagération, dans la mesure où toute idée qui en est vraiment une va au-delà des faits concrets qui constituent son objet »⁸⁴, c'est-à-dire dans la mesure où toute idée véritable dépasse l'impossibilité qu'elle représente dans le cadre de la pensée identifiante, car une idée véritable est justement une idée qui n'est pas la simple conceptualisation du concret mais une clé pour ouvrir ce qui dans le concret résiste à toute idée et dont l'idée adéquate serait proprement l'utopie de l'idée. L'idée véritable est toujours plus que ce qui est, parce que ce qui est et plus que ce qu'il est. La réflexion n'est donc pas tant affinement de la conceptualisation et multiplication des procédures de vérification que « concentration amplificatrice »⁸⁵. La critique est mise au jour par la médiation dialectique d'une résistance de l'objet à son incorporation dans l'édifice de totalisation théorique, et reconfiguration des modalités de conceptualisation.⁸⁶

⁸² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 492

⁸³ Et ceci dans au sens de l'exigence de Nietzsche : « Mais qu'est devenue votre valeur si vous ne savez plus ce que c'est que respirer librement ? » (*Aurore*, Gallimard, 1980, p. 161)

⁸⁴ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 135

⁸⁵ *Ibid*, p 162

⁸⁶ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 19 : « Ce serait l'utopie de la connaissance que de vouloir mettre au jour le non-conceptuel au moyen de concepts sans l'assimiler à eux. »

Dans la mesure où « la déficience déterminable de tout concept nécessite d'en faire intervenir d'autres ; de là proviennent ces constellations en lesquelles seul passa quelque chose de l'espoir contenu dans le nom »⁸⁷, le primat de l'objet, et la nécessaire attention portée aux expériences, aux détails, à tout ce qui peut bouleverser ce que l'abstraction dit du concret, sont liés à une écriture du concept, à une méthode, à une approche particulière de ce qui fait l'objet du regard philosophique micrologique. Le travail d'autoréflexion du concept passe par une constante remise en cause de la pensée qu'il façonne en s'y insérant. Les constellations de concepts doivent ainsi s'enrichir, s'amender, entrer dans de nouvelles configurations. La déficience du concept est alors un risque et une force : risque d'aveuglement, risque de prendre le concept pour ce qu'il n'exprime que maladroitement, et force qu'est toute faiblesse consciente qui s'ouvre à l'altérité, au dialogue, au renforcement non pas autoréférentiel mais autour d'une participation de tout ce qui peut enrichir les déterminations.

Mais la critique est aussi d'une certaine manière violence subjectivante et renforcement de la conscience dans l'exercice endurant d'une *hybris* méthodique, si l'on comprend que cette violence et cette *hybris* sont le sel dialectique qui s'annulent elles-mêmes à terme en poussière utopique: « lorsque la vie publique a atteint un stade où la pensée se transforme inéluctablement en une marchandise et où le langage n'est qu'un moyen de promouvoir cette marchandise, la tentative de mettre à nu une telle dépravation doit refuser d'obéir aux exigences linguistiques et théoriques actuelles avant que leurs conséquences historiques rendent une telle tentative totalement impossible »⁸⁸?

⁸⁷ *Ibid*, p 71

⁸⁸ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 14

Toute la question étant de savoir à ce point si cette charge critique est encore envisageable, s'il y a encore un espace dans lequel la conscience critique puisse respirer, si le penser est encore soutenu par une nécessité vitale.

1.3.2) La critique immanente : critique de la société, critique de la culture

Une image rassurante de la situation du discours philosophique et du discours critique voudrait qu'il soit loisible au sujet de tremper sa plume critique dans l'encre de la culture. La culture tiendrait lieu au sujet de ce qu'il a perdu, à savoir sa spontanéité, ce que l'on ne peut saisir négativement que comme la vie qu'il ne vit manifestement plus. Le complexe de domination serait constitué de la sphère politique, de la sphère économique et de la sphère sociale, ce que l'on pourrait ici appeler société, et la culture y échapperait, selon le motif bien connu de l'asocialité qui la distingue.

Or loin de promouvoir une critique par la culture, critique qui a pris le visage du réactionnaire, Adorno déploie une critique de la culture. Car bien loin de constituer une résistance adéquate à la domination, la culture tend au contraire pour Adorno à renforcer l'occultation des contradictions qui parcourent la réalité, historique et sociale. En ce sens, il n'y a pas de monde vécu. La difficulté du critique de la société est qu'il ne peut plus s'appuyer sur un domaine préservé qui serait celui de la culture.

La critique est donc immanente. La configuration de la domination ne laisse aucun en-dehors duquel la critique pourrait venir porter ses assauts, ce qui corrélativement implique que la critique ne s'épargne pas elle-même.

La critique, si elle est toujours mise au jour des contradictions matérielles dans la filiation marxiste, est aussi la prise de conscience de l'effectivité de la culture comme occultation de ces contradictions réelles. C'est-à-dire que la superstructure n'est pas seulement envisagée comme projection dans la sphère intellectuelle des intérêts qui s'expriment dans la sphère matérielle, mais qu'elle agit en retour sur l'infrastructure et participe à renforcer la domination objective.

La critique de la société et la critique de la culture sont donc solidaires dès lors que sphère matérielle et sphère spirituelle forment dans leur interaction le monde et l'histoire comme paysage réifié. Si l'œuvre de culture, par exemple un morceau de musique contemporaine, se présente comme « un assemblage de « moments partiels » qui a pour seul but de fournir aux sujets des fragments culturels facilement reconnaissables », de sorte que « le public peut, par la suite, utiliser ces fragments comme des marques de reconnaissance, d'appartenance à un même groupe social », répétant ainsi « la logique de la société capitaliste tout court », soit « la nécessité de se concevoir soi-même comme marchandise, un pur « être pour autre chose » si l'on veut simplement exister »⁸⁹, en retour la culture, en maintenant l'illusion de son autonomie, occulte le fait qu'elle n'est qu'un moment du tout et qu'elle participe à l'illusion selon laquelle il ne peut en être autrement, tout en renforçant l'emprise de l'inéluctable réification en proposant à ce qui reste d'individus d'anesthésier leurs souffrances dans l'investissement narcissique, plutôt que de la diriger leurs revendications vers les causes réelles de ce malaise,

⁸⁹ Julia Christ, « Une critique de la mêmété. Sur le rapport pratique entre la culture et l'individu dans la Théorie d'Adorno », *Réseaux* 2/2011 (n° 166), p. 99-124

qui est le témoin physique de ce qu'il faudrait qu'il en soit autrement: « Si l'on produit ce dont tous les hommes ont impérieusement besoin ici et maintenant, alors adieu tous ces soucis socio-psychologiques si importants concernant la légitimité de leurs besoins. Les soucis ne commencent bien plutôt à poindre qu'au moment où se mettent en place des *boards* et des commissions mandatées qui classifient les besoins et, se ralliant au slogan qui veut que l'homme ne vive pas seulement de pain, préfèrent lui attribuer une partie de ce pain - en tant que telle déjà toujours trop petite- sous forme de disques de Gerschwin »⁹⁰.

La critique est immanente pour autant que rien n'échappe à l'immanence. Dans ce paysage d'immanence, vouloir épargner la culture serait tout à fait comme rêver d'un sanctuaire alors que tout est vestige et porte l'empreinte du regard de Méduse. La pensée est la négation du vestige pour autant qu'il est son sol et qu'elle ne peut que lui être fidèle tout en le refusant, « elle seule, et non pas son entente satisfaite avec elle-même, est susceptible de l'aider à se transformer ».⁹¹ Si ce qu'Adorno appelle la « demi-culture » est « l'esprit saisi par le caractère fétiche de la marchandise », la culture véritable n'est pas l'esprit libre mais l'esprit qui cherche à se dessaisir du caractère fétiche de la marchandise par les moyens de la critique. La différence entre une fausse culture et une culture qui parvient à exprimer la possibilité de sa vérité se trouve donc non pas dans une différence qualitative mais dans une différence d'intensification de ses ressources critiques qui sont ses procédures les plus propres.

⁹⁰ T.W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration*, p. 128

⁹¹ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 152

En ce sens le reproche d'élitisme que l'on a pu adresser à Adorno est infondé pour la raison que la culture véritable n'est pas une chose que l'on possède et qui soutient l'exception mais la promesse de sa venue sur le lieu de sa propre absence. « Si l'esprit ne peut gagner la force requise [...] qu'à partir de ce qui fut autrefois la culture »⁹², ce n'est pas parce que la culture d'autrefois dans la fraîcheur immédiate de son contact transcende le présent, mais parce qu'elle contient à la fois la trace de ce que fut une culture non-intégrée en même temps que la menace de son évolution téléologique en demi-culture. La survie de la culture se fait au prix de sa médiation critique, et la transcendance qu'elle promet est moins le privilège de l'intellectuel qu'une énigme qui place toute subjectivité devant sa propre disparition⁹³.

1.4 Le langage de la critique

1.4.1) Langage et réification

« - Lèvre privée du pouvoir de parole, fais savoir / qu'il se passe toujours, encore, quelque chose, / non loin de toi »⁹⁴

Dans l'hésitation quant à la disparition complète de la subjectivité sous la domination objective se tient la protestation contre sa disparition. En chaque phrase de la critique se retrouve un peu du tâtonnement fébrile qui espère sentir quelque chose d'à la fois presque impossible et de tout à fait nouveau.

⁹² T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration*, p. 200

⁹³ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 123 : « Le seul moyen qui permette à la culture de guérir de la malédiction qu'est son inutilité même, est qu'elle prenne en charge cette malédiction. »

⁹⁴ P. Celan, *Choix de poèmes*, p. 243

Avec la théorie critique la promesse s'est évanouie sans qu'il soit tout à fait interdit d'en dire quelque chose.

Car l'ambiguïté adornienne que l'on retrouve dans sa qualification de la philosophie, dans la double détermination de vérité et de non-vérité de l'objet est suspendue à l'efficacité de la critique. Si en effet le dénouage des illusions vise le dénouement des consciences, c'est parce que la possibilité de l'émancipation à partir d'une subjectivité est le mouvement crucial dont la critique est à la fois le prélude et la pointe.

Si la philosophie cherche à empêcher que la réconciliation soit extorquée, que le concept trouve sa légitimité autrement que par son dépassement autoréflexif, et si la critique de la culture et de la société a pour vocation de saboter l'identification du sujet avec ce qui l'opprime, c'est avant tout parce que la possibilité de l'émancipation et la mise en place de l'autonomie ne peut venir que d'un sursaut de ce que l'on espère soustrait à l'empire de la rationalité identifiante.

Le rejet du prolétariat comme sujet de l'émancipation qu'Adorno, contre Lukacs, et ceci particulièrement après le basculement de 1933, fait de l'individu critique le noyau de résistance en lequel sont concentrés les espoirs utopiques. Mais « la pénétration de la réification dans l'ordre symbolique met en question la possibilité même de toute opposition, quand même on proposerait, en lieu et place du prolétariat "défaillant", quelque autre "candidat" »⁹⁵.

⁹⁵ Gilles Moutot, *Langage et réification*, Paris, PUF, 2004, p. 48

La disparition du sujet comme conscience de classe et le refus du parti comme secrétaire de cette conscience abolie, laisse la possibilité de l'émancipation entre les mains d'individus⁹⁶ suffisamment forts pour se dégager des processus de réification qui lestent toute subjectivité d'impossibilité. Mais ce processus d'émancipation ne peut passer que par la ressaisie critique de tout ce qui fait objectivement obstacle à la réalisation de la liberté.

Par-là, le sujet critique lucide en vient non seulement à questionner la sphère économique-sociale et la sphère de l'industrie culturelle dans lesquelles il est pris, mais aussi la sphère symbolique, c'est-à-dire qu'il est amené à se demander si sa conscience elle-même n'est pas réifiée, et par là si le dispositif théorique d'élucidation du réel qui est sa résistance contre celui-ci n'est pas lui-même le « *véhicule* de la réification »⁹⁷. Car s'il est clair que la résistance dans et contre la société est une résistance contre la rationalité intégrale par le biais de la rationalité autoréflexive, et que « la résistance contre la société est une résistance contre son langage »⁹⁸, il est à craindre que la résistance soit rendue caduque dès lors que l'on se rend compte de la pénétration dans la conscience et dans le langage de la structure réifiée.

Si le silence est impossible et que l'on n'a que le langage de la société à opposer à la société, l'horizon de l'émancipation s'obstrue tout à fait⁹⁹.

⁹⁶ Katia Genel, *Autorité et émancipation*, Paris, Payot, 2013, p. 250 : « Le rapport à l'émancipation se trouve ainsi transformé, obscurci par le fait que toute opposition de groupe est vouée à succomber elle-aussi à l'esprit d'administration et à se transformer en institution bureaucratique. La résistance à la domination devra donc être cherchée dans les individus et non dans la révolte organisée d'une classe ou dans un parti de masse. »

⁹⁷ G. Moutot, *Langage et réification*, p. 72

⁹⁸ T. W. Adorno, *Prismes*, Paris, Payot, 2010, p. 276

⁹⁹ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 138 : « le langage des assujettis porte uniquement les marques de la domination qui, de plus, l'a privé de la justice promise par un langage autonome, non-mutilé, à tous ceux qui sont assez libres pour le parler sans arrière-pensées. »

La question cruciale de la disparition de la subjectivité est intimement nouée à celle de la disparition d'un langage qui ne soit pas social (au sens non pas solipsiste d'asocial, mais d'un langage à la fois social et autre que social). Tant que l'on aura pas déterminé à quel point la conscience est « colonisée », pour reprendre le vocabulaire d'Habermas, on ne pourra statuer sur la possibilité de la constitution d'une subjectivité de l'émancipation, puisque la constitution de cette subjectivité dans sa capacité à interagir avec le monde objectif et à le transformer est liée à l'objectivation du sujet par le langage, afin qu'une communication non-aliénée puisse constituer une sphère intersubjective d'émancipation. Si le sujet veut témoigner pour ce qui serait différent, il ne peut le faire avec les mots de l'identique. S'il reste un peu de vie au sujet, se vouer au langage social revient à se vouer à la mort, à nourrir la pétrification de ce qui restait encore de mouvant.

1.4.2) Le langage, l'idéologie et le poème

« La moitié de mort, / allaitée avec notre vie/ était là tout autour de nous vrai d'image de cendres- »¹⁰⁰

En acceptant que la logique ne soit pas le dernier mot de la pensée, et la pensée refusant de ne rendre de comptes qu'à un seul mot, serait-ce le mot « être », nous voyons se dérober à la fois terre et ciel. En ne faisant confiance ni aux faits ni aux mots, la philosophie d'Adorno se joue alors contre l'oppression et contre « la langue *comme* oppression »¹⁰¹, contre la soumission à l'objectivité et contre les révélations de la subjectivité immédiate.

¹⁰⁰ P. Celan, *Choix de poèmes*

¹⁰¹ G. Moutot, *Langage et réification*, p. 42

La philosophie n'est pas le refuge qui s'oppose à la pratique réifiée puisque la théorie est elle-même soutenue par un sujet social, et socialement déterminé à être le lieu de la transformation de la conscience malheureuse en fausse conscience. La critique doit d'une part lutter contre l'illusion « d'une imperméabilité des contenus spirituels aux conditions matérielles auxquelles les soumet l'histoire »¹⁰², et contre le repli narcissique de la subjectivité qui tend à terme à se transformer en saut dans la transcendance. D'autre part, la critique doit opérer une métacritique de la conscience philosophique elle-même par l'analyse de son langage et de la façon dont le langage devient soit la reproduction d'un état de fait (positivisme) soit le lieu d'une révélation soustrait à l'immanence et à ses enjeux sociaux et historiques d'émancipation (Heidegger).

Ainsi, de Kierkegaard à Heidegger, on doit toujours avoir le souci de ne pas se méprendre sur l'intrication entre subjectivité non-médiatisée, assomption de la transcendance et aliénation de la conscience à travers sa transformation en un concept élargi d'idéologie : « En aucun cas l'idéologie ne saurait-être toujours assimilable à une philosophie idéaliste explicite. Elle est subrepticement présente dès qu'on pose à la base quelque chose de premier, quel que soit son contenu, dans l'identité implicite du concept et de la chose, une identité qui justifie le monde »¹⁰³. L'exigence an-archique de l'immanence implique que le sol positiviste ne soit pas le seul horizon de la pensée tout en interdisant à cette pensée un ciel qui ressemble bien trop à une consolation.

¹⁰² Eliane Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18), p. 45-56

¹⁰³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 56

Le point crucial de ces attaques critique d'Adorno étant peut-être, avec la méthode négative, de ramener toujours la conscience non à un état de pureté, car la profondeur de l'idéaliste est une profondeur vide, mais à un état qui se caractériserait par la raréfaction extrême de sa tendance à incorporer en elle-même l'apparence de satisfaction intimée par la structure objective et à « se projeter comme invariant selon le modèle de ce qui est institué »¹⁰⁴.

Mais si la visée de la critique adornienne est d'empêcher la fausse réconciliation, et donc de condamner aussi bien l'occultation des contradictions matérielles que l'occultation des affres de la conscience douloureusement maintenue en son tiraillement autocritique, sa vérité est son langage. En effet, la critique adornienne d'une figure de l'idéologie voit l'affrontement de deux langages autour d'un même objet qui se dérobe aussi bien à l'un qu'à l'autre. Adorno ne soutient pas qu'Heidegger a tort de dire ce qu'il dit parce qu'il ne saisirait pas l'objet de son discours.

L'objet que visent Adorno et Heidegger n'est pas simplement objectif : « Il ne suffit pas de reprocher à Heidegger d'être arbitraire. Puisque l'interprétation de la poésie porte sur ce qui n'a pas été dit, on ne peut retenir contre elle le fait que cela n'ait pas été dit. Mais on peut prouver que ce que Hölderlin ne dit n'est pas ce qu'Heidegger en extrapole »¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 121

¹⁰⁵ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 315

Si la critique d'Heidegger par Adorno porte, en dehors de la Dialectique négative, par deux fois sur la question du langage, dans Le Jargon de l'authenticité et dans la lecture d'Hölderlin, « Parataxe », c'est parce que c'est sur ce terrain que se joue l'affrontement des pensées : tout l'enjeu est de savoir ce qu'elles sont capables de dire sur ce qui se dérobe et la façon dont elles le font. Peut-être toute la pertinence de la critique d'Adorno est-elle de se transformer en un exercice hautement risqué qui confine à la rhétorique et qui voit s'affronter le jargon et le style. Ainsi, Adorno ne peut reprocher à Heidegger de produire ses concepts arbitrairement à partir de l'interprétation d'Hölderlin, dans la mesure où l'important n'est pas l'arbitraire des concepts mais les effets qu'ils provoquent dans l'ordre de la pratique en termes de résistance contre la domination. Sa critique d'Heidegger sera donc tout d'abord politique.

Mais s'il s'avère que les concepts heideggériens débouchent sur des implications pratiques qui obstruent la possibilité de l'émancipation plus qu'ils ne la soutiennent, Adorno ne peut se contenter de dénoncer le point de vue heideggérien pour autant que dans un régime an-archique¹⁰⁶ de discursivité la critique est elle aussi point de vue. Dès lors, il s'agit de s'attaquer à la racine de la pensée d'Heidegger, à savoir le lien qu'elle noue entre ce qui est dit dans la langue et ce qui est. Une critique politique d'Heidegger conduit à une critique ontologique, qui conduit elle-même à une critique de l'interprétation poétique.

¹⁰⁶ Anarchique au sens de « nom pour une histoire qui a affecté le fondement de l'agir, histoire où cèdent les assises et où l'on s'aperçoit que le principe de cohésion, qu'il soit autoritaire ou rationnel, n'est plus qu'un espace blanc sans pouvoir législateur sur la vie. L'anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les Occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire au changement et au doute. » (Reiner Schurmann, *Le principe d'anarchie*, diaphanes, 2013, p. 16)

L'enjeu crucial de la philosophie en contexte d'aliénation n'est donc pas la détermination d'une objectivité (pour autant que le monde est devenu idéologie) et la conception conceptuelle du réel, mais la détermination de l'utopie en tant qu'elle s'approche à travers les mots qui disent son absence et laissent espérer sa venue. Et la critique d'Adorno vise à montrer que l'interprétation d'Heidegger ne satisfait pas à l'intention qu'elle se donne puisqu'elle est lestée de présupposés qu'elle projette sur le texte. Ainsi, lorsqu'un poème d'Hölderlin évoque l'étranger et la colonie, Heidegger « indifférent à l'égard de ce qui est spécifiquement poétique »¹⁰⁷, confisque le sens latent en ramenant l'évocation de la colonie à la figure de la mère patrie : « la colonie est la fille qui rappelle la mère patrie. En l'aimant, c'est donc uniquement le même que l'esprit aime d'une façon médiante et cachée »¹⁰⁸.

C'est donc peut-être paradoxalement dans cette grande proximité que s'apprécie le mieux la distance qui sépare Adorno d'Heidegger. Une remarque banale d'Adorno selon laquelle les femmes brunes de Bordeaux auxquelles fait allusion Hölderlin n'ont rien à voir avec les femmes germaniques qu'Heidegger voudrait y voir est ainsi à la fois très simple et d'une grande portée critique. Car si Heidegger a pu insister sur l'écoute comme qualité d'une pensée véritable et authentique, Adorno loin de refuser la proximité du poème, montre plutôt que l'écouté d'Heidegger est bien plus l'écoute de sa propre voix que celle de l'autre dans le secret et la simplicité de ce qu'il dit.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 312

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 316

Et l'on comprendra mieux la raison pour laquelle Adorno peut critiquer le style d'Heidegger comme jargon. Il ne critique pas alors le travail sur l'écriture, le style en tant que style, mais il critique le style comme la transposition indélicate d'une sensibilité fermée à ce qui dans la poésie n'est pas langage comme expression immédiate d'un contenu de vérité, mais langue comme inscription d'un contenu de vérité indissociable de son ancrage historique en même temps que dépassement de la communication dans la résistance à l'interprétation. L'expérience esthétique qu'Heidegger propose est fautive dans la mesure où elle efface le poème, alors qu'elle exigerait « quelque chose qui ressemble à l'auto-négation du spectateur, sa capacité à réagir à ce que les objets disent ou taisent d'eux-mêmes, ou à le percevoir »¹⁰⁹.

Alors la preuve que la subjectivité n'a pas disparue serait peut-être la capacité qu'a un sujet à écouter un poème, sans lui faire violence. Et la preuve que le sujet est encore capable de porter l'émancipation aurait quelque chose à voir avec les mots, avec le style comme inscription de la distance infime entre l'impossibilité et la fragilité de l'utopie.¹¹⁰

Dans la recherche des dernières traces d'humanité non-mutilée, dans l'attention extrême mêlée à la fébrilité du tâtonnement, il semble que le poème soit, selon le titre d'un recueil de Paul Celan, grille de parole.

¹⁰⁹ T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, 2011, p. 480

¹¹⁰ Approcher l'existence du sujet serait alors moins s'interroger sur la vérité de son existence qu'entendre sa persistance dans une certaine manière d'en parler, et de l'écrire : « consens à mettre de côté la question de *ce que* tu énonces sur les choses pour enquêter sur ta *manière* même d'énoncer » G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 32

Il est une sorte de test¹¹¹, qui n'est pas imposé à l'individu, mais dont ce dernier peut faire l'expérience, comme si la seule manière de faire encore une expérience alors qu'elle tend à disparaître était d'y croire assez pour se réveiller pour un temps l'enchantement du différent. Le poème accueille et modifie tout à la fois celui qui s'en approche sans prétention, simplement pour éprouver une vérité physique qui ne soit pas celle de la souffrance, mais qui se déploie dans la sensation des mots au plus près de ce que serait l'innocence. La lecture du poème définit son propre cadre et son propre temps : elle impose ses conditions qui ne sont que nuances, et elle choisit son lecteur. A la grille des catégories qui classe et distribue en rendant compte aux principes de domination, tente de se substituer la grille de parole micrologique qui opère au niveau des délicatesses. Le poème, la langue poétique, la particulière qualité de la littérature opère alors en-deçà¹¹², et non pas au-delà, des catégories, là où l'infiniment subtil se dérobe aux grammaires, là peut-être où toute langue véritable, si elle ne peut échapper à la syntaxe, délivre son propre murmure secret. C'est sur cette langue, sur ce qu'elle fait, à quoi elle échappe, que nous aimerions dès lors porter notre attention.

¹¹¹ P. Celan, *Le Méridien et autres proses*, p. 45, lettre à Hans Bender « Nous vivons sous un ciel sombre, et il y a peu d'hommes. C'est pourquoi sans doute il y a aussi peu de poèmes. »

¹¹² « L'espace imparti aux œuvres d'art, entre la barbarie discursive et l'édulcoration poétique, n'est guère plus vaste que le point d'indifférence dans lequel Beckett s'est installé » (T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 57)

2. L'art et l'utopie

2.1. L'art à l'âge de la réification

La critique, si elle est politique dans le langage, est aussi à la recherche d'un repos qui ne soit pas la mort. Car la pensée sans archè est une exténuation perpétuelle. A délimiter négativement tout ce qu'elle touche, la critique ne peut que sans cesse osciller entre son inanité ultime et l'impossibilité du silence : « il faut continuer, je ne peux plus continuer, je vais continuer »¹¹³. Désespoir porteur d'une lumière froide. La critique a besoin de ce qui ne lui est pas identique, la philosophie a besoin de pouvoir saisir ce moment où elle est autre qu'elle-même et où scintille la lumière utopique, le moment où ce qui lui est étranger la neutralise pour la désentraver. Et cet élément supplémentaire, la philosophie le trouve, selon Adorno, dans l'art : « l'esthétique comme neutralisation du sens, comme présentation d'un ineffectif persistant au cœur de l'effectivité (la culture, l'histoire) »¹¹⁴. L'œuvre d'art est la présentation sans contrainte de ce qu'il y a d'indéfinissable dans les choses. Elle est la disposition, dans sa forme, non pas d'une unité du sujet et de l'objet mais d'une synthèse qui est en même temps l'expression exacerbée des contradictions de la sphère objective. Entendons qu'elle n'exprime pas directement les contradictions de la sphère objective comme si cette expression était son contenu en tant qu'intention du sujet artistique producteur de l'œuvre. Mais elle est la déposition dans ses propres procédures des déterminations historiques et sociales, avec quelque chose de plus qui sourd de l'œuvre, la protestation contre ce qu'elle présente.

¹¹³ S. Beckett, *L'innommable*, p. 211

¹¹⁴ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 213

On y entend cette parole muette¹¹⁵ qui est son langage et qui témoigne pour la réalité impuissante. Et si la pensée s'exténue, si « la peine infinie de la pensée tend à s'abimer dans la réalisation », en ce que « l'effort intellectuel tend à supprimer la domination des « préceptes mêmes » », alors la pensée qui est frôlée par l'art y trouve un sentiment non pas de consolation mais de proximité heureuse : « Il s'y attarde pour le penseur la nostalgie d'une pensée qui serait libre de son caractère de contrainte »¹¹⁶. Dans l'œuvre d'art est vu à la fois le réel tel qu'il serait vu au-delà de ses voiles idéologiques, c'est-à-dire comme variation de malheurs, mais est aussi anticipé un peu de ce dont l'art par le jeu interne de ses figures est la promesse. L'art n'est pas intact, il est art à l'âge de la réification et il peut facilement devenir une « magie qui a perdu son caractère magique » et dont les « images ne transmettent plus aucun mystère mais sont les modèles d'un comportement qui correspond à la gravitation du système global, autant qu'à la volonté de ceux qui le contrôlent »¹¹⁷. Mais il est aussi, et peut-être ne l'est-il plus pour longtemps faisant ainsi écho à la disparition de la subjectivité, le noyau de dénouement des illusions et l'annonce des rédempions implorées.

De même que le style philosophique est toujours menacé de non-vérité par son renversement en illusion ou en bavardage, l'art est à la fois dangereux et salvateur, dans la conjonction de la merveille et du mensonge.

¹¹⁵ Selon le titre de l'ouvrage de Jacques Rancière, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Librairie Arthème Fayard, 2010

¹¹⁶ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, pp. 138-139

¹¹⁷ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 68

L'œuvre d'art exprime une grande ambiguïté au sens où elle présente au spectateur l'impossibilité objective qu'il soit encore humain tout en provoquant par sa parole muette quelque chose qui chez le spectateur le fait se sentir encore un peu humain, dans un éclair de ravissement ou de tristesse. Et l'œuvre n'est pas la trace exclusive de l'utopie. L'aube d'été elle aussi apporte ses promesses. Elle est le lieu où l'espoir de l'utopie peut être partagé et duquel l'esthétique comme promesse illumine les expériences singulières, ce que Borges avait pu exprimer ainsi : « La musique, les états de félicité, la mythologie, les visages travaillés par le temps, certains crépuscules et certains lieux veulent nous dire quelque chose, ou nous l'ont dit, et nous n'aurions pas dû le laisser perdre, ou sont sur le point de le dire ; cette imminence d'une révélation, qui ne se produit pas, est peut-être le fait esthétique »¹¹⁸.

L'œuvre d'art, loin d'être l'adresse d'une subjectivité à une autre, dans un dialogue qui serait soustrait aussi bien à l'histoire qu'aux forces sociales, est « un « champs de forces » entre sujet et objet »¹¹⁹. Tout d'abord l'art est confrontation avec la tradition et confrontation avec l'objectif. Il est inscription d'une objectivité avec un surplus de différence, celle de l'œuvre, au cœur de l'objectivité formée par la concrétion présente d'un processus historique en société réifiée.

L'œuvre d'art n'est jamais à côté de la société, elle ne lui est pas directement transcendante, elle n'est pas exactement une exception au sens d'une pureté ; ce serait jouer le jeu de la représentation de l'industrie culturelle et reproduire ce contre quoi s'insurge par exemple Schonberg : « un conformisme qui s'impose comme réserve naturelle de l'infantilisme au sein d'une société qui sait depuis longtemps qu'elle n'est supportable que dans la mesure où elle accorde à ses

¹¹⁸ Jorge Luis Borges, *Enquêtes*, Gallimard, 1967, p. 18

¹¹⁹ T. W. Adorno, *Prismes*, p. 232

prisonniers un quota de bonheur enfantin mesuré »¹²⁰. En ce qui concerne sa création/production, l'œuvre d'art n'est pas la réalisation d'une unité entre individuel et universel. Elle n'est donc pas, en ce qui concerne sa réception, la présentation d'une réconciliation et le refuge sans pareil des subjectivités déchirées par les contradictions sociales qui les transforment en objets un peu plus chaque jour.

La synthèse qu'elle opère est l'écriture à l'aide de ses propres moyens artistiques de la tension entre sujet et objet, individualité et universalité et la transmission d'une dissonance. Cette dissonance est le sens de l'œuvre, sens qui n'a de sens qu'à témoigner de l'impossibilité de la constitution d'un sens, qui impliquerait l'unité et la réconciliation sous une figure de l'universel qui ne soit pas celle de l'hégémonie. L'art d'une main veut rendre justice, mais de l'autre suggère la subsistance de la justice seulement négativement, dans l'imploration de la souffrance pour qu'il en soit autrement.

Si aujourd'hui, « les seules œuvres d'art qui réussissent à acquérir un sens et une légitimation sont celles qui résistent le plus à la notion de sens »¹²¹, c'est avant tout parce que le seul sens légitime est celui qui s'imprime dans l'œuvre comme empreinte en creux d'un sens que le monde refuse à ceux qui en cherchent encore la trace.

¹²⁰ *Ibid*, p 184

¹²¹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 56

Enfin, si l'œuvre d'art est la manifestation éminente de l'espoir utopique, ce n'est pas parce qu'elle serait la seule expérience que le sujet puisse faire de quelque chose qui se dérobe à l'ordre des finalités objectives. L'expérience de l'œuvre d'art est une expérience parmi d'autres, et l'amour est tout aussi susceptible d'être pour ce qui reste éventuellement de sujet l'occasion de ne plus se reconnaître et de ne plus reconnaître l'autre tel qu'il devrait être dans l'ordre social, et dans cette étrangeté poignante de retrouver un peu du mystère de l'utopie. Mais peut-être l'œuvre d'art permet-elle l'apparition d'un lieu pour la parole, où les sujets pourraient se rencontrer médiatement par l'intermédiaire de l'objet artistique qui, s'interposant entre eux, les éloignerait d'une communication directe, mais qui paradoxalement les rapprocherait par la possibilité un nouveau dialogue dans le langage de l'œuvre. Si les hommes, dans la forme actuelle de la collectivité, sont séparés les uns des autres, la communication par le langage collectif loin de les rapprocher les éloignerait encore plus. Se rapprocher en partageant des expériences d'humanité dans le langage collectif tourne au malentendu au sens où cette communication est d'emblée transformée en logique sociale d'éloignement. Peut-être que seule alors la discussion entre deux sujets autour d'une œuvre dans le langage qu'elle propose serait susceptible de les rapprocher malgré la distance qui résulte du fait qu'ils ne pourraient parler d'eux-mêmes qu'entre les lignes accueillantes de l'art. Peut-être n'y a-t-il pas de meilleure manière de dire cela que d'imaginer cet accueil comme celui que Valéry évoque à propos de Corot, et qu'Adorno reprend dans *Prismes* : « il espère de nous se faire des amis, des compagnons de son regard heureux d'une belle journée, et de l'aube jusqu'à la nuit »¹²².

¹²² T. W. Adorno, *Prismes*, p. 139

Si Julia Christ écrit que « dans un espace où l'un des deux partenaires est incapable d'accepter la présence d'un autre dont on présuppose qu'il pourrait avoir à dire quelque chose pour interpréter l'œuvre, aucune communication ne peut s'installer. La chose culturelle n'est pas un « Tu » et ne reconnaît aucun « Tu » face à elle. »¹²³ - elle souligne que l'œuvre d'art appelle l'expérience et appelle le sujet à s'ouvrir à ce qu'il n'est pas, à trouver son espérance non pas en lui-même mais dans l'étrangeté qui se présente à lui et qui le disjoint de lui-même. Là où le produit culturel ne demande à celui qui le consomme que de recevoir quelque chose qui lui est parfaitement adapté et qui le renforce dans son repli narcissique, l'œuvre d'art demande à ce que le sujet reconnaisse ses blessures, ses failles. L'œuvre d'art, au lieu d'envelopper la monade d'un voile de bonheur immédiat et facile, force la monade, veut provoquer le dialogue. Mais le sujet doit répondre à cette adresse¹²⁴. Il doit sentir la faillite de ses propres forces. Il doit s'abandonner, reconnaître sa propre absence et tout miser sur le fait qu'il pourra se ressaisir non plus dans le vide de sa propre ipséité vacillante, mais à travers l'œuvre où quelque chose de ce qu'il aurait pu être le regarde, l'émeut, l'interpelle. Dans la dessaisie¹²⁵ se tient la possibilité d'un dialogue, c'est-à-dire l'ouverture à ce qui n'est pas enrégimenté sous le règne du même.

¹²³ Christ Julia, « Une critique de la mêmété. Sur le rapport pratique entre la culture et l'individu dans la Théorie d'Adorno », *Réseaux* 2/2011 (n° 166), p. 99-124

¹²⁴ Gilles Moutot peut écrire en ce sens que « le présent n'est pas simplement *lisible*, et, réciproquement, s'il y a un signe, celui-ci doit être compris plutôt comme une adresse (un signe fait à quelqu'un), que comme une désignation (le signe *de* quelque chose) », *Essai sur Adorno*, p. 232

¹²⁵ R. Schurmann, *Des Hégémonies brisées*, p. 441 : « La dessaisie exige une discipline nouvelle de la pensée : non plus seulement de se plier aux normes, mais encore de ne pas trahir les phénomènes déictiques en leur lieu de montrance. D'apprendre à habiter des mondes où ce ressac singularisant ne serait plus dénié. On trahit les phénomènes à les subsumer sous l'un d'eux- sauvé, cultivé, lui, à l'excès. »

Dans la distance se noue le seul rapport de proximité à la subjectivité disparue. Et dans la mémoire de ce que fut l'utopie s'entend un monde englouti qui peut-être fut plus près de l'utopie que nous ne le sommes désormais.

2.2. Mémoire d'un monde englouti

« Ainsi donc, / Il y a encore des temples debout. Une / Etoile/ A bien encore de la lumière. / Rien, / Rien n'est perdu. »¹²⁶

2.2.1) L'esprit de l'utopie

On parcourt l'histoire de l'art et celle de la littérature afin de sauver en chaque œuvre l'esprit de l'utopie. L'œuvre est « l'apparition de l'esprit, en tant qu'elle lui donne lieu dans sa configuration formelle »¹²⁷, c'est-à-dire que « l'esprit est leur éther, ce qui parle au travers d'elles »¹²⁸, qui « transcende à la fois leur choséité et leur réalité sensible ». Et la mémoire de l'art est une enceinte étoilée : elle est le souvenir persistant d'une transcendance qui se donne et se refuse, qui périt sous le signe de la clôture, et qui subsiste dans le témoignage de constellations de sens comme esprit mouvant qui les parcourt. Mémoire enveloppée d'espoir et de malheur, fragile comme une dernière lumière.

¹²⁶ P. Celan, *Choix de poèmes*, p. 167

¹²⁷ Antonin Wiser, *Vers une langue sans terre*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 69

¹²⁸ T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 130

De cette mémoire, les Notes sur la littérature sont l'écriture salvatrice à la fois toute de mélancolie et de sérieux, comme s'il s'agissait dans cette littérature d'avant la Seconde Guerre mondiale (excepté l'essai sur Fin de partie) de retrouver la subjectivité tant recherchée sous le signe de l'enfance. Ainsi, selon le commentaire d'Antonin Wiser, « l'expérience de l'enfance, que l'œuvre de Proust s'efforcerait de retrouver en poursuivant une « naïveté seconde », serait alors l'expérience qui atteint le réel en y touchant, en le dérangeant, en le faisant apparaître en son étrangeté, depuis la perspective de celui qui n'a pas encore été contraint à la familiarité avec l'ordre du monde »¹²⁹.

La littérature de Proust serait la mémoire d'un oubli, non pas la mémoire d'une origine, mais la mémoire d'une enfance, non pas la mémoire de ce qui fut premier et de ce qui fut oublié comme principe, mais la mémoire de l'écho joyeux qui est en chaque subjectivité comme une fibre d'espérance, en tant que souvenir mêlé d'oubli d'une origine qui ne fut jamais mais dont le mot d'enfance est l'éclat préservé. Le plaisir de l'art est l'oscillation de l'apparition et de la disparition de la mémoire de l'enfance pour le sujet, qui ainsi s'approche de lui-même et s'en éloigne, s'approprie et se désapproprie : « le plaisir promis par l'art ne comble pas réellement l'insuffisance de la vie dans le monde irréconcilié et « il n'est absorbé que dans le souvenir et la nostalgie, jamais lorsqu'il est copie ou effet immédiat ». C'est dans la syncope, la coupure qui génère la nostalgie comme *Sehn-Sucht*, dans la mémoire de ce qui a été perdu, que se maintient le possible-impossible – une jouissance et un bonheur non-mutilés »¹³⁰.

¹²⁹ A. Wiser, *Vers une langue sans terre*, p. 144

¹³⁰ *Ibid*, p 238

Le sujet, se portant au-devant de cette expérience qui le disjoint du monde - qui le soustrait pour un temps à la loi de la fatalité, dont il attend qu'elle brise ses entraves et le libère, qu'elle le rende à lui-même délivré de ce qui lui est imposé et qui le mutile, et qu'elle efface la rupture avec lui-même dans laquelle il vit et survit - ne possède pas l'œuvre d'art. Il ne la ramène pas dans sa sphère subjective où elle le mettrait en face de lui-même. Bien au contraire : l'expérience de l'œuvre d'art est la sortie du sujet hors de de lui-même. Dans cette distance, il s'abandonne. Il délaisse cette subjectivité presque totalement réifiée qui le blesse, afin de vivre dans l'écart et délaisse une vie qui n'est plus que l'ombre de ce qu'elle aurait pu être. Son expérience est à la fois « mimésis de la détresse véritable du monde disjoint et ultime révolte contre l'insuffisance à l'aune de quoi tout se mesure »¹³¹.

Si, pour reprendre les mots de Celan, une étoile a bien encore de la lumière, c'est parce que la mémoire d'un monde englouti est encore opposée à la froideur des choses qui ne sont plus. Avec cette mémoire passe un peu de ce regard intact embrasant la glace et la Ruine :

« Il voit, il voit, nous voyons, / Je te vois, tu vois. / Le gel ressuscitera / Avant que l'heure se ferme. »¹³²

¹³¹ *Ibid*, p 242

¹³² P. Celan, *La Rose de personne*, p. 35

2.2.2) Histoire brisée et art expirant

« NOIRS/ comme la blessure du souvenir, / les yeux fouillent et te cherchent »¹³³

Cependant, si l'art demande à l'histoire d'être cet événement qu'elle ne fut jamais et qu'elle n'est pas plus aujourd'hui, si il demande à l'histoire de s'ouvrir à la contradiction qui déchire chacun de ses moments et d'y trouver son espérance, s'il appelle la raison à prendre critique conscience de ce qui en elle est à la fois bris du Logos et son au-delà, et s'il est cette insistance de l'ombre dans la fausse lumière qui aveugle les hommes, peut-être n'est-il cette force que tant que l'on suppose que l'événement qui est l'autre de l'histoire n'a jamais eu lieu. Mais ce rapport de l'historicité utopique à l'histoire réelle, qui est encore pertinent à l'âge du capitalisme avancé, n'est-il pas profondément remis en question dès lors que l'on reconnaît un événement dans l'histoire, et cet événement comme l'exact opposé de la rédemption ?

Autrement dit les modèles critiques, la confiance donnée au paradigme esthétique et à l'utopie de l'art, tiennent-ils encore après Auschwitz ? Car si l'on considère Auschwitz comme le paroxysme de l'ère capitaliste ou du biopouvoir, même si Auschwitz peut être considéré d'une certaine manière comme le renversement extrême de la raison en horreur, il n'en reste pas moins qu'il y a pour Adorno un « Après Auschwitz ».

¹³³ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 93

Il est difficile de saisir dans l'œuvre d'Adorno, si ce n'est à travers la rupture introduite dans la Dialectique négative, ce qui relève de l'avant et de l'après, et si l'entrecroisement des deux lignes critiques et esthétiques répond tout à fait à ce qui par ailleurs est indéniablement une question directrice de la réflexion du philosophe après la Seconde Guerre mondiale. On a toutefois le sentiment, qu'il faudra justifier indirectement par l'évocation de l'horizon esthétique de l'après-Auschwitz chez Beckett et Celan, que la perspective du retour à l'enfance et de l'expérience de l'art comme promesse du bonheur ne convient plus tout à fait à la situation plus qu'inférieure dont Auschwitz et le nom à jamais blessé, comme sourdant du

« **silence, comme un or en fusion, recuit, dans/ des mains / calcinées** »¹³⁴

Toutes les conjectures ici s'épuisent. On peut rappeler avec Thomas Bernhard que « le temps des contes est terminé », que « l'Europe, la plus belle Europe est morte »¹³⁵. On peut souligner, ainsi que le fit Adorno au début de sa Théorie esthétique inachevée, qu'« il est devenu évident que tout ce qui concerne l'art, tant en lui-même que dans sa relation au tout, ne va plus de soi, pas même son droit à l'existence »¹³⁶, ce qui veut aussi dire que l'existence même ne va plus de soi. Si les yeux fouillent et cherchent, l'art, l'espoir, la subjectivité, si la recherche du bonheur suit encore cette indication de la Dialectique négative selon laquelle « aucune mémoire de la transcendance n'est plus possible, si ce n'est par l'intermédiaire de la Ruine », « l'éternité n'étant plus accessible en tant que telle, mais brisée au travers des choses les plus éphémères », il n'est pourtant pas sûr

¹³⁴ P. Celan, *Choix de poèmes*, p. 183

¹³⁵ Thomas Bernhard, *Sur les traces de la vérité*, « Le froid augmente avec la clarté », Paris, Gallimard, 2013, p. 43

¹³⁶ T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 15

que cette méthode qui fut le choix du petit et du sauvetage soit à la hauteur de ce qui a fait de chaque mot voulant témoigner du malheur une simple litote, de chaque parole un bégaiement. Ceci pourtant, est indécidable.

2.2.3) L'art après Auschwitz ?

« S'il venait, / venait un homme, / venait un homme au monde, aujourd'hui, avec/ la barbe de clarté des patriarches, il devrait, / s'il parlait de ce / temps, il/ devrait/ bégayer seulement, bégayer, / toutoutoujours/ bégayer. »¹³⁷

Adorno, dans ses Modèles critiques, écrit : « L'idée d'une culture ressuscitée après Auschwitz est un leurre et une absurdité, et c'est pourquoi toute œuvre qui est finalement produite doit en payer le prix fort. Mais comme le monde a survécu à son propre déclin, il a néanmoins besoin de l'art en tant qu'écriture inconsciente de son histoire. Les artistes authentiques du présent sont ceux dont les œuvres font écho à l'horreur extrême »¹³⁸. Ainsi, selon les impasses antinomiques de l'après Auschwitz, la culture comme son absence sont barbarie. L'œuvre d'art et sa disparition sont marquées pareillement du sceau de l'infamie.

¹³⁷ P. Celan, *La Rose de personne*, p. 39

¹³⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 58

Et lorsqu'Adorno écrit dans « Critique de la culture et société », que « la critique de la culture se voit confrontée au dernier degré de la dialectique entre culture et barbarie : écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu aujourd'hui impossible d'écrire des poèmes »¹³⁹, il souligne bien que cette impossibilité est impossibilité tant de du poème possible que de l'impossibilité du poème, si tant est que le verdict adornien est lui-même touché par la barbarie. L'impossibilité du poème est le nom d'abord donné à l'impossibilité de tout langage, qui rejoint dans le paradoxe l'impossibilité du silence. Mais plus encore : « Même la conscience la plus radicale du désastre risque de dégénérer en bavardage »¹⁴⁰. Toute subjectivité est marquée du sceau de l'horreur. Il est inutile de reprocher à Adorno d'avoir posé un interdit absurde puisque l'on comprend à la lecture de ce texte que c'est par extension tout interdit qui est interdit, toute conscience qui est rivée à l'horreur, toute vie et toute figure de l'existence qui perd sa légitimité.

On aura pu y reconnaître la transcription profane de l'impératif pascalien : « il ne faut pas dormir pendant ce temps-là ». Agonie du monde jusqu'à la fin du monde sans fin.

¹³⁹ T. W. Adorno, *Prismes*, p. 30

¹⁴⁰ *Idem*

2.3. Un premier aperçu de la question de la poésie après Auschwitz

2.3.1) Adorno et Celan

« La pierre alors se tut aussi, et le silence se fit dans la montagne où ils allaient, l'un et l'autre. »¹⁴¹

Si Adorno a pu engager un dialogue sur la question de la poésie après Auschwitz, c'est sans doute avec Paul Celan qu'il l'a fait, directement et indirectement.

Directement dans leur correspondance bien sûr, même si elle est assez réduite et s'il y est dit peu de choses, et rien sur l'interdiction formulée par Adorno. Adorno est revenu à de nombreuses reprises sur cette interdiction. Mais on remarquera, comme nous l'avons souligné auparavant, qu'il ne s'agit en aucun cas d'en changer le sens, de l'assouplir, de l'amender. L'interdiction est simplement tout aussi bien interdiction de l'interdiction critique, l'impossibilité d'écrire un poème liée à l'impossibilité de garder le silence. Cependant la rencontre de la poésie de Celan aura peut-être été pour Adorno la rencontre d'une étrangeté, et peut-être même la rencontre de ce qui avait été théorisé comme impossible ou presque : un art à la hauteur de l'horreur dont seul Beckett aura été aussi proche tout en reconnaissant « Celan me dépasse ».

Quant au dialogue indirect, Joachim Seng en a retracé les linéaments dans son Essai sur les relations entre Adorno et Celan, autour de quatre moments clés :

¹⁴¹ P. Celan, *Le Méridien et autres proses*, trad. Jean Launay, Seuil, 2002, p. 34

le texte de Celan intitulé Dialogue dans la montagne suite à une rencontre manquée avec Adorno à Sils-Maria, le Discours de réception du prix Buchner par Celan et la lecture du recueil Grille de parole par Adorno, le débat entre les lignes autour de la question de la poésie après Auschwitz, et enfin la lecture d'Adorno par Celan dont témoignent ses notes¹⁴².

Il est délicat de savoir ce qu'ils pensaient l'un de l'autre et difficile de déterminer ce qui est exprimé par Celan dans le Dialogue sur la montagne qui voit se rencontrer deux Juifs venus « de loin », et la correspondance apporte peu de précisions quant à cette question¹⁴³. De même, il n'est pas forcément fructueux d'analyser en quoi la poésie de Celan répond à la pensée d'Adorno pour autant que la lecture des textes philosophiques entra pour Celan dans le travail de composition des poèmes. Il ne serait pas étonnant, et peu éclairant, de trouver des points de convergence. L'enjeu crucial est bien plutôt celui de la poésie et de la subjectivité après la catastrophe. Non pas dans la discussion autour de l'interdiction qu'Adorno maintient et que Celan dépasse clairement dans sa poétique, mais bien plutôt sur la façon dont ils entendent tous deux la vie, le sujet, la liberté, la pensée et la langue après Auschwitz, comme le souligne A. Nous :

¹⁴² Voir, pour les lectures de Celan, *Paul Celan. Die philosophische Bibliothek. La bibliothèque philosophique*, Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrik Alac, Bertrand Badiou, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris 2004

¹⁴³ Pour une interprétation qui oppose Celan et Adorno, voir l'article de Jean-Pierre Lefebvre, « Parler dans la zone de combat », *Revue Europe*, janvier-février 2011, n 861-862, pp 176-190, où il y est affirmé « l'incompréhension par Adorno des intentions de Celan. Pour notre part, si nous ne nous prononçons pas sur ce que Celan pouvait penser d'Adorno, il nous semble que la critique de Jean-Pierre Lefebvre porte à vide lorsqu'il est écrit qu'Adorno aurait interprété « la « minéralogie » celanienne comme une fuite devant la réalité historique ». Cependant, on pourrait bien se demander avec Jean-Pierre Lefebvre si la parole d'Adorno « pouvait entrer en dialogue avec une parole qu'elle ne voyait pas », si la parole de la philosophie pouvait entrer en dialogue avec celle de la poésie.

« Le refus de la réconciliation dirige la poétique celanienne de même qu'il innerve la pensée morale et esthétique d'Adorno, quel que soit le contentieux les séparant, qu'on se plait tant, de suspecte manière, à souligner. Tous deux établirent l'historicité de l'après Auschwitz comme horizon d'intellection et cela suffit pour les considérer ensemble dans leur échange réciproque, au lieu de diluer leurs apports respectifs en les opposant ». ¹⁴⁴

De tous les deux on peut se demander s'ils existaient encore, si l'impossibilité de les catégoriser ne signait pas leur disparition programmée, dans la mesure où ce qui n'est pas reconnu immédiatement, ce qui demande de la patience et de la fidélité, n'est pas seulement considéré comme inutile, mais aussi comme finalement inexistant. De tous les deux on peut dire qu'ils écrivirent dans l'allemand à la fois pour et contre l'allemand, pour le double visage de fausseté/vérité de la langue, visage qu'ils virent tous deux brisé d'une blessure que nulle cicatrice ne pourrait refermer, à la fois sceau ineffaçable de l'échec de l'émancipation et seule garantie de l'utopie. Cicatrice qui signifie pour tous deux que le seul espoir advient dans la saturation de la douleur, et que c'est seulement indissociablement de la souffrance que pourra être pensé le sujet de l'émancipation, dont on ne sait plus s'il est espoir, souvenir, illusion, pressentiment ou secret.

¹⁴⁴ Alexis Nouss, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, Le Bord de l'eau, 2010, p. 14

2.3.2) Un passé qui ne passe plus

« par l'infime signe en flammes/ le libre /signe de ponctuation de /l'écriture/sauvée,
démembrée / enfui vers les innombrables /noms imp- /prononçables / qu'il faut nommer »¹⁴⁵

L'écriture désarticulée transmet la convulsion des mots. L'écriture est brisée d'impossibilité. Elle se retourne, fixe en elle ce depuis quoi sa possibilité s'effrite. Interdite, elle continue pourtant, comme si elle se mouvait au-delà du possible/impossible. Peut-être qu'en ce qui concerne l'interdiction du poème après Auschwitz, aurait-il plutôt fallu entendre l'« après » que « l'interdiction ». Car l'interdiction de poème après Auschwitz, si elle met au jour un paradoxe, paradoxe selon lequel « la conscience du malheur [...] tout en interdisant que l'art continue d'exister, exige en même temps qu'il le fasse » car « ce n'est qu'à cette condition qu'il peut avoir sa voix propre, une consolation qui ne serait pas aussitôt une trahison »¹⁴⁶, dit au fond peu de choses sur la situation du poème et sur ce que serait une langue qui garderait en elle la mémoire de ce qui la charge d'impossibilité, de ce qui abolit son destin.

Peut-être le véritable enjeu de l'interdiction du poème après Auschwitz se situe-t-il plutôt dans la compréhension de ce qu'est cet « après ». Car au lieu de comprendre l'interdiction comme l'interdiction du poème, on peut la comprendre comme l'interdiction de l'« après », la disparition de l' « après ». Ce qui est crucial est plutôt qu'il n'y ait pas d'après, que toute poésie soit prise dans un passé qui est son seul présent brisé.

¹⁴⁵ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 141

¹⁴⁶ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p 298

Et peut-être le temps s'est-il aussi d'une certaine manière arrêté. Peut-être pourrait-on comprendre que nous ne vivons plus après, si tant est que notre vie est plus qu'une vie biologique. Vivre après, c'est vivre dans une histoire sans cet événement. L'événement abolit l'histoire, il nous rive à ce passé qui devient l'histoire. Car la blessure qui ne peut être refermée enraye le processus historique, abolit l'évolution, paralyse la conscience, l'envahit de mémoire. On marche entre les dates comme dans un paysage. Les dates ne sont plus passées. Elles disent que tout est fixé sur ce passé-là. Le passé ne passe plus. Le temps mort se renverse en espace, l'histoire en champ de bataille. L'homme s'il est encore homme, s'il n'oublie pas ce qu'Auschwitz a été et continue d'être, refuse l'histoire. Il refuse qu'il y ait un après. Son sens de l'historicité change radicalement.

Ainsi Jean Améry a-t-il pu écrire que « celui qui pardonne par paresse et à bon compte se rallie docilement à un sens du temps social et biologique, que l'on qualifie aussi de « naturel ». La conscience naturelle du temps est en effet enracinée dans le processus physiologique de la guérison de la blessure et est passée dans la représentation sociale de la vérité. Elle a de ce fait un caractère extra-moral mais aussi *anti* moral. C'est le droit et le privilège de l'homme qu'il ne doive pas se déclarer en accord avec tout événement naturel, et donc aussi avec toute croissance biologique du temps. [...] la puissance morale de résistance renferme la protestation, la révolte contre le réel qui n'est raisonnable qu'aussi longtemps qu'il est moral. L'homme moral exige que le temps soit aboli »¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. F. Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995, p. 125

Au fur et à mesure que la vraie lumière décroît, comme souvenir de ce qui fut protestation contre son déclin, l'aveuglement progresse¹⁴⁸ sous la lumière crue des *spotlights*. Plus l'histoire avance et étend sa logique de domination à tous les domaines de l'existence, plus la possibilité même de l'émancipation se fait inaccessible. L'histoire en voie de totalisation impose son maillage, l'universel coordonne et resserre la trame du voile de fausseté qui attaque même rétrospectivement ce qui lui échappa. Il s'agit donc pour retenir la lumière rédemptrice du présent de délivrer aussi le passé de ce que le présent de la domination lui fait. Face à cette seconde mort, le sauvetage du passé doit maintenir vives les tentatives révolues, afin qu'elles demeurent tentatives révolues et non pas étapes nécessaires au progrès. Avec le sauvetage, il s'agit de maintenir les éléments extralogiques dans leur étrangeté, il s'agit de ne pas faire de ce qui fut rejeté un maillon nécessaire au renforcement de ce qui se permit de proscrire ce qui ne lui était pas semblable. L'histoire est figée en espace seul. Il n'y a pas d'après, il n'y a qu'un paysage de ruines, de failles, de blessures. L'histoire est devenue ce plan unique où le temps se noue sur lui-même, où la conscience est rivée à une béance.

Et la philosophie n'est plus tant aussi philosophie de l'histoire que topographie, géographie d'un monde au déroulement figé. Son vocabulaire oscille entre lumière, ruine, vestige, ciel et chute¹⁴⁹.

¹⁴⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 63 : « Plus le monde se réalise parfaitement en tant qu'apparence, moins cette apparence laisse entrevoir son caractère idéologique. »

¹⁴⁹ Car « pour le moi qui sombre dans son propre abîme vide de sens, les objets deviennent des allégories de la perte recélant le sens de sa propre chute » (T.W. Adorno, M. Horkheimer, *La dialectique de la raison*, p. 282)

3. Le sujet de l'utopie

3.1. Le sujet et sa disparition

3.1.1) La recherche de l'individuation

Le socle est fêlé, l'assise brisée, rien n'est en principe décidable, légitime. L'immanence impose une indistinction telle entre la vérité et la non-vérité qu'aucune correspondance entre la théorie et la praxis n'est stable. Tout au plus est-il possible, « *moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état* »¹⁵⁰, de décrire le contexte d'aveuglement et de proposer une ontologie des conditions fausses comme la tentative extrême de trouver dans ce qui est l'objet de la critique un levier de renversement et comme le refus d'abandonner le pressentiment de ce renversement qui se développe en creux à partir d'une topographie du paysage tardif que présente l'histoire de la Ruine. Ainsi, « la question de la liberté ne trouvera sans doute aucune solution abstraite, c'est-à-dire à partir de constructions idéales de l'individu et de son caractère proprement dit, mais uniquement dans la conscience du rapport dialectique entre l'individu et la société. La liberté, y compris celle de la volonté, reste encore à réaliser, elle ne doit pas être considérée comme une donnée positive »¹⁵¹.

¹⁵⁰ Rousseau, cité par G. Moutot, *Langage et réification*, p. 90

¹⁵¹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 104

Seule la patience d'un travail de désintrinsication des fausses solutions et la tombée des masques sont susceptibles de fournir non pas une évidence première, mais une configuration de connaissances, une constellation de concepts autour d'un noyau énigmatique qu'il s'agit d'ouvrir, « non pas seulement au moyen d'une seule clé ou d'un seul numéro mais d'une combinaison de numéros »¹⁵².

Recherche donc de la subjectivité comme d'un secret dont le chiffre nous échappe encore dans tout ce que l'exigence de vérité nous interdit de solutions hâtives.¹⁵³

Ceci est d'autant plus difficile qu'au-delà des difficultés théoriques, nous avons toujours aussi à lutter contre la logique tout en y cédant à chaque phrase agencée, si tant est que nous croyons encore à la grammaire, au langage, et à nous opposer à ce rejet de l'altérité qui constitue la première étape d'une sédimentation de notre conscience en instrument de la domination. Car au-delà du travail du concept et conceptuellement réflexif de l'investigation philosophique, nous sommes toujours, et ceci est le signe véritable d'une humanité réduite en même temps que l'imploration pour que la partie ne prenne pas fin ici, repoussés de ce que pourtant nous tentons d'appeler : « Tout ce qui serait différent est insupportable, car cela lui rappelle tout ce qui lui est refusé »¹⁵⁴. A la résistance concrète de l'esprit à sa propre annulation complaisante correspond la souplesse du jugement quant aux individus et quant à nous-mêmes dans la mesure où « l'abrutissement n'est pas le fait des opprimés, mais l'oppression abrutit »¹⁵⁵.

¹⁵² T.W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 201

¹⁵³ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 218 : « la conscience que prend l'individu de sa propre précarité constitue une forme de résistance au système dans lequel il est pris »

¹⁵⁴ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 65

¹⁵⁵ T. W. Adorno, *Prismes*, p. 39

A la critique correspond la retenue bienveillante envers les tentatives des individus qui, si elles renforcent la domination en adoptant contre elle sa *praxis* et son langage, témoignent en même temps de la vérité de leur opposition dans l'impulsion qui les anime.¹⁵⁶

Car la théorie et la lucidité qu'apportent le travail d'autoréflexion sont indissociables de la froideur de la condamnation universelle de l'injustice qui oublie le moment physique qui ne réclame la justice que pour apaiser ses souffrances : « Pour les citoyens du monde faux, un monde juste serait vraisemblablement insupportable : ils seraient trop mutilés pour ce monde »¹⁵⁷.

La résistance de la conscience intellectuelle ne saurait se passer d'« un soupçon de tolérance, au cœur même de la résistance », d'un « apport de douceur »¹⁵⁸. La recherche de ce que pourrait être la subjectivité utopique se noue dans l'indissociable proximité entre la rigueur de l'esprit et la tendresse du concept, peut-être donc aussi entre l'inflexibilité¹⁵⁹ de la progression des phrases et le relief émouvant des mots.

¹⁵⁶ T.W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration*, p. 53 : « En vérité, les hommes sont loin de se détourner de la pensée non-réglémentée avec autant de détermination que le souhaiteraient les administrateurs de la pensée réglémentée. Ils sont bien plutôt soulagés de pouvoir reprendre leur souffle là où la conscience non estropiée, non réifiée, ose encore remuer. »

¹⁵⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative*

¹⁵⁸ *Idem*

¹⁵⁹ Au sens où Adorno parle de la froideur distante de Freud : « Parce qu'il prend terriblement au sérieux l'utopie et sa réalisation, il n'est pas utopiste, mais il regarde la réalité en face, telle qu'elle est, pour ne pas se laisser abêtir par elle. Il veut libérer de leur emprisonnement les éléments du mieux qui sont contenus en elle. S'il se fait aussi dur que les conditions de vie pétrifiées, ce n'est que pour les briser. » (*La psychanalyse révisée*, Editions de l'Olivier, 2007, p. 41)

3.1.2) Sujet « système de cicatrices » : les blessures et l'enfance

« Alors / j'étais/ encore entier. »¹⁶⁰

Jacques Le Ridier a pu souligner la proximité de la théorie esthétique d'Adorno avec la compréhension que ce dernier eu de Freud, notamment dans La psychanalyse révisée. Ainsi, « Freud est pensé par Adorno sur le modèle de la Théorie esthétique et de son interprétation de Kafka et de Beckett : l'œuvre d'art dit la vérité sur le monde lorsqu'elle manifeste l'absence de sens. L'expérience du négatif dans l'œuvre d'art est seule capable de faire ressentir un sens qui, dans le présent, n'est pas encore formulable ou représentable. Freud fait voir et entendre la violence sociale et la souffrance du sujet sans avoir aucun modèle de réconciliation à proposer. »¹⁶¹

En effet Adorno insiste sur la « notion de dommage subi »¹⁶² et sur les événements traumatiques subis dans l'enfance, qui empêchent de supposer une totalité de caractère pour l'individu : c'est un « idéal qui ne pourrait être réalisé que dans une société non traumatique ». Dès lors, l'individu est marqué, il porte la trace des traumatismes qui lui ont été et qui lui sont infligé, ses cicatrices sont ineffaçables.

¹⁶⁰ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 65

¹⁶¹ T. W. Adorno, *La psychanalyse révisée*, Editions de L'Olivier, 2007, p. 100

¹⁶² *Ibid*, p. 20

S'il s'agit de « retrouver la conscience de sa propre enfance »¹⁶³, ce retour sera toujours un retour à travers les stigmates, et la conscience retrouvée celle qui « fait apparaître les fissures du monde dans un rougeolement infernal »¹⁶⁴. Ce négatif est dans tous les cas l'envers de l'énigme du bonheur. De cette énigme, l'enfance est peut-être l'ultime garant.

D'Adorno on pourrait dire qu'il fut de ceux qui selon Merleau-Ponty « sont fascinés par leur enfance » : « elle les possède, elle les tient enchantés dans un ordre de possibles privilégiés »¹⁶⁵. Minima Moralia témoigne notamment à de nombreuses reprises de cette inflexion, par exemple lorsqu'il est question du « bonheur » libéré de « toute malédiction » qui est « ce qu'attend toute vie enfantine », ce que « devra savoir attendre plus tard celui qui n'oublie pas le meilleur de l'enfance »¹⁶⁶. Mais son œuvre témoigne également de cette distance qui est, selon Merleau-Ponty, le savoir selon lequel rien ne peut « leur rendre la totalité dont ils avaient la nostalgie »¹⁶⁷. Le souvenir de l'enfance, l'entretien de cette mémoire qui est comme une tradition oubliée en chaque homme, est moins le désir du retour au sol natal que l'inscription en sa conscience d'une espérance chiffrée et à jamais dérobée sous cette forme qu'elle ne prendra jamais plus. Cette seconde naïveté sait bien qu'elle n'est plus portée par l'espèce d'aveuglement heureux qui porte l'enfance sous des horizons toujours plus vastes et plus inattendus.

¹⁶³ *Ibid*, p. 36

¹⁶⁴ T.W. Adorno, *Prismes*, p. 347

¹⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 45

¹⁶⁶ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 238

¹⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p 45

L'adulte, celui qui vient après et qui se regarde comme une énigme dont il sait pourtant avoir été autrefois la réponse insouciant, ne retourne pas dans son enfance avec l'innocence utopique d'un bonheur retrouvé. Son enfance a disparu, l'origine est celée, s'évanouit. Mais « repenser le passé pour l'élucider signifie essentiellement qu'on se tourne vers le sujet pour renforcer sa conscience de soi »¹⁶⁸. Si la question du retour à l'enfance est cruciale pour Adorno, pour sa philosophie, ce n'est peut-être pas parce qu'elle est retour à une naïveté heureuse. C'est plutôt parce que, bien que ce soit difficile à exprimer, la recherche de l'enfance est la recherche d'un noyau de subjectivité, d'un souffle, d'un interstice. Ce que Celan peut-être aura exprimé ainsi : « Tout au fond/ de la crevasse des temps, / près de la glace alvéolaire, / attend, cristal de souffle, / ton inébranlable/ témoignage. »¹⁶⁹ Cristal de souffle qui ne donne pas au sujet une substance, mais qui lui donne l'élan et la force de soutenir la lutte pour l'émancipation. Un inébranlable témoignage du sujet, inébranlable comme le substrat dont il est à la recherche, mais à condition de comprendre que le substrat n'est pas tant un substrat que le témoignage que le sujet donne de lui-même à travers les seuls mots, les phrases, à travers l'écriture qui dit à la fois sa disparition en tant que sujet et sa persistance à travers les lignes, dans l'impulsion muette qui est son principe archique, à la fois aussi effectif qu'une parole performative et aussi ineffetif qu'un poème pour personne. Si le sujet donc existe, peut-être ne sera-t-il décelable qu'au cœur des phrases agencées, qu'à la lecture.

¹⁶⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 127

¹⁶⁹ P. Celan, *Renverse du souffle*, p. 49

Et de cette subjectivité dont on ne sait si elle a disparu, on pourra dire ce qu'Adorno dit du texte de Kafka : « Chaque phrase dit : interprète-moi, et aucune d'entre elles ne tolère l'interprétation »¹⁷⁰. Le fait que de quelque façon nous en soyons encore à vouloir l'utopie alors qu'elle s'avère de plus en plus impossible correspond au sens de la subjectivité qui est en même temps refus de délivrer un sens, d'une présence qu'il faudra éclaircir, et qui est si proche de l'absence mallarméenne : « Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix souligne aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, l'idée rieuse ou altière, l'absente de tous bouquets ». Dans ce lien noué entre présence et absence se lit aussi de nouvelles figures de la vérité, indissociables du minime et de la faiblesse, entre nuance, tact et faillibilité¹⁷¹.

3.1.3) Sujet minime : faiblesse et faillibilité

Au lieu de passer outre la perte de son enfance, la subjectivité utopique l'interroge. Au lieu de chercher à apaiser la souffrance, le sujet cherche à identifier l'origine des cicatrices qui lui ont été infligées. Son ipséité n'atteste pas de son existence par elle-même. Ce qui le fait est bien plutôt l'écriture en la conscience d'une mémoire de l'enfance, l'inscription double d'une proximité et d'une rupture. De même, l'individu ne prouve pas à la société son individualité en la revendiquant.

¹⁷⁰ T. W. Adorno, *Prismes*, « Réflexions sur Kafka », p. 313

¹⁷¹ T. W. Adorno, *Métaphysique*, p. 205 : « Je dirais que toutes les expériences dont il est important qu'elles soient vécues, celles qui ne sont pas de simples copies ou reconstructions de ce qui peut exister sans elles, contiennent une possibilité d'erreur, la possibilité que tout échoue. »

Il tente d'interpréter les traces douloureuses qui furent à la substance qu'il voudrait être et dont il espère connaître négativement quelque chose. « Au lieu de guérir la névrose, c'est en elle qu'il cherche la vertu thérapeutique, celle de la connaissance : les stigmates dont la société marque l'individu sont déchiffrés par lui comme des signes de la non-vérité sociale, comme le négatif de la vérité ». ¹⁷² Sa recherche est dialectique, dans la mesure où « la dialectique est la conscience rigoureuse de la non-identité »¹⁷³ : la subjectivité utopique est ce qui n'entre pas les coordonnées du sujet social.

D'un côté, l'individu doit tenter d'éclaircir pour lui-même les détails caractéristiques de son intégration dans la logique sociale. Son regard se porte sur les conditions objectives qui pèsent sur sa vie dont il reconnaît la marque nonpareille dont ses blessures sont le souvenir. Car « ce n'est qu'en intégrant l'objectivité, et en s'y adaptant d'une certaine manière, c'est-à-dire consciemment, que l'individu est en mesure de développer sa résistance contre elle »¹⁷⁴. Ceci constitue la construction critique de l'individualité et la mise au jour en creux du visage possible que pourrait prendre la subjectivité à venir¹⁷⁵ réconciliée avec l'objet.

¹⁷² T. W. Adorno, *Prismes*, p. 321

¹⁷³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 14

¹⁷⁴ T. Adorno, *Modèles critiques*, p. 204

¹⁷⁵ Selon le titre de l'ouvrage de Slavoj Žižek, *La subjectivité à venir*, Flammarion, 2006 ; sur le sujet en contexte de réification absolue chez Žižek, voir notamment l'article de Franck Fischbach « substance et sujet », *Autour de Slavoj Žižek*, Paris, PUF, 2010, p. 68-78 : Žižek défend l'idée que « seul un sujet parfaitement vidé de toute substance, est capable du seul acte véritable, à savoir l'acte révolutionnaire », tandis que Fischbach craint de « n'avoir ni la patience ni l'endurance morale d'attendre pour cela que l'humanité soit tout entière transformée en un sujet prolétaire dans un monde invivable ».

D'un autre côté, au-delà de la constitution d'une connaissance négative de l'utopie, peut-être le sujet a-t-il aussi à susciter le surgissement non pas d'une définition négative de l'homme véritable, mais d'une pratique minimale sous le signe possible du tact proustien ou bien encore de la « vision holderlienienne du poète : « Ainsi donc, va, sans armes, avance dans la vie et ne crains rien » »¹⁷⁶.

Comme si la constitution de la subjectivité se jouait dans ce va et vient entre les deux personnages pré-utopiques que sont le philosophe critique et le poète. Comme s'il y avait à jouer deux partitions, comme les deux tranchants d'une même lame. D'un côté, il s'agirait de construire l'universel en creux, de revendiquer ce qui de droit revient au sujet. De l'autre, il s'agirait de vivre dans l'interstice entre la possibilité de l'utopie et sa non-réalisation, de saisir les expériences les plus faibles et les plus délicates comme l'occasion d'une pratique déliée, lorsqu' « un infime déplacement du monde et de soi- ce déplacement que, ici et maintenant, nous anticipons lorsque le battement accéléré du cœur, le tressaillement du corps ou encore le rouge colorant les joues nous annoncent précisément que l'expérience de toute décision libre enveloppe le sentiment de sa faillite possible : « si la main ne tremblait pas, la volonté n'existerait plus »¹⁷⁷.

Car la recherche de la subjectivité, la revendication, est à la fois l'expression d'une attente légitime et une violence. Elle est à la fois vraie dans la mesure où il faudrait qu'il en soit autrement, et fautive dans la mesure où l'on demande un droit et que l'on n'attend pas un don.

¹⁷⁶ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 204

¹⁷⁷ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 601

Judith Butler a pu ainsi souligner, quant à la trahison de l'amour, que « si nous répondions à l'offense en faisant valoir un « droit » à ne pas être traitée ainsi, nous considérerions que l'amour d'autrui est un droit plutôt qu'un don »¹⁷⁸. C'est pourquoi l'utopie demande à ce que le sujet soit à la fois critique et poétique.

La pensée devrait être circonspection et dessaisie, indispensable et faillible, théoriquement résistante et poétiquement au bord des larmes. Attitude que peut-être personne mieux que Beckett a su maintenir : « Moi, dont je ne sais rien, je sais que j'ai les yeux ouverts, à cause des larmes qui en coulent sans cesse »¹⁷⁹.

3.1.4) Le sujet à l'agonie : tentative de restitution

« Le lit de neige sous nous deux, le lit de neige. / cristal après cristal, / grille dans la profondeur du temps, nous tombons, / nous tombons et gisons et tombons. »¹⁸⁰

Le sujet est au bord de sa disparition, son existence est indécidable. On le cherche, on l'espère. On jette un mot dans le vide autour duquel pourraient se former des concrétions. On écrit quelques phrases qui l'appellent, comme s'il allait s'éveiller, se lever du texte, maintenant, plus tard, peut-être. Comme si le début de L'Innommable de Beckett pouvait orienter notre recherche, et comme si l'on pouvait se mouvoir à même le paradoxe qui rend à la fois possible et impossible la subjectivité. Comme si l'on pouvait essayer de dire « je », tout en n'y croyant pas vraiment.

¹⁷⁸ Judith Butler, « Contre la violence éthique. », *Rue Descartes* 3/2004 (n° 45-46) , p. 193-214

¹⁷⁹ S. Beckett, *L'Innommable*, p. 29

¹⁸⁰ P. Celan, *Grille de parole*, trad. Martine Broda, Christian Bourgeois Editeur, 1991, p. 43

On suit donc en un sens une indication d'Adorno : « Ce qui de nos jours est exigé du penseur, ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses : le geste du baron de Münchhausen, qui prétend se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage où il est embourbé »¹⁸¹.

« Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? Sans me le demander. »¹⁸² La situation dans laquelle nous sommes, le site d'où nous parlons, cet espace et ce temps, nous n'en savons que peu de choses. Nous savons que nous venons après quelque chose, que nous sommes des êtres tardifs, en un sens. Nous avons vieilli avec l'histoire, et lorsque nous parlons d'histoire, nous jetons un regard en arrière. Le maintenant n'est pas gros de futur, mais lesté de passé. L'avenir est évanescent : une lumière messianique, un éclat, un surgissement. Quant à savoir qui nous sommes, qui nous sommes pour être pris dans cette ininterrompue de questions, c'est tout juste si nous savons que ne nous sommes rien de ce que l'on nous dit d'être. Nous ne sommes qu'en creux. Du négatif le positif semble perdu. Nous nous demandons tout cela et les questions au même instant nous coupent le souffle par tout ce qu'elles disent de la fragilité de notre condition. C'est à la fois tragique et comique, à la fois rien des deux. Situation donc où vivre en se demandant ce que nous sommes est très proche de vivre sans ne nous le demander. Et nous nous demandons pourquoi nous continuons à nous demander des choses, pourquoi nous continuons à ne pas vouloir cesser de penser.

¹⁸¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 102

¹⁸² Les citations en gras proviennent de la première page de *L'Innommable* de S. Beckett

« **Dire je. Sans le penser.** » Que je soit dit, que je soit écrit, comme si rien n'était dit, comme si rien n'était écrit. Une absence sur une absence. Faire ceci, ce dont Adorno aurait pu dire qu'il suivait la formule magique et salvatrice selon laquelle il faut ne pas avoir peur de tout perdre pour gagner. Quelque chose comme un écho à la maxime selon laquelle « tu n'es aimé que lorsque tu peux te montrer faible sans provoquer de réaction de force »¹⁸³. Dire je sans le penser, c'est-à-dire le dire seulement. Comme une promesse. Sans chercher à comprendre d'abord. Sans poser de questions. Dire je comme on fait confiance. Dire je comme une bouteille à la mer, Celan disait : dans la main de personne.

« **Appeler ça des questions, des hypothèses. Aller de l'avant, appeler ça aller, appeler ça de l'avant.** » Ecrire chaque phrase non pas pour signifier quelque chose, mais l'écrire pour l'écrire, comme si la réponse était l'apparition de l'encre sur la page. Aller de l'avant, franchir les virgules, franchir les points, comme Celan l'a écrit, cristal après cristal. Créer avec des mots le où, le quand, le qui. Sans trop y croire. C'est ce qu'il y a de plus important, mais ça ne l'est pas tant que ça.

« **Il doit y avoir d'autres biais. Sinon ce serait à désespérer de tout. Mais c'est à désespérer de tout.** » Il faut se mouvoir « dans un espace infiniment petit »¹⁸⁴. Le désespoir est aussi, pour Adorno, de ne pas pouvoir en finir, d'être voué aux mots. Car le sujet de Beckett, sur lequel on ne peut rien dire d'abstrait, sur lequel on ne peut prendre que quelques notes rapides, fugitives, en marge, est celui pour qui « vivre, c'est mourir, parce que c'est ne-pas-pouvoir-mourir ».¹⁸⁵

¹⁸³ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 257

¹⁸⁴ T.W. Adorno, *Notes sur Beckett*, p. 19

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 89

Qu'est-ce qu'un sujet qui se pose des questions et qui redoute d'être sans substance ?¹⁸⁶ Qu'est-ce qu'un discours qui se retourne à la fin de chaque phrase sur la disparition de la bouche qui le prononce ? Qu'est-ce qu'une conscience qui joue sur la ruine de sa propre évaporation ? Non pas pourquoi, mais pour qui « s'interroger sur l'essentielle fragilité des arrêts, thèses, positions, postulats, placements ayant fait la loi »¹⁸⁷ et interdisant l'utopie ?

Si nous sommes délivrés de toute origine, de toute filiation, si nous ne sommes qu'un précipité de disparitions, à quel sujet concret s'adresse encore l'injonction selon laquelle « le destin de notre pensée est de demeurer interrogative, de faire face jusqu'au bout à l'existence avec cette seule question : qui vive ? Wer da ? ». ¹⁸⁸ Toute la question se joue dans la vérité que nous sommes prêts à accorder à la proposition de Derrida dans son livre sur Celan : « s'adresser à personne, ce n'est pas exactement s'adresser à personne ». Tout se joue dans cette persistance spectrale du sujet dans le dialogue, dans le dialogue des hommes et dans le dialogue comme condition de la pensée. Pour Celan, comme pour Adorno, l'éthique est éthique de la bouteille à la mer parce que l'on ne s'adresse à personne, et parce que personne ne répond immédiatement, soi-même encore moins qu'un autre. Les phrases s'adressent « à un témoin imaginaire auquel nous laissons notre message afin qu'il ne disparaisse pas entièrement avec nous »¹⁸⁹. Il n'y a que les mots pour personne auxquels on peut encore se fier.

¹⁸⁶ T. W. Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 59 : « finalement, il semble que le sujet transcendantal de la connaissance soit abandonné comme la dernière réminiscence de la subjectivité et remplacé par le travail d'autant plus facile des mécanismes autonomes de contrôle. »

¹⁸⁷ R. Schurmann, *Des Hégémonies brisées*, p. 11

¹⁸⁸ Jean-François Marquet, *Liberté et existence*, Cerf, 2006, p. 570

¹⁸⁹ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 368

3.2. Subjectivité et souffrance

3.2.1) La vie ne vit plus

« Rencontres, de nouveau, avec/ des mots isolés, comme : / éboulement, herbes dures, temps.»¹⁹⁰

La bouteille à la mer déjoue la finalité. Il n'y a plus de rencontre avec personne : c'est bien pour cela que la vérité de rencontre se trouve dans des mots isolés laissés là pour personne et pour rien. Le sujet ne se rencontre ni lui-même, ni lui-même comme un autre. L'éclipse du sujet est aussi l'éclipse du dialogue dans la fébrilité douloureuse des rencontres. L'intersubjectivité est lestée de doutes. Les mots pour que deux individus se retrouvent semblent se raréfier, entre la banalité redoutée et la peur de blesser l'autre, avec l'effroi sourd également de ne pas comprendre la souffrance de l'autre, l'horreur quotidienne que la peur de blesser l'autre ne soit que la peur de se blesser soi-même, pour peu que blesser une absence ait un sens. A l'éclipse du sujet, répond, par ébranlements successifs, l'éclipse du monde vécu et partagé, l'éclipse de l'expérience dont déjà Walter Benjamin avait pu parler. Peut-être est-ce dans la conscience de cette disparition que Celan a volontairement manqué la rencontre avec Adorno. Peut-être la proximité de la parole interdisait-elle le dialogue, peut-être que l'entente se devait de passer entre eux comme un objet médiateur, une pierre écrite, pour que le Dialogue dans la montagne soit autre chose qu'un silence vibrant d'incompréhension : « Le silence n'est pas silence, aucun mot ne s'y tait, aucune

¹⁹⁰ P. Celan, *Grille de parole*, p. 85

phrase, c'est une pause simplement, un trou dans les mots, un blanc, tu peux voir toutes les syllabes autour ». ¹⁹¹

Car si « la vie est devenue l'idéologie de sa propre absence »¹⁹², si la réification touche jusqu'au plus intime des choses, il est à craindre que le dialogue avec soi et avec l'autre - qui est peut-être la condition de toute réflexion ouverte et véritable comme « difficile dialogue avec soi qu'est la pensée » ainsi que l'écrit Katia Genel à propos d'Adorno et d'Arendt qui luttent tous deux contre « les tentations qui incitent à mettre fin à l'activité de penser »¹⁹³ - devienne impossible et tourne à l'entrechoquement aveugle de deux monologues.

Avec la disparition du sujet se révèlent la fragmentation et l'incompréhensibilité du réel, la montée d'une « condition dans laquelle les hommes ne s'éprouvent plus que comme des objets de processus opaques et, ballotés entre le choc soudain et l'oubli soudain, ne sont plus capables d'une expérience continue du temps »¹⁹⁴.

Tout, comme le dira Adorno dans Minima Moralia, s'épuise dans l'instant de l'action, la mémoire devient superflue comme la patience et l'attention, cette prière naturelle de l'âme selon Malebranche, et la liberté peine à passer dans les comportements en encore plus entre les hommes. Mais peut-être que les hommes pour se reconnaître enfin (pour que l'on n'ait plus à dire des mains qu'elles « ont trop de mal à se réunir »¹⁹⁵) ont d'abord à lutter contre l'oubli ultime qu'est l'oubli de la souffrance.

¹⁹¹ P. Celan, *Le Méridien et autres proses*, p. 35

¹⁹² T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 254

¹⁹³ Katia Genel, « Hannah Arendt et l'École de Francfort, Deux critiques de la modernité », disponible sur à l'adresse suivante : <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/genelmo dernitecadreprincipal.html>

¹⁹⁴ T. W. Adorno, *Prismes*, p. 57

¹⁹⁵ P. Celan, *lettre à Johannes Bolowrovski du 24 novembre 1959*, cité par Jean Bollack dans *L'Écrit. Une poétique dans l'œuvre de Paul Celan*, p. 15

Et sans doute l'oubli de la souffrance qui est « une fuite devant la dernière volonté de résistance que cette réalité peut encore avoir laissé subsister en chacun » ne peut être combattue que dans l'expression de la souffrance, dans sa médiatisation par les mots. L'expérience ne doit pas être ventriloquée par la souffrance. Le dialogue ne doit pas être submergé par le silence assourdissant de la douleur. Il faut que la souffrance puisse être extériorisée et être sentie par tous comme la texture refoulée des rapports humains. Car si le seul reste d'expérience est le moment physique qui la brise, si l'actualité de la vie est le « corps torturable » dont parle Adorno après Brecht, alors la condition de la vérité sera de supporter ce ressac, ce laminoir des cris.

La pensée alors, à ne plus outrepasser ce silence imposé aux hommes et aux choses se fait topographie de l'abîme, selon les mots de Jean Bollack (L'Écrit. Une poétique dans l'œuvre de Paul Celan). La pensée se fait témoignage, pour que de la rencontre avec les mots de leur souffrance, on ne désespère pas de rencontrer les sujets.¹⁹⁶

¹⁹⁶ « les chemins sur lesquels la parole devient sonore, ce sont des rencontres, les chemins d'une voix vers un Tu qui la perçoit, chemins de créatures, projets existentiels peut-être, l'envoi de soi au-devant de soi-même, à la recherche de soi-même... Une sorte de retour chez soi » (Paul Celan, *Le Méridien et autres proses*, p. 82)

3.2.2) Du cri aux mots, des phrases pour la vie mutilée

Adorno, retrouvant la démarche de Marx qui selon Stéphane Haber, « partit du fait de la misère et de sa signification »¹⁹⁷, affirme que « le besoin de faire s'exprimer toute souffrance est condition de toute vérité »¹⁹⁸. Mais la prise en compte de la souffrance ne va pas de soi. Car si au premier abord les phrases et les mots ne manquent pas pour la dire, si même un cri suffit, l'histoire à laquelle nous sommes voués malgré les protestations que nous ne formulons que maladroitement et qui restent largement inaudibles, est une histoire du dépassement de la souffrance et de son abolition, de son *Aufhebung* pourrait-on dire. La souffrance est insérée dans un mouvement d'ensemble qui, soi-disant, la dépasse, qui d'un geste souverain la réduit au silence. En effet, si « la grandeur de l'hégélianisme est de penser tout le tragique, la douleur, le sacrifice, la mort, comme ce qui doit être la tâche de la rationalité philosophique, autrement dit, ce que le Logos philosophique rachète en l'élevant à l'Idée de la philosophie »¹⁹⁹, l'inflexibilité d'Adorno est de n'avoir plus soutenu la philosophie comme recherche de la grandeur, mais comme attention à l'infime, comme Minima Moralia. La philosophie après Hegel ne peut plus racheter quoi que ce soit, faire commerce avec l'horreur, rationaliser la souffrance. La logique, avec le temps, est sortie de ses gonds.

¹⁹⁷ Stéphane Haber, *L'Homme dépossédé*, Paris, CNRS EDITIONS, 2009, p. 6

¹⁹⁸ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 29

¹⁹⁹ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel et la tragédie de la vie. », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1/2007 (Tome 132), p. 43-66

La philosophie n'est plus un combat patient pour l'insertion de l'élément extralogique, elle n'est plus l'Odyssée de la conscience qui trouverait à la fin son repos et sa paix. Ulysse sans rivage, Ulysse peut-être aussi qui se prend à ressentir comme du regret, comme de la pitié pour Polyphème. Ulysse perd la vue d'ensemble, le *pattern* comme on dit. Il regarde en détail le parcours qui l'a mené au bord d'une rive qui s'efface. Sa récompense absente, dont il devrait se persuader qu'elle justifie son voyage, lui semble triste, rouge de trop d'obstacles éliminés, silencieuse de tant de cris inouïs.

Le détail, le presque rien, le « petit »²⁰⁰ selon le mot de Miguel Abensour, l'élément extralogique apparaît d'autant plus désormais : « c'est tout simplement le moment d'aversion devant la douleur physique à ce que Brecht a appelé un jour le « corps torturable » de tout homme »²⁰¹. Une question subsiste néanmoins : pourquoi maintenant ? Pourquoi le refus de la téléologie est-il désormais si fort, et bien plus pourquoi nous parle-t-il autant ? Pourquoi en sommes-nous à ce moment de l'Histoire où il nous faut la refuser ? S'est-elle exténuée ? Nous sommes-nous adoucis ? Est-ce un envoi destinal de l'être, un trait épochal ? La question de la raison de ce basculement qualitatif doit-être posée, à même l'œuvre d'Adorno. L'« Après Auschwitz » y répond-il ? Est-ce un temps qui nous est propre et tout à fait singulier, où Adorno peut écrire qu'il s'agit de construire l'histoire et de la nier, et où un écrivain comme Pierre Guyotat fait des rêves d'histoire formés de « fausses conquêtes, faux massacres, faux incendies, faux traités, faux temples, fausses villes, fausses partitions, fausses sculptures, faux écrits, etc. ; rien n'y fait, fausses mers, faux océans, fausses montagnes, fausses gorges,

²⁰⁰ Miguel Abensour, postface de *Minima Moralia*

²⁰¹ T. W. Adorno, *Métaphysique*, p. 173

faux défilés, fausses végétations, faux minéraux, fausses peuplades, fausses nations, faux empires »²⁰²?

Ici, en ce site où nous habitons, en cette station, et depuis que le cri dur de l'existence, selon l'expression de Rosenzweig²⁰³, n'est plus inaudible à la philosophie, la pensée atteint une profondeur qui n'a jamais peut-être été si proche de l'abîme, si contiguë à sa propre disparition. Lorsqu'Adorno dans Minima Moralia met en garde contre la récupération et la disparition de la critique en parlant de la psychanalyse comme de « la dernière grande théorie de l'autocritique bourgeoise [qui] est devenue le moyen de pousser à l'absolu l'auto-aliénation bourgeoise en son stade ultime et de vider de sens le dernier pressentiment qui restait encore de la blessure immémoriale, où réside l'espérance d'un monde meilleur pour l'avenir »²⁰⁴, il souligne aussi que la critique, le travail du concept, l'autoréflexion et l'élaboration de nouvelles constellations doivent être portés par la force que donne la « rage de l'expression » et par la persistance spectrale d'un sujet qui dans son apparition/disparition imprime son rythme à l'écriture de la critique et à la résistance de la conscience. Mais corrélativement à cette force qu'il faut bien imposer si la protestation veut avoir quelque efficacité et le cri quelque portée, la conscience philosophique doit en même temps ne pas oublier le moment de sa faiblesse. Car à se croire victorieuse, la critique risque à tout moment de se renverser en son opposé et de nourrir la dynamique dévoratrice de la domination. Elle doit à la fois dénoncer la désintégration et empêcher son intégration à un système factice.

²⁰² Pierre Guyotat, *Vivre*, Denoël, 2003, p. 189

²⁰³ Le lien entre Rosenzweig et Adorno par Guy Petitdemange dans sa Postface au *Jargon de l'authenticité*, Paris, Payot, 2009

²⁰⁴ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p 88

En tant que vaincu, la philosophie doit toujours le demeurer. Elle doit refuser, s'interdire de mener le jeu, car ce serait un aveuglement. Mener le jeu, c'est avoir échoué, c'est accepter les concepts et les mots de ce contre quoi il s'agissait de faire porter une intransigeante critique. L'exigence de mémoire pour ce qui fut opprimé n'est pas la demande de ce que la mémoire de l'oppression soit intégrée dans la mémoire collective²⁰⁵. Elle est le cri qui voudrait non pas que cela ne soit pas oublié, mais que cela n'ait jamais été et ne soit plus. La mémoire n'est pas ici un devoir. Elle est l'accès direct à l'utopie par le refus éternel de ce qui la condamna. La pensée n'exige pas de se souvenir : elle exige que le souvenir ne soit pas souvenir mais blessure vivante.

La particulière saveur négative, d'une immanence non pas pure au sens du positivisme mais stricte au sens d'une retenue extrême et d'un regard porté sur les ruines amassées, le regard de l'*Angelus Novus* surplombant la houle du temps, du moment historique qu'Adorno parcourt, se conjugue au pressentiment de l'advenue messianique qui serait seule à la hauteur de cette paradoxale fin de l'histoire où celle-ci n'en finit plus d'en finir et de se retourner sur son échec : « le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire »²⁰⁶.

La pensée n'est plus alors un rachat de l'histoire par la détermination de son sens ultime. La souffrance n'est plus résorbée dans le travail du concept, dans l'enchaînement fuyant du spéculatif.

²⁰⁵ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 19 : « ce qui est en cause, ce n'est pas la conservation du passé, mais la réalisation des espoirs du passé. »

²⁰⁶ Gerschom Scholem, *Le Messianisme juif*, cité dans Michael Lowy, *Rédemption et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 27

Elle opère tout d'abord à travers l'écriture qui veut l'exprimer au cœur de constellations conceptuelles « quelque chose comme un brouillage de nos habitudes de hiérarchisation discursive »²⁰⁷. Elle est plutôt d'abord comme une dissonance qui dans la phrase vient enrayer la dialectique et qui noue l'expression avec l'écho douloureux de ses propres mots.

Elle opère comme souterrainement un travail de sape de l'affirmation d'une positivité, sa prise en compte contraint le texte à se tenir au bord de son effondrement, et il n'est pas insignifiant d'ailleurs que la Dialectique négative se termine au bord de la chute de ce qui est pensé²⁰⁸. Et l'on comprend un peu mieux ce que peut receler de vérité une expression telle que « chute d'une phrase ». Mais en même temps, l'expression de la souffrance semble en effet ne pouvoir passer que par un brouillage, un effet fantomatique. Car si Adorno souligne dans Minima Moralia que « la tâche du dialecticien serait alors d'amener cette vérité du fou à la conscience de la raison qui est en elle, faute de quoi elle risquerait de sombrer dans l'abîme de la maladie où, sans pitié, l'enferme la santé du bon sens des autres »²⁰⁹, et que l'on peut soutenir qu'il en va de même pour la souffrance dont l'expression doit passer du cri aux mots, il est cependant difficile d'envisager l'écriture capable à la fois de dire la souffrance discursivement et de la dire discursivement comme souffrance, et non pas comme effet du discours.

²⁰⁷ G.Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 29

²⁰⁸ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p 492 : « Un tel penser est solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute. »

²⁰⁹ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 99

Autrement dit, il faut que la souffrance passe dans le discours et enraye le sens mais que la souffrance ne se pétrifie pas en discours, et ne se dramatise pas en rhétorique. Le brouillage du discours suffit-il à être solidaire, si « être solidaire signifie refuser de justifier la souffrance »²¹⁰ ? Ou faudrait-il que la pensée parvienne à prendre en charge l'affect non comme ce qui vient faire chanceler ses phrases, mais comme dimension constitutive de ce qui est pensé ? Comment donc conjurer la froideur inhérente au détachement de la pensée ?

Comment non pas seulement faire passer la souffrance du cri aux mots, mais aussi des mots au cri ? Comment faire parler le corps dans les mots de la philosophie et non pas exclusivement par les mots de la philosophie ? Autrement dit : l'écriture de la philosophie peut-elle être physique ?

3.3. Art et souffrance, philosophie et poésie

« moi aussi/ la pierre couleur millénaire/ me reste dans la gorge »²¹¹

Nous pourrions comprendre la philosophie et l'art comme les deux poumons d'un même souffle utopique. Nous pourrions voir dans la question du style philosophique la prise de conscience que la philosophie doit à la protestation ininterrompue de l'art contre l'abstraction réifiante, contre l'oppression de l'infime par l'universel, contre l'oubli des vies, des Vies imaginaires²¹² de Marcel

²¹⁰ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 264

²¹¹ P. Celan, *Choix de poèmes*, p. 195

²¹² Marcel Schwob, *Vies imaginaires*, Gallimard, 1957, p. 17 : « il ne faudrait sans doute point décrire minutieusement le plus grand homme de son temps, ou noter la caractéristique des plus célèbres dans le passé, mais raconter avec le même souci les existences *uniques* des hommes, qu'ils aient été divins, médiocres ou criminels. »

Schwob aux Vies minuscules²¹³ de Pierre Michon. Et de même l'interprétation de l'art comme activité philosophique serait l'élévation au concept de ce qui sourd de l'œuvre. Dans la coïncidence de leurs contenus de vérité, l'art et la philosophie se distingueraient par leurs méthodes.

Ainsi, « dans toute œuvre authentique, apparaît quelque chose qui n'existe pas. Elles ne le réinventent pas en partant d'éléments hétérogènes de la réalité, mais elles élaborent, à partir de ces éléments, des constellations, qui deviennent des chiffres, sans cependant présenter la réalité chiffrée au regard, tels des éléments imaginaires, comme s'il s'agissait d'une réalité immédiate »²¹⁴. L'art ne dit pas ce que la vie devrait être, il met en place la scène où ce que la vie ne devrait pas être trace un cercle autour de la béance qu'est la vie espérée. L'art est la présentation d'un effondrement de la réalité dans le vide souffrant de ce qui n'a pas pu fonder sa propre histoire.

Il est proprement la description de la prise de conscience d'un ravage millénaire : son présent est l'expression du refus du présent, sa tradition protestation recouverte par l'histoire. L'œuvre d'art ainsi se transcende dans l'utopie dont elle n'est que le prélude aveugle : elle « a capté une lumière qui rayonne bien au-delà de la sphère esthétique »²¹⁵. Ainsi la philosophie, si elle est exigence de l'inscription de la souffrance au cœur de ce que composent les phrases, au cœur de ce que les mots portent à l'expression, est en même temps la prise de conscience de sa situation paradoxale.

²¹³ Pierre Michon, *Vies minuscules*, Gallimard, 1984, p. 247 : « Qu'un style juste ait ralenti leur chute, et la mienne peut-être en sera plus lente ; que ma main leur ait donné licence d'épouser dans l'air une forme combien fugace par ma seule tension suscitée ; que me terrassant aient vécu, plus haut et clair que nous vivons, ceux qui furent à peine et redeviennent si peu. »

²¹⁴ T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 123

²¹⁵ T. W. Adorno, *Prismes*, p. 215

Car s'il faut que le concept diffuse l'écho de la souffrance, néanmoins « réduite à son concept, la souffrance demeure muette et sans conséquences »²¹⁶. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Beckett refusait d'interpréter ses œuvres. Il refusait justement de prendre de la distance, de s'éloigner des mots. Il refusait de devoir être autre chose que cette main par laquelle les mots marquent le papier et brûlent la situation qu'à la fois ils ressaisissent et qu'ils rejettent, pour autant que « dans la dénonciation de cet état, dans son transfert dans l'*imago*, l'art est devenu l'autre de cette situation, et aussi libre que celle-ci l'interdit aux vivants de l'être »²¹⁷. Et dans ce dessaisissement, toute définition de l'art porte en elle la conscience de son caractère aporétique²¹⁸. Peut-être la seule façon de comprendre de comprendre exactement, c'est-à-dire sans la distance du concept, ce qu'est l'art, serait de l'entendre à même le texte, car la philosophie bien qu'elle puisse dire ce que fait l'art et exprimer la nécessité de son interprétation, a bien plus de mal à dire ce qu'est l'art, si ce n'est que sa vérité comme celle de la philosophie est l'utopie qui les dépasse. L'écriture philosophique pose cette question avec plus d'acuité encore : qu'est-ce que l'art s'il est à la fois autre que la philosophie et si pourtant la philosophie n'est pas que philosophie dès lors qu'elle s'engage dans des procédures d'écriture ? Si la philosophie est autre qu'elle-même, qu'est l'art comme autre de cette philosophie autre qu'elle-même ? Bien sûr le discours philosophique sans cesse se distingue de la littérature à partir de leur socle commun qu'est l'écriture.

²¹⁶ T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 39

²¹⁷ T.W. Adorno *Théorie esthétique*

²¹⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 189 : « Depuis la mort du sujet, l'art risque moins que jamais de faire son salut avec un sujet empaillé et le seul objet qui serait digne de lui aujourd'hui, l'inhumain dans toute son horreur, se dérobe à lui à cause de son inhumanité et de sa démesure. »

Et l'on saisit tout à fait au premier abord la différence entre philosophie et littérature, différence que la théorie esthétique détaille dans tous les domaines et sur toutes les questions. Et dans cette perspective, on insistera, lorsqu'il sera question de l'écriture philosophique, sur la forme de l'essai, sur l'écriture fragmentaire, sur l'inachèvement, sur des détails qui au fond relèvent de la mise en page, et pour l'essai de l'articulation de l'abstrait et du concret, de la mise en valeur des exemples ou de procédures rhétoriques visant à déjouer l'esprit de système. Ainsi, lorsque Miguel Abensour, dans sa postface, parle de Minima Moralia comme d'un « anti-roman d'éducation sur un champ de ruines », il souligne que les livres d'Adorno ne sont porteurs d'aucune confiance immédiate. Leur vertu n'est pas pédagogique. Ils ne prescrivent rien, n'ont rien à dire sur ce qu'est l'homme, ne proposent la vie bonne que comme ce qu'elle n'est pas. Ils participent moins à former l'intelligence qu'à la dénuder de toutes ses illusions. La connaissance en contexte de domination est moins affaire d'addition des perspectives que de lucidité soustractive. L'éducation qu'ils proposent est sans contenu stable, la méthode se dérobe, le résumé est impossible et la structure même des phrases est bien plutôt fuyante avec un revers brûlant que proprement propédeutique. Aucune assurance ne parcourt les lignes et chaque phrase semble dire qu'une compréhension complète demanderait des heures d'observation. Ou plus simplement : le livre résiste contre son élucidation. Il impose son propre rythme. Son étude est détour. Il impose son propre temps. C'est comme si au lieu de pouvoir le lire, il nous fallait reconnaître qu'en l'état où nous sommes la lecture nous échappe encore.

Comme si le livre était un test, une question qu'en lisant nous posions à notre propre individualité, quant à sa capacité à supporter encore l'épreuve salvatrice mais difficile que constitue l'expérience d'une écriture qui crée par son mouvement même le sujet qui pourrait la comprendre tout à fait. Mais est-il vraiment question du style comme poétique du concept ?

Comment définir ce qu'il y a d'indéfinissable dans les textes ?

Le texte d'Adorno répond à l'attention extrême à la langue que partagea par exemple Francis Ponge, lorsqu'il écrivit : « Que mon travail soit celui d'une rectification continuelle de mon expression »²¹⁹. La philosophie d'Adorno se joue autant dans son contenu manifeste que dans la langue de son exposition. La pensée est à la fois la présentation de ce qui a été pensé et son insertion dans un rythme d'écriture. Elle n'est jamais à l'arrêt. Tout ce qu'elle propose est sans cesse relancé et ne prend son sens qu'à se polir de toutes les phrases qui viennent rectifier la détermination toujours plus précise de l'objet. La philosophie d'Adorno est ainsi irrésumable, puisque ce qui est à dire est toujours plus que ce qui est dit, et que l'on ne se forme une image de ce qui est pensé qu'après avoir lu chaque phrase. On ne se souvient donc plus des étapes, et si l'on veut revenir à une étape, elle ne prend son sens qu'à se replacer dans la lecture complète de l'œuvre. Il s'agit donc moins à la lecture d'acquérir une connaissance, fut-elle négative, que de faire une expérience. Il s'agit moins de raisonner sur des faits, que de discerner ce qui reste et qui est sur le point de disparaître au milieu d'illusions. On ne voit pas la vie comme elle se fait, mais comme elle se défait.

²¹⁹ Francis Ponge, *La rage de l'expression*, Gallimard, 1976, p. 9

Le style est alors pudeur et violence, fidélité et hérésie. Il est pudeur quand il recouvre et protège, quand il décourage la fausse interprétation. Il est violence lorsqu'il délie les discursivités réglées et désarticule l'agencement des concepts en constellations tournoyantes. Sa fidélité est l'ajournement critique de la réconciliation, et son hérésie est la « désobéissance aux règles orthodoxes de la pensée »²²⁰. Et l'unité de ses déterminations est l'obéissance à la règle selon laquelle « un langage qui se rend autonome par rapport à ce qui change dans les choses n'est pas un style »²²¹. Car le style n'est pas liberté mais responsabilité. Il trouve sa légitimité en avivant le matériau sur lequel il se porte. Les choses ne le nourrissent pas, elles y sont portées au concept et en même temps soustraites au concept par le mouvement de la phrase. Et le style à la fois se donne à la poésie et s'y refuse. Il ne s'agit donc pas pour le philosophe de faire de sa pensée une poétique. Le style n'est pas l'assimilation des procédures poétiques, mais la disponibilité aux mots étrangers de la poésie. En ce sens, un style accepte la citation poétique, il la présente, il la maintient dans sa différence, il se dénoue d'avec lui-même grâce à l'étrangeté qu'il accueille come un éclat d'utopie : « Ici/ se distille, avec le don des nuits, / une voix / dans laquelle tu puises à boire ».²²²

²²⁰ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 29

²²¹ T.W. Adorno, *Modèles Critiques*, p. 9

²²² P. Celan, *Grille de parole*, p. 27

3.4. L'agonie de l'histoire et l'utopie de la littérature

3.4.1) L'agonie de l'histoire et le messianisme utopique

La philosophie nous conduit peut-être à nous demander enfin, tardivement²²³, après qu'ait été dit et éprouvé ce que c'est que de venir après, ce que peut être une pensée à la hauteur de ce qui s'est passé, un peu à la façon dont Georges Bataille²²⁴ demandait à vivre à la hauteur d'Hiroshima. Et si nous nous demandons ce que cette pensée pourrait être, nous avons déjà à déterminer ce qu'elle n'est pas. Dans cette perspective, il est important de souligner la remarque d'Enzo Traverso dans son Essai sur Auschwitz et les intellectuels, selon laquelle l'image de l'enfer est encore trop faible, dans la mesure où les victimes furent « victimes innocentes, coupables seulement d'être »²²⁵. Adorno a utilisé à de nombreuses reprises l'image d'un monde infernal, celui de la réification absolue et de la domination totale, et nous avons pu parler avec lui de l'enfer qu'est l'histoire et de l'enfer immanent qu'est le présent de notre pensée.

Mais nous n'utilisons ce terme que parce qu'il exprime de la tradition qu'il porte quelque chose de vérité de notre situation et surtout parce que les mots nous manquent pour dire cet au-delà de l'enfer dont il est question. A cet au-delà de l'enfer correspondent le silence assourdissant qui n'est plus le silence, et l'agonie sans fin qui n'est plus la mort.

²²³ Alexis Nouss, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p 374 : « le tard n'est pas une mesure du temps, il en est la démesure. Il en défait la normalité, dénonçant le temps, doublement : il déconstruit sa régularité, comme passage porteur du progrès, il dérègle son processus, comme passage porteur d'oubli »

²²⁴ Jean-Michel Besnier fait le lien entre Adorno et Bataille dans *Georges Bataille. La politique de l'impossible*, Nantes, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2014, voir notamment p. 281-288

²²⁵ Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1997

La philosophie de l'histoire trouve aussi son sens dans les mots qu'elle met en avant pour décrire la nature du mouvement qu'elle épouse. Ainsi a-t-on pu parler à propos de l'esprit hégélien de Calvaire, de Golgotha, et on a pu y voir une transposition de l'eschatologie chrétienne. De même, il est clair qu'Adorno n'est pas sans nourrir sa vision de l'histoire du messianisme juif, ce messianisme utopique dont Michael Lowy a discerné les figures, et qui trouva en Walter Benjamin et Gerschom Scholem, au plus proche d'Adorno, ses représentants les plus éminents. Dans la possibilité que la rédemption se produise à chaque instant, qu'elle ouvre une porte sur le présent, se jouait l'enrayement de la philosophie hégélienne de l'histoire et plus largement la désarticulation des idées de progrès, d'enchaînement, de déroulement et d'élévation de l'histoire.

Ainsi, « pour soustraire l'utopie à la puissance intégrative de l'esprit hégélien, Adorno aura compris qu'il faut précisément éviter d'en accuser les traits eschatologiques sans quoi elle sera vaincue d'avance par une pensée dont le tour de force consiste à faire de l'eschatologie la forme même du temps »²²⁶. Mais quelles sont les temporalités d'Adorno si elles ne sont pas le temps hégélien ? Peut-être la temporalité se distingue-t-elle chez Adorno seulement dans la mention d'un avant et d'un après, l'« Après Auschwitz ».

Il y a bien sûr une prise en compte du développement historique classique d'un côté, avec la prise en compte de l'émergence de la bourgeoisie et du développement du capitalisme jusqu'à son âge avancé, et d'un autre côté une histoire oscillante de la Raison comme progression/régression. Mais ce ne sont, pourrait-on dire, que des temporalités secondaires, dérivées de la temporalité de la pensée à la hauteur de ce qui dans l'histoire en est la fin sans fin.

²²⁶ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 226

Mais Adorno ne fait pas d'Auschwitz la fin de l'histoire, inversant la fin de l'histoire hégélienne ou kojévienne²²⁷, versions les plus sérieuses de ce modèle historique. Tout au plus Auschwitz est-il le nom du point de renversement du Tout achevé (réification absolue) en non-vrai, en horreur. La fin de l'histoire n'est pas une fin, mais une fin qui n'en finit plus de finir et dont rien ne dit qu'elle finira un jour. L'histoire n'est pas morte, elle est en agonie. Et de même que le mot d'enfer ne dit rien encore de ce que fut Auschwitz, le mot d'agonie ne couvre pas tout ce qui constitue une agonie sans mort, une agonie donc pire que la mort : " Souffle sans fin. Sans fin finissant. Chère vision funeste."²²⁸

3.4.2) Beckett et Celan : figures du néant²²⁹

Peut-être la remarque de Stéphane Mosès à propos de Walter Benjamin selon laquelle « Progrès ou décadence de l'humanité ne seront plus désormais mesurés par la distance qui la sépare d'un Bien originel, mais par son écart à un état premier du langage »²³⁰, s'applique-t-elle aussi alors à la pensée d'Adorno. Car si la pensée ne laisse plus faire le temps, si elle s'oppose à l'oubli et à ce que le temps passe, c'est à même les phrases et à même les mots qu'elle le fait, puisqu'il n'y a

²²⁷ A ce sujet, voir notamment le livre de Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Gallimard, 2010

²²⁸ S. Beckett, *Pour finir encore*, p 75

²²⁹ Je reprends cette expression à Adorno qui nota sur la page de garde de l'exemplaire de *Grille de parole* envoyé par Celan : « Le recueil relève de la poésie hermétique. A été composé ici comme intention ce qui sinon deviendrait contenu poétique. A été composé thématiquement ce qui sinon *advierait* dans l'art. Traduction en mots de paysages (peints) abstraitement réduits. Tentative pour trouver une consolation pour la pierre, la mort. Consolation affirmative (grâce à son ton). Rapport à Beckett : figures du néant. » (*Correspondance Adorno/ Celan*, Nous, 2008, p. 23)

²³⁰ S. Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, p. 145

plus que des phrases et des mots pour dire ce qui a été brisé dans les mots, pour enrayer l'histoire : " comment dire, ce sont des mots, je n'ai que ça"²³¹.

S'il faut maintenir ouverte la blessure qui fut faite aux hommes et qui fut faite à leurs mots, s'il faut lutter à la fois contre le silence assourdissant de la barbarie et contre « le temps qui érode les chaînes de montagnes et qui arrondit les galets sur la plage, le temps qui nivelle toute aspérité et console toute peine, le temps lénifiant et cicatrisateur »²³², s'il faut donc lutter pour maintenir la conscience au niveau même des failles et des arêtes tranchantes afin que le paysage ne soit pas une étape mais le lieu sans fin du désastre de l'histoire et du temps, l'écriture devient la seule preuve de l'humanité non-oublieuse et la langue le seul garant de l'utopie comme envers des mots mutilés. Ainsi les mots blessés « n'expriment pas une expérience parce qu'ils sont cette expérience même »²³³. Il ne s'agit pas crucialement pour la langue d'exprimer ce qu'est l'histoire mais d'éprouver le refus de l'histoire comme seule expérience de la pensée encore digne de l'humanité. Et la subjectivité n'est plus subjectivité dans l'histoire mais le noyau présent/absent de résistance à l'histoire : l'espace infiniment petit qui enrayer la marche aveugle du temps.

« Outre-soir, la vie déplacée dans la mort et sa survie en poésie »²³⁴: c'est par ces mots que se termine la belle étude d'Alexis Nouss sur Paul Celan. Il y est dit ce que partagent Adorno, Beckett et Celan et qui les réunit dans cette nouvelle temporalité, ce paysage-temps ou espace de temps qu'on ne parcourt qu'avec la tactilité des mots, qu'avec la sensibilité d'une langue « marquée »²³⁵. Il y est dit ce

²³¹ S. Beckett, *L'Innommable*, p. 209

²³² Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 34

²³³ Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative*, Paris, Payot, 2014, p. 158

²³⁴ A. Nouss, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 379

²³⁵ *Ibid*, p 32

qui fut fait à la vie, et que ce qui reste de la vie passa dans les mots qui sont seuls à la hauteur du bris définitif que fut Auschwitz.

Ainsi, « ce qui été détruit ne peut pas être reconstruit, c'est une perte définitive »²³⁶. L'histoire, l'enchaînement, le rachat du tragique par le progrès et le rachat de l'injustice par l'idée sont des concepts vides qui ne veulent plus rien dire que leur inanité face à ce qui est injustifiable, si tant est que la pensée prenne la mesure de la rupture totale qu'est Auschwitz, qui ne laisse rien intact, si tant est que la pensée est « toujours et encore, ne pas accepter, ne pas accepter qu'ait eu lieu l'impossible, refuser la réconciliation, le principe de réalité, qu'elle qu'en soit la bannière »²³⁷. Et l'oubli est sans doute impossible dans la philosophie, en ce que « Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive »²³⁸.

Dans l'impossibilité de la réconciliation et le refus d'enchaîner, de lier la pensée à l'histoire qui continue inflexiblement, suprêmement oublieuse (« toute réification est un oubli »), s'entend l'exil permanent de la pensée, son enveloppe physique, son intransigeance absolue, face à « l'excès de souffrance réelle », qui « ne supporte pas l'oubli »²³⁹.

²³⁶ E. Traverso, *L'Histoire déchirée*, p. 39

²³⁷ A. Nouss, *op. cit.*, p. 268

²³⁸ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 442

²³⁹ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 298

Qu'Auschwitz soit l'irreprésentable, l'imphrasable ou l'innomable²⁴⁰, il est l'événement qui met la pensée en différend irréductible avec le monde, dans les mots. Et dans cette éthique extrême de la langue se devine également l'existence du sujet comme écriture de la syncope de sa propre apparition/disparition, ce que l'on pourrait appeler sa persistance spectrale. Car si penser et écrire après Auschwitz est d'abord « prendre aux mots ce qui arriva aux mots »²⁴¹, c'est aussi peut-être entendre l'impossibilité de ne plus dire "je". Si « le néant que les camps de concentration ont infligé aux sujets atteint maintenant la forme même de la subjectivité »²⁴², et ceci notamment à travers la nouvelle forme du silence et le nouveau visage de la mort, silence assourdissant et agonie, l'existence du sujet ne va plus de soi.

Dès lors toute parole, tout texte qui ne laisserait pas un peu transparaître une subjectivité sous la forme d'une "je" joué entre les lignes, risquerait, au lieu d'être objectif, d'être ventriloqué par ce qui a pris la place de l'ancien sujet persuadé de son intégrité, qui fut le présupposé de tout texte exclusivement objectif et abstrait. C'est justement parce que l'existence du sujet n'est plus donnée que l'on ne peut plus se permettre d'être tout à fait objectif. Dans la subjectivité inscrite, dans la charge d'affect qui investit la théorie passe un peu alors de l'éclat utopique, un peu de la vérité d'une voix étouffée par les mots et les phrases qui ne sont pas les siens.

²⁴⁰ Voir à ce sujet notamment la différence entre la perspective hégélienne d'Adorno et la perspective kantienne de Lyotard que souligne Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative*, p. 209

²⁴¹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, p. 9

²⁴² T.W. Adorno, *Minima Moralia*

Ainsi, lorsqu'Alexis Nouss écrit « Je ne peux dire que cela a eu lieu, sauf à porter tort à l'horreur de ce qui a eu lieu. Je ne peux le dire dans les catégories du dire dont j'hérite si ma parole n'a pas été transformée, altérée, si je continue à parler comme avant. Ne pas parler comme avant est parler dans l'exigence des poèmes de Celan. Or qui peut ainsi parler ? »²⁴³ - il souligne à la fois la recherche du sujet possible, le " qui", et avance le nom le plus proche de ce qui pourrait être la subjectivité à la hauteur de sa disparition programmée : Celan. Comme s'il y avait ici quelque chose d'obscur, et que l'on sent aussi chez Adorno, qui suggérerait que l'existence de l'écrivain est la seule preuve de la persistance de la subjectivité, et donc de la possibilité de l'émancipation. Ainsi, on pourrait comprendre l'impossibilité du poème après Auschwitz comme l'impossibilité du sujet, si tant est qu'Auschwitz fut le signe de la réification absolue, et la reconnaissance de Beckett et de de Celan comme la mise à l'épreuve de cette impossibilité, comme dépassement de la contradiction logique donc.

Comme si seul deux écrivains légitimaient la persistance de l'espérance utopique.

Comme si l'écrivain était le sujet utopique de la philosophie

²⁴³ A. Nouss, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement*, p. 268

3.4.3) Le sujet utopique de la philosophie

La philosophie d'Adorno est aussi une recherche de la vie bonne. Minima Moralia réinvestit ainsi le temple vide de la doctrine de la vie juste et cherche non pas à proposer mais plutôt à esquisser des pratiques minimales, à se mouvoir dans l'espace infiniment petit que le langage peut ouvrir à l'intérieur d'une impossible morale de la pensée, qui consiste alors « 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. »²⁴⁴ L'oscillation incessante entre l'universel et l'individuel, soutenue par la médiation dialectique, vise à permettre une vie qui soit à la fois délivrée de l'aveuglement et qui puisse ne pas être envahie et paralysée par le désespoir et la souffrance. Car le sujet de la vie bonne ne saurait ni émerger d'un faux sujet se prenant pour les illusions qu'on lui donne, et qu'il se donne, ni d'un sujet muet de douleur soumis à un solipsisme stérile qui fait obstacle à toute réconciliation du différent dans une configuration apaisée du rapport entre sujet et objet, individuel et universel, langue pure et langue sociale peut-être.

S'il y a une doctrine de la vie juste, elle est d'abord négative, c'est-à-dire que la proximité rêvée ne peut aujourd'hui passer que par la distance. Ainsi, on peut lire dans Minima Moralia que « la méfiance s'impose à l'égard de toute spontanéité, de toute légèreté et de tout relâchement, car ce sont autant de façons de reculer devant la puissance de ce qui existe ». ²⁴⁵

²⁴⁴ T.W Adorno, *Minima Moralia*, p. 101

²⁴⁵ *Ibid*, p. 26

Cette pratique morale correspond à l'exigence que souligne Adorno dans la préface de l'ouvrage : « Celui qui veut savoir la vérité concernant la vie dans son immédiateté, il lui faut enquêter sur la forme aliénée qu'elle a prise, c'est-à-dire sur les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle au plus intime d'elle-même »²⁴⁶. A une méthode négative de déchiffrement des contradictions sociales et de mise au jour d'un réel irrationnel, incompréhensible et fragmenté, correspond une pratique négative qui se caractérise par le refus de participer aux mécanismes de domination, par une prudence et une retenue extrême, bien que cette pratique négative vise bien plus à minimiser la participation à l'ordre établi qu'à réellement s'en dégager, dégagement qui serait un affranchissement de l'impossible. A ce plan négatif correspond le sujet disparu, c'est-à-dire que l'on doute qu'une pensée et qu'une pratique puissent être libres dans la mesure où l'on doute qu'il puisse y avoir un noyau de subjectivité résistant à la réification, c'est-à-dire à l'intégration, qui est désintégration et atomisation du sujet. Michèle Cohen-Halimi en parle avec Beckett comme d'un sujet « poussière de mots ».

Les aphorismes qui terminent Minima Moralia « entendent indiquer des directions pu fournir des modèles pour l'effort d'une réflexion à poursuivre »²⁴⁷, ils entendent délivrer, comme le disait déjà La Dialectique de la raison, une sorte de bouteille à la mer à un sujet qui n'est pas encore advenu et qui pourrait livrer l'envers positif de ce qui fut pensé sur le mode négatif.

²⁴⁶ *Ibid*, p. 9

²⁴⁷ *Ibid*, p. 14

Ainsi, si l'on se demande ce que pourrait être le sujet à venir, on pourrait déjà dire de lui qu'il serait le destinataire des œuvres d'art et de philosophie, un destinataire comme le « lecteur idéal » à qui il « suffirait de sentir le volume dans sa main, de regarder la figure de la page de garde et la qualité visuelle des pages pour savoir un peu ce qu'il y a dedans et deviner ce qu'il vaut, sans avoir même besoin de le lire »²⁴⁸, un destinataire présent/ absent aujourd'hui dans sa persistance à travers les mots assemblés. Car si au « plus profond de lui-même, l'individu se heurte au pouvoir même auquel il tente d'échapper en se réfugiant en lui-même, et si « c'est ainsi que sa fuite devient une illusion sans espoir »²⁴⁹, alors l'individu qui aujourd'hui voudrait se retrouver ne doit pas s'adresser à lui-même²⁵⁰, mais s'adresser à un autre, comme le fait Adorno peut-être, dont les lignes de Minima Moralia sont dédiées à Max Horkheimer. Dans la dédicace se joue plus qu'une politesse, plus qu'un signe de gratitude ou d'amitié. La dédicace se lit à la fois d'un côté comme la marque de la « solitude intangible » qui « est pour l'intellectuel la seule attitude où il puisse encore faire acte de solidarité »²⁵¹, mais aussi d'un autre côté comme l'esquisse peut-être d'une pratique positive, minimale, mais possible.

La pratique négative exige une retenue extrême dans la sociabilité, dans la mesure où « être sociable, c'est déjà prendre part à l'injustice, en donnant l'illusion que le monde de froideur où nous vivons maintenant est un monde où il est encore possible de parler les uns avec les autres ».²⁵²

²⁴⁸ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 261

²⁴⁹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, p. 366

²⁵⁰ « le sujet se construit à partir de l'objet – sa libération consistant à s'arracher à l'identité et à reconnaître son propre décentrement », Katia Genel, *Autorité et émancipation*, p. 369

²⁵¹ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 27

²⁵² *Ibid*, p. 26

Mais il n'est pas dit que la distance extrême ne recèle pas sa propre proximité utopique et secrète. Car dans la dédicace se joue aussi un dialogue médiatisé, un dialogue différé, un dialogue réellement manqué peut-être pour en conjurer la fausseté et pour réaliser sa vérité dans une réécriture adressée, comme le fit Celan après sa rencontre manquée avec Adorno dans le Dialogue sur la montagne. Car peut-être sommes-nous bien dans un monde où il est impossible de parler avec les autres. Ceci est indécidable, comme l'existence du sujet semble l'être. Mais il n'est pas sûr que nous soyons dans un monde où ne nous pouvons pas nous écrire. La pratique de la dédicace soulève cette question, comme le fait la pratique épistolaire, et plus particulièrement ce qu'Adorno en dit dans son essai sur « Walter Benjamin épistolier ». ²⁵³ Car si on peut supposer que Beckett et Celan sont d'une certaine façon les sujets utopiques de la philosophie d'Adorno, cette proposition de l'écrivain comme sujet utopique pouvait déjà se deviner en la figure de Walter Benjamin. Ainsi, dans l'essai mentionné, Adorno écrit d'une part que dans « un état général de la société où chaque individu n'est plus qu'une fonction, plus personne n'a le droit de parler de soi dans une lettre comme s'il était encore un être unique, solitaire et indéterminé », et d'autre part que « Walter Benjamin était un grand épistolier » ²⁵⁴. Comme s'il n'y avait que des exceptions pour maintenir la persistance de quelque chose comme un sujet, malgré l'impossibilité pourtant de l'émergence d'une subjectivité libre dans la société telle qu'elle se présente désormais.

²⁵³ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, p. 415-420

²⁵⁴ *Ibid*, p. 414-415

Qu'y est-il dit de plus quant à ce sujet recherché, auquel nous pouvons pour l'instant donner le nom de Walter Benjamin ? Adorno écrit ceci : « L'absence de vie privée, son côté presque impersonnel eurent un effet bénéfique sur son attitude de cette époque [l'exil] ; de même qu'il se considérait lui-même comme l'instrument de sa pensée et qu'il ne prenait pas sa vie pour une fin en soi, malgré la richesse incroyable de contenu et d'expérience qu'il incarnait, ou peut-être à cause de cela, il n'a jamais déploré son destin comme un malheur personnel ». ²⁵⁵

On ne peut s'empêcher de faire le parallèle avec ce qu'écrivit Celan à Adorno le 17 mars 1961 : « Je me sens très seul, je suis très seul- avec moi-même et mes poèmes (je tiens d'ailleurs moi-même et mes poèmes pour une seule et même chose). »²⁵⁶ Le poème n'exprime pas la subjectivité, on devrait bien plutôt comprendre que la subjectivité s'est réfugiée dans le poème, que l'écriture de la pensée et émergence de la subjectivité ne font qu'un. Si Gilles Moutot souligne que dans l'expérience de l'art, il faut « se rendre semblable à l'œuvre elle-même²⁵⁷ », c'est peut-être parce qu'en se rendant semblable à l'œuvre on ne tend à ne faire qu'un avec la subjectivité utopique, qui est indissociable de l'œuvre, et indissociable de l'écrivain.

En ce point le tâtonnement est extrême, les mots manquent, les questions s'essoufflent avant le point d'interrogation. Car dans l'écrivain comme subjectivité utopique se joue l'immortalité de la subjectivité, c'est-à-dire sa survie après la catastrophe, à l'âge du capitalisme avancé et après la Seconde Guerre mondiale.

²⁵⁵ *Ibid*, p. 420

²⁵⁶ T.W. Adorno, P. Celan, *Correspondance*, p. 65

²⁵⁷ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, p. 216

Adorno notait, à propos d'un passage de Proust où le narrateur « rêve de Bergotte dans la nuit qui suit la parution de son premier article dans *Le Figaro*, comme s'il était encore en vie, comme si la parole imprimée faisait appel contre la mort, jusqu'à ce que l'écrivain réalise à son réveil que cette consolation aussi est vaine », que « toute interprétation de ce passage reste en-deçà de celui-ci : non pas, comme le voudrait le cliché, parce que sa dignité artistique serait plus haute que la pensée, mais parce qu'il est situé sur la frontière à laquelle elle aussi se heurte »²⁵⁸. Il y disait donc la persistance de la subjectivité, sa résistance à la mort, comme un rêve, une présence fantomatique a même les mots. Il y disait la subjectivité réfugiée dans l'existence spectrale d'une parole imprimée à la fois présente et absente, espérée, utopique. Mais il soulignait aussi que le travail d'interprétation, le travail d'élévation au concept, le travail philosophique ne pouvaient rendre compte tout à fait de cette persistance spectrale qui hantait la question du sujet sans que l'on puisse tout à fait la saisir. Or il soulignait aussi que la pensée ne butait pas sur cette interprétation parce que l'art la dépassait, parce que la littérature disait quelque chose que la philosophie ne pouvait dire. C'est parce que la persistance du sujet, sa résurrection possible dans le texte, échappait à la philosophie comme à la littérature, se dissolvait dans les mots, dans les phrases, à la frontière avec un dehors et un au-delà qui n'existent pas.

La littérature de Beckett et de Celan auraient-elles été pour Adorno l'énigme de ce qui dépasse à la fois philosophie et littérature ?

²⁵⁸ T.W Adorno, *Notes sur la littérature*, p.152

Y-a-il eu une rupture entre la littérature de Proust et de Kafka et celle de Beckett et de Celan qui rapprocherait la seconde d'une utopie que la première n'aurait fait qu'exprimer comme énigme ? La réponse à l'énigme se trouve-t-elle dans le nœud qui lie la nouvelle langue, la subjectivité utopique et les sujets exceptionnels que furent Beckett et Celan, déjouant l'opposition du possible et de l'impossible ? Peut-être la pensée d'Adorno reste-t-elle rivée à ces questions, qui interrogent moins le dépassement de la philosophie par la littérature que le dépassement de la philosophie et de la littérature par quelque chose qui prit alors les noms de Beckett et de Celan, qui fut seule capable de vivre cette sorte de nouvelle historicité de l'« après », et qui est la garantie à même les mots brisés d'une persistance d'un noyau de subjectivité même après la catastrophe.

Conclusion

La reconnaissance de l'art de Beckett et de la poésie de Celan par Adorno est une question posée à sa philosophie. Cette question éclaire rétrospectivement l'importance de l'art pour la théorie critique, et c'était une ligne directrice, souligne plus particulièrement l'importance de la littérature. La philosophie et la littérature partagent un contenu de vérité, contenu fuyant, promesse utopique. Mais la littérature ne prend pas le relais de la philosophie pour combler ses insuffisances. La littérature se heurte aussi aux limites de la pensée. Elle est une méthode différente, une autre écoute et une autre inscription des mots. Quand la philosophie est une pointe critique, la littérature offre des noyaux de résistance à l'intégration, à l'identification. Mais le lien entre littérature et philosophie ne peut être tout à fait problématisé si la réflexion sur la pensée et la langue n'est pas rapporté à la vie-même. Car si la philosophie est refus de la vie fausse et recherche de ce qui reste de vie dans le monde qui la condamne, la littérature peut être la preuve de la subsistance d'un noyau inintégré, d'une énigme indéchiffrable, d'un cœur secret et échappant donc en un sens à l'extension du domaine de la domination. Mais cette perspective tient-elle encore après la catastrophe ? La littérature d'après la Seconde Guerre mondiale est-elle dans le même rapport qu'autrefois avec ce qui reste de la philosophie ? Littérature et philosophies furent prises toutes deux dans les antinomies d'après Auschwitz, et peut-être dans la plus cruciale d'entre elles qui soulignait à la fois l'impossibilité du silence et l'impossibilité de la parole.

Toutes deux furent prises dans l'échec de la culture et de la civilisation. Et la littérature dans la pensée d'Adorno peut se jouer alors au fond sur la question de la poésie après Auschwitz. L'interdiction du poème après Auschwitz souligne-t-elle la persistance de la philosophie critique et la tendance à la disparition de la littérature ? Si l'impossibilité du silence touche à la fois la poésie et sa critique, et si la barbarie s'étend à tous les domaines de la vie, on ne pourra comprendre l'interdiction du poème sans comprendre à la fois par-là l'interdiction de la philosophie, interdiction qui n'appelle que son dépassement paradoxal. Mais on a en même temps l'impression que l'art fut encore plus touché que la philosophie. L'interdiction du poème aurait sa vérité en ce qu'il signalerait que l'art, étant plus proche de la vie et du sujet, a aussi avec leur disparition été plus radicalement que toute forme d'expression et de pensée. Mais il est alors d'autant plus incroyable qu'un art ait pu subsister chez Beckett et chez Celan.

Nous sommes à la fois portés à prendre l'interdiction d'Adorno au sérieux, en ce qu'elle répond à la réification absolue et en ce qu'elle s'insère dans la pensée qu'Adorno a développé depuis les années 30, et portés à nous demander si l'art de Beckett et de Celan ne signifie pas le dépassement des vues de la philosophie.

D'autre part, nous sommes à la fois portés à faire le lien entre la littérature d'avant-guerre et celle de l'après dans la pensée d'Adorno, et portés à reconnaître une rupture radicale qui fait de la littérature d'avant-guerre un monde englouti.

Ainsi, il n'est pas sûr que l'on puisse parler d'une esthétique d'Adorno en un seul sens unitaire, sans prendre en compte Auschwitz comme rupture.

Enfin, nous sommes portés à souligner d'une part l'importance du rapport entre subjectivité et littérature tout au long de l'œuvre d'Adorno, et d'autre part à nous demander si avec Beckett et Celan ne se joue pas un nouveau rapport entre la subjectivité et la littérature, qui voit d'une certaine manière deux écrivains être reconnus comme la preuve vivante de la persistance de l'espoir d'une subjectivité utopique. La question reste ouverte, ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la réflexion d'Adorno sur Beckett et Celan est inachevée, que ce soit dans la Théorie esthétique, ou ce qui nous reste de notes pour un éventuel ouvrage sur Beckett.

Mais plus crucialement peut-être parce qu'on ne peut décider tout à fait si Auschwitz est une rupture ou ne l'est pas : « L'affirmation selon laquelle il en aurait toujours été ainsi est fautive dans son immédiateté, elle ne devient vraie qu'à travers la dynamique de la totalité. Celui qui refuse de reconnaître l'augmentation de l'horreur ne se livre pas seulement à la froideur de la contemplation, mais il ne voit pas ce qui différencie spécifiquement les événements les plus récents d'événements passés et passe de même à côté de ce qui constitue la véritable identité du tout, l'horreur qui n'en finit pas. »²⁵⁹

Il ne s'agit plus alors de résoudre la question, de résoudre les antinomies, dont la caractérisation des rapports entre philosophie et littérature est notamment tributaire. Mais il s'agit de tenter d'opérer au niveau micrologique, là où la respiration des mots est possible, là où on peut quand même tenter non pas de résoudre les antinomies mais d'évoluer à même les oppositions qu'elles dressent.

²⁵⁹ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 316

On pourra alors dire de la littérature qu'elle est quelque chose comme l'autre de la philosophie, de la pensée qu'elle est quelque chose comme la théorie d'une expérience, tout en se demandant si cette expérience a tout à fait disparu, la théorie tendant à confirmer cette disparition et la littérature tendant à fournir des exceptions comme preuve de la persistance d'un noyau de subjectivité libre. Dans ce *quelque chose comme*, dans ce *comme si*, se joue alors peut-être la seule liberté qui trouve sa figure d'espérance dans la faillibilité des pensées et des mots avancés. Enfin, on continuera à se demander si l'écrivain, dans la mesure où il ne fait qu'un avec son texte, et le lecteur, dans la mesure où il ne fait qu'un avec le texte lu, ne sont pas les sujets utopiques de la philosophie.

Pourra-t-on maintenir la distinction entre langage critique et langage poétique, non pas pour résoudre les questions, mais pour déployer le texte au cœur des antinomies ? Ou faudrait-il quelque chose comme une écriture plus physique de la philosophie, comme un témoignage, comme une composition ? Pourra-t-on maintenir la séparation de la philosophie et de la poésie ? Et si non, comment faire pour que, de même que la main tremblante et le visage rougissant sont le garant de l'humanité, les mots de la philosophie soient la preuve qu'elle n'est pas condamnée à la froideur ? Autrement dit : quel sujet peut encore écrire cette réconciliation qui ne soit pas une réconciliation extorquée ? On y pensera, en guise de conclusion, comme à un sujet qui répond à l'exigence de Joyce selon laquelle il faut se réveiller de l'histoire. Toujours avec l'espoir que quelque chose advienne lorsque sera écrit le dernier mot.

« Il se réveille un matin dans ce qu'il a écrit. A la lettre : sans transition en ouvrant les yeux, le récit continue, se répète – il traverse avant de revenir ici les mêmes formes tournoyantes comme suspendu en elles, respirant en elles un air réfléchi... Il sort en effet du texte, naturellement, il vient d'en toucher l'existence autonome, directe. Allongé, il écoute la ville et son corps, parcourant son sang malgré lui dans un élargissement calme qui occupe chaque point visible ou dissimulé, les distances, le vide... (cela se présente simultanément comme mélange des langues, surface, où elles fondent et ne parlent plus). Un moment, il imagine les pages lues du fond jusqu'ici, à présent, d'un seul trait : le livre refermé, rien ne bouge, c'est toujours l'air, l'espace – ce qui est là et se voit – on peut avancer plus librement peut-être, peut-être – » ²⁶⁰

²⁶⁰ Philippe Sollers, *Drame*, Paris, Seuil, 1965, p. 136

Bibliographie

ADORNO, Theodor W. « *L'actualité de la philosophie.* », *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18) , p. 153-172

- *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* (1933), trad. Eliane Escoubas, Payot, 1995.
- *La Dialectique de la Raison* (avec Max Horkheimer, 1944), trad. Eliane Kaufholz, Gallimard, 1974
- *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, 1980
- *Prismes* (1955), trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Payot, 1986
- *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance, Etudes sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie* (1956), trad. de l'allemand et anglais par Christophe David et Alexandra Richter, Payot, 2011
- *Notes sur la littérature* (1958, 1961, 1965, 1974), trad. Sibylle Muller, Flammarion, 2004
- *Trois études sur Hegel* (1963), trad. Collège de philosophie, Payot, 1979
- *Modèles critiques I* (1963) et *II* (1965), trad. Marc Jimenez, Eliane Kaufholz, Payot, 1984, 2003
- *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande* (1965), trad. Eliane Escoubas, Payot, 1989, rééd. 2009
- *Théorie esthétique* (1970), trad. Marc Jimenez, Klincksieck, 1974, 2011
- *Société : Intégration, désintégration*, Paris, Payot, 2011
- *La psychanalyse révisée*, trad. Jacques Le Rider, Editions de l'Olivier, 2007
- *Mes rêves <1936-1969>*(Traumprotokolle, 2005), trad. Olivier Mannoni, Seuil, 2007
- *Notes sur Beckett*, trad. Christophe David, présenté par Rolph Tiedemann Editions NOUS, 2008
- *Métaphysique. Concept et problèmes*, trad. Christophe David, Paris, Payot, 2006

Theodor W. ADORNO et Paul CELAN, *Correspondance*, trad. Christophe David, Nous, 2008

AMERY Jean, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. F. Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995

- BECKETT Samuel, *L'Innommable*, Minuit, 2004
- *Fin de partie*, Minuit, 1957
 - *Pour finir encore*, Minuit, 2004
- BESNIER Jean-Michel, *Georges Bataille. La politique de l'impossible*, Nantes, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2014
- BERNHARD Thomas, *Sur les traces de la vérité*, « Le froid augmente avec la clarté », Paris, Gallimard, 2013,
- BOLLACK Jean, *Poésie contre poésie : Celan et la littérature*, PUF, 2001.
- *L'écrit : une poétique dans l'œuvre de Celan*, PUF, 2003.
- BONNEFOY Yves, *Ce qui alarma Paul Celan*, Galilée, 2007.
- BORGES Jorge Luis, *Enquêtes*, Gallimard, 1967
- BRODA Martine, *Dans la main de personne. Essai sur Paul Celan*, Le Cerf, 1986
- BUTLER Judith, « Contre la violence éthique. », *Rue Descartes* 3/2004 (n° 45-46) , p. 193-214
- *Le récit de soi*, trad. fr. par B. Ambroise & V. Aucouturier de, PUF, 2007
- CELAN Paul, *Die philosophische Bibliothek. La bibliothèque philosophique*, Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrik Alac, Bertrand Badiou, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris 2004.
- *Grille de parole*, trad. Martine Broda, Christian Bourgois, 1991.
 - *Renverse du souffle*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Seuil, 2003.
 - *Partie de neige*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Seuil, 2007
 - *La Rose de personne*, trad. Martine Broda, José Corti, 2002
 - *Choix de poèmes* : réunis par l'auteur, augmenté d'un dossier inédit de traductions revues par Paul Celan, traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre, édition bilingue, Paris, Gallimard, « Poésie », 1998.
 - *Le Méridien et autres proses*, trad. Jean Launay, Éditions du Seuil, 2002
- COHEN-HALIMI Michèle *Stridence spéculative*. Adorno Lyotard Derrida, Payot, 2014
- CHRIST Julia, « Une critique de la mêmété. Sur le rapport pratique entre la culture et l'individu dans la Théorie d'Adorno », *Réseaux* 2/2011 (n° 166) , p. 99-124
- COQUIO Catherine, *La Littérature en suspens. Écritures de la Shoah : le témoignage et les œuvres*, L'Arachnéen, 2015
- DERRIDA Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, 1986
- ESCOUBAS Eliane, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18) , p. 45-56

FILONI Marco, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, trad. de l'italien par Gérard Larchi, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 2010

GENEL Katia *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, « Critique de la politique », Payot, 2013.

- « Responsabilité morale et théorie sociale d'Adorno à Honneth », *Raisons politiques*, n° 28, Paris, Presses de Sciences-Po, novembre 2007, p. 91-110.
- « Hannah Arendt et l'École de Francfort, Deux critiques de la modernité », <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/genelmodernitecadreprincipal.html>

GUYOTAT Pierre *Vivre*, recueil de textes, 1971-1983 (Denoël, Paris), rééd. collection "Folio", Gallimard, 2003

HABER Stéphane, *L'Homme dépossédé*, Paris, CNRS EDITIONS, 2009

JANKEKEVITCH Vladimir, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967

LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *La poésie comme expérience*, Bourgois, 1986.

MACHEREY Pierre, *Philosopher avec la littérature*, Hermann, 2013

MARQUET Jean-François, *Liberté et existence*, Cerf, 2006, p. 570

MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Gallimard, 1960

MICHON Pierre, *Vies minuscules*, Paris, Gallimard, 1984

MOSES Stéphane, *Approches de Paul Celan*, Verdier, 2015.

- *L'Ange de l'Histoire*, Gallimard, 2006

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

- *Langage et réification*, Paris, PUF, 2004

NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Gallimard, 1980

- *La Généalogie de la morale*, LGF, 2000

NOUSS Alexis, Paul Celan. *Les Lieux d'un déplacement*, préface d'Antoine Spire, Le Bord de l'eau, 2010

LOWY Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988

PONGE Francis, *La rage de l'expression*, Gallimard, 1976

RANCIERE Jacques *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, 1998 (réédition poche, Hachette Pluriel, 2005)

RICARD Marie-Andrée, *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, collection Philia, 2012

SCHURMANN Reiner, *Des Hégémonies brisées*, TER, 1996

- *Le principe d'anarchie*, diaphanes, 2013

SCHWOB Marcel, *Vies imaginaires*, Paris, Gallimard, 1957

SOLLERS Philippe, *Drame*, Seuil, 1965

TRAVERSO Enzo, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf, 1997

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Hegel et la tragédie de la vie. », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1/2007 (Tome 132), p. 43-66

WEIL Simone, *La Pesanteur et la grâce*, Pocket, 1993

WISER Antonin, *Vers une langue sans terre*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, collection « Philia »

WOLFF Christa, *Cassandre*, Stock, 1998

Revue europe, n° 861-862 – Paul Celan – janv/fév 2001

Table des matières

| | |
|--|--------------|
| Introduction | p. 5 |
| Théorie et expérience : comment lire ? | p. 14 |
| 1) La chute de la métaphysique et l'enjeu du langage | p. 19 |
| 1.1 Notes sur l'actualité de la métaphysique | |
| 1.1.1) L'actualité de la métaphysique | |
| 1.1.2) La possibilité de la philosophie | p. 22 |
| 1.1.3) Le mythe de la raison | p. 24 |
| 1.1.4) La méthode négative | p. 27 |
| 1.2) Auschwitz et la philosophie | p. 30 |
| 1.2.1) Le paysage de l'histoire et l'événement | |
| 1.2.2) Les antinomies de l' « Après Auschwitz » | p. 33 |
| 1.2.3) L'impossibilité du silence et l'urgence de la critique | p. 35 |
| 1.3) A la pointe de l'esprit : la critique | p. 38 |
| 1.3.1) L'autoréflexion et le dépassement du concept par le concept | |
| 1.3.2) La critique immanente : critique de la société, critique de la culture | p. 41 |
| 1.4) Le langage de la critique | p. 44 |
| 1.4.1) Langage et réification | |
| 1.4.2) Le langage, l'idéologie et le poème | p. 47 |
| 2) L'art et l'utopie | p. 54 |
| 2.1) L'art à l'âge de la réification | |
| 2.2) Mémoire d'un monde englouti | p. 60 |
| 2.2.1) L'esprit de l'utopie | |
| 2.2.2) Histoire brisée et art expirant | p. 63 |

| | |
|---|--------|
| 2.2.3) L'art après Auschwitz ? | p. 65 |
| 2.3) Un premier aperçu de la question de la poésie après Auschwitz | p. 67 |
| 2.3.1) Adorno et Celan | |
| 2.3.2) Un passé qui ne passe plus | p. 70 |
| | |
| 3) Le sujet et l'utopie | p. 73 |
| | |
| 3.1) Le sujet et sa disparition | |
| 3.1.1) La recherche de l'individuation | |
| 3.1.2) Sujet « système de cicatrices » : les blessures et l'enfance | p. 76 |
| 3.1.3) Le sujet minime : faiblesse et faillibilité | p. 79 |
| 3.1.4) Le sujet à l'agonie : tentative de restitution | p. 82 |
| | |
| 3.2) Subjectivité et souffrance | p. 86 |
| 3.2.1) La vie ne vit plus | |
| 3.2.2) Du cri aux mots : des phrases pour la vie mutilée | p. 89 |
| | |
| 3.3) Art et souffrance, philosophie et poésie | p. 94 |
| | |
| 3.4) L'agonie de l'histoire et l'utopie de la littérature | p. 100 |
| 3.4.1) L'agonie de l'histoire et le messianisme utopique | |
| 3.4.2) Beckett et Celan : figures du néant | p. 102 |
| 3.4.3) Le sujet utopique de la philosophie | p. 107 |
| | |
| Conclusion | p. 114 |
| Bibliographie | p. 119 |
| Table des matières | p. 123 |