

Articoli/2

«*Le cri, comme l'écriture...*»

Blanchot, Adorno et une écriture de mémoire

Orietta Ombrosi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 25/08/2019. Accettato il 30/09/2020.

"CRYING, LIKE WRITING..." BLANCHOT, ADORNO AND A MEMORY OF WRITING

The aim of this article is to develop a critical and theoretical enquiry into the possibility of philosophy after Auschwitz. Starting from the relationship between the screams of the victims and the necessity of writing, the paper addresses the problem of the unspeakable and claims for the creation of a collective memory. Following Adorno, the author argues in favor of a 'philosophy of the testimony' that must then be conceived as an extreme and perennial lucidity, always implying an act of resistance and non-resignation in face of the inexorable course of the events. A form of resistance sometimes silent and sometimes glaring and dazzling, but all the same a resistance which operates - and must operate - from the inside: from the inside of philosophy and its means, the concepts, from the inside of metaphysics, and eventually from the inside of the writing itself.

À Ugo, à son dernier solo

«Le cri, comme l'écriture (...) tend à excéder tout langage, même s'il se laisse reprendre comme effet de langage, à la fois subit (subi) et patient, la patience du cri; ce qui ne s'arrête pas en non-sens tout en restant hors du sens, un sens infiniment suspendu, décrié, déchiffrable, indéchiffrable»¹.

«Le cri, comme l'écriture», ces mots de Maurice Blanchot sont repris dans le titre de cet article, car le cri peut s'écrire, doit s'écrire, s'inscrit en fait dans l'écriture elle-même en train de s'écrire. «Écriture des cendres»², «écriture du désastre», certes. Il s'inscrit et s'écrit dans un domaine non privé de sens et pourtant hors du sens. Un sens décrié, dénigré, déchiffrable bien qu'indéchiffrable et surtout, ici, dans cette écriture – la mienne – à déchiffrer.

¹ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris 1980, p. 86.

² S. Kofman, *Paroles suffoquées*, Paris 1987, p. 15.

Pourquoi le cri ? Pourquoi *ces* cris?

Parce qu'il est à entendre – ils sont à entendre.

Parce que le silence, les silences portés par tous les lieux de mémoire et tous les mémoriaux édifiés après le désastre, passent par le cri, par *leurs* cris. L'écriture passe par *leurs* cris écrits déjà sur des murs par l'écrit de *leurs* noms propres: les cris sont entendus, voire fixés, écrits donc, par la gravure des noms – de *leurs* noms – sur la pierre. Ils sont gravés, sculptés et ainsi remémorés, dans la simple et dure écriture de *leurs* noms et prénoms. *Leurs cris par leurs noms. Leurs* «cri(s) sans voix». «Cri(s) sans mot. Muet(s) et pourtant criant sans fin»³.

«Le cri, comme l'écriture», passe en effet du son au silence et du silence à la mémoire. Hors du sens – au-delà ou en-deçà – et pourtant non dépourvu de sens. Il est déchiffrable bien qu'indéchiffrable. Écrit. Parfois silencieux, un murmure ou un marmonnement, un étouffement, parfois hurlant, perçant, il s'inscrit, il s'écrit ainsi sur les murs, dans les livres, dans les pages, dans la mémoire – la nôtre. Comme l'écriture. Comme elle, encore, le cri passe du silence à la mémoire. Il se fait mémoire. Car l'écriture est mémoire. La seule peut-être qui n'ait pas besoin de l'oubli.

Le cri comme l'écriture donc, dans mon écriture même, pour dire, pour écrire sur la mémoire. Sur la mémoire de *ces* cris. Mais écrire sur la mémoire à partir du cri peut sembler inopportun, voire impudique ou pire pathétique. Hors sujet. Hors lieu. Hors *logos*.

Pourquoi le cri ? Pourquoi *ces* cris ?

Parce que *ces* cris ont eu besoin de l'écriture pour être entendus dans les récits des témoins. Comme l'écrit Robert Antelme dans son Avant-propos à *L'espèce humaine*:

nous revenions juste, nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous prouvions un désir frénétique de la dire telle qu'elle. [...] Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible. A peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions⁴.

Le récit tracé dans l'écriture et non pas raconté par la voix, a donc été nécessaire, pour ceux qui revenaient, pour qu'ils ne meurent pas dans la suffocation des mots à dire ou dans l'avalement de ce qui voulait sortir de la bouche et qui cependant restait dans la gorge. Comme un cri étranglé. Étouffé.

Parce que les cris des disparus ont eu besoin, parfois, de l'écriture de ceux-ci, fût-elle perdue ou ensevelie près des crématoires, ainsi que de l'écriture des autres, des sauvés, pour se fixer dans la mémoire de ceux qui sont venus *après* – la nôtre. Ils ont eu besoin de la parole écrite pour témoigner et libérer ceux qui étaient revenus vivants de l'abîme, pour suspendre, peut-être, leurs cauchemars

³ M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris 1973, p. 87.

⁴ R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris 1957, p. 9.

et alléger le sentiment de culpabilité face à ceux qu'y avaient succombé. Pour rendre audible, déchiffrable – non sans sens – ce que personne, à l'époque et après, ne voulait entendre car inaudible, inimaginable, indéchiffrable, au-delà du sens. Aux cris a été nécessaire l'écriture comme la vie, pour vivre dans la mémoire personnelle mais surtout pour vivre dans la mémoire collective, en tant que cri de quelqu'un en particulier et en tant que cri de tous les autres. Ainsi, pour s'implanter, et revivre, dans la mémoire – la nôtre – et dans ce qu'on appelle désormais avec un classement impossible 'littérature du témoignage'.

Enfin, mais sans aucune fin, à cause des «hurlements des enfants que l'on [a] étouffé. Silence des cendres épandues sur une plaine »⁵. Ces hurlements -là, retentissent à peine dans les pages des survivants (ici Antelme), dans les quelques lignes qui sont consacrées à leurs histoires sans histoire, mais ainsi, de quelque manière, indigente et impossible certes, grâce à l'écriture, ils affleurent à peine dans cette plaine infinie, une plaine arrosée de leurs cendres et leurs larmes sans aucune consolation.

Les cris des millions de morts, grâce à l'écriture, sont donc venus à la surface de la mémoire – la nôtre – mais d'abord à la surface de la connaissance, bien que partielle, bien que limitée, bien qu'achoppée ou révoltée, quant à ce qui s'est passé et qui a déchiré l'histoire. Selon les mots de Blanchot, «Auschwitz»

nom hors nomination, événement absolu de l'histoire, historiquement daté, cette toute-brûlure où toute l'histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, *sans pardon*, sans consentement, s'est ruiné sans *donner* lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne? Dans l'intensité mortelle, le silence fuyant du cri innombrable⁶.

Du cri au silence, sans pour autant donner suite, dans ce passage, dans ce mouvement, à une apologie de l'ineffable quant à Auschwitz. Au contraire. Ces mots de Blanchot (qui reprend Lyotard sans le nommer), se penchent et s'arrêtent sur le cri, «innombrable», des innombrables, en nous rappelant en même temps l'impossibilité et la nécessité d'une connaissance dont la dette est de se faire «pensée gardienne», gardienne de la mémoire de cet événement, et pourtant sans possibilité de réussite, sans possibilité de rien garder ni rien donner car dès son premier pas elle achoppe sur la perte de tout sens, et par conséquent sur la perte de tout don, de tout consentement, et ainsi de tout pardon. Il s'agit d'une connaissance dans la passivité, sans don et sans pardon puisqu'elle se trouve dans l'impossibilité même du sens. Dans l'impossibilité de consentir, en premier lieu, au sens, au sensé, sans pour autant s'ancrer dans l'insensé et suivre l'absurde. Mais paradoxalement, dans cette impossibilité la connaissance se trouve en même temps dans la nécessité de s'établir en tant que telle, en tant

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, cit., p. 80.

que connaissance de ce qui fut, en tant que «pensée gardienne» précisément: un savoir sans pouvoir. *Comment* savoir en effet? *Comment* connaître? *Comment* garder? Ou bien comment accepter de ne pas connaître si le vœu de tous là-bas était «sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et en même temps jamais vous ne saurez»⁷?

1. Repenser le passé collectivement

Or, ayant consacré autant de mes années d'étude et de mes efforts intellectuels autour de ces questions, et à cultiver, de quelque façon, fût-elle limitée et souffrante, les apories et paradoxes d'une «pensée gardienne» selon les termes de Blanchot – ou d'un «phraser après Auschwitz» selon ceux de Jean-François Lyotard, ou du penser «après la passion des passions» selon l'expression d'Emmanuel Levinas ou du dire des «paroles suffoquées» de Sarah Kofman ou du silence d'Auschwitz selon André Neher, pour nous en tenir à la pensée française – bref, à envisager une «*philosophie du témoignage*», j'y reviens ici – sans pouvoir en finir, sans pouvoir en sortir, sans pouvoir en mourir –, en partant d'un point de vue différent – un point d'écoute plutôt –, en partant du cri précisément, comme de l'écriture, pour les considérer en tant que pivots d'une mémoire peut-être sans pardon, d'une mémoire qui a pourtant besoin de l'écriture et qui se fait dans l'écriture elle-même.

J'y reviens en cherchant encore dans les textes de celui qui a ouvert la brèche de ce questionnement, Theodor W. Adorno, également lu par les auteurs que je viens de nommer (à l'exception de Levinas) et qui déjà à fin de la guerre se posait, non sans difficultés et lacérations, les questions d'une pensée et d'une *écriture* «après Auschwitz». Allemand et juif exilé, on le sait, Adorno a fait retour en Allemagne déjà en 1949, non sans peur d'y trouver un renouveau de la terreur et d'y repérer des bourreaux encore prêts à «exécuter les ordres des nazis»⁸. Une fois sur place et tout de suite après la publication de ce livre unique qu'est *Minima Moralia* en 1951, il découvre d'avoir à jouer un rôle culturellement central dans «l'amorce d'une confrontation politique des Allemands avec leur passé»⁹ et dans la compréhension de soi de la part de la génération d'après-guerre. Adorno, en tant qu'«intellectuel d'opposition critique»¹⁰ assume alors une tâche essentielle dans la lutte contre le refoulement du passé dans son pays, et en même temps, un rôle décisif pour la formation de la conscience historique et morale de jeunes Allemands. Par son enseignement, son engagement sans engagement politique au sens strict du terme, par son combat intime et public à la fois, par ses livres, ses analyses sociologiques et ses programmes d'une éducation «après Auschwitz»,

⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques. Interventions et répliques*, trad. fr. par M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris 1984, p. 219.

⁹ S. Müller-Dooch, *Adorno. Une biographie*, trad. fr. par B. Lortholary, Paris 2003, p. 329.

¹⁰ *Ibid.*, p. 347.

au moyen de son travail de philosophe en somme et de son *écriture*, Adorno oblige d'abord ses lecteurs, auditeurs ou étudiants, tous Allemands, à régler leurs comptes avec un passé récent très évident et certain et pourtant difficile à gérer, à penser jusqu'au bout, tendanciellement refoulé collectivement et scellé par le silence: «l'évidence du malheur, écrit-il dans *Minima Moralia*, tourne à l'avantage des 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»¹¹. C'est donc pour cette raison, pour cet effort d'Adorno de dévoiler et démasquer ce silence imprégné de culpabilité et de défense que je me tourne vers lui dans cette analyse. Et également, comme j'essaierai de le montrer, pour sa nécessité de sauvegarder la mémoire – mémoire des cris – au moyen de l'écriture.

Il y a deux textes très significatifs à cet égard et qui vont ensemble, l'un écrit en 1959 et intitulé *Que signifie: repenser le passé ?* et une autre daté de 1966 qui s'intitule *Eduquer après Auschwitz*, tous les deux repris (dans l'édition française) dans le livre *Modèles critiques*. Dans l'un comme dans l'autre, Adorno s'attache à considérer la culpabilité allemande envisagée collectivement en partant des analyses socio-psychologiques et socio-culturelles, mais aussi philosophiques, que je ne peux suivre entièrement ici sans abandonner mon propos. Qu'il suffise cependant de souligner deux points sur lesquels il insiste et qui ne sont pas sans lien avec le cri, comme avec l'écriture: la *destruction de la mémoire*, d'une part, et la *froidueur*, de l'autre, concernant premièrement et précisément ceux qui ont pensé et réalisé le massacre. Dans le premier texte, Adorno écrit très explicitement:

repenser le passé ne signifie pas (...) que l'on travaille sérieusement sur le passé (...). On veut au contraire tourner définitivement la page et si possible l'effacer de la mémoire même. L'attitude qui consiste à vouloir tout oublier et tout pardonner, et qui conviendrait à celui qui a subi l'injustice, est le fait de ceux qui dans l'autre bord commirent cette injustice. (...) Mais la tendance au refoulement inconscient – pas si inconscient que cela – de la culpabilité rejoint si absurdement l'idée de penser le passé, qu'il y a là une raison suffisante pour faire réflexion sur un domaine d'où émane une telle horreur qu'on hésite à l'appeler par son nom¹².

Repenser le passé, comme on l'a fait dans l'Allemagne d'après guerre et des années '50, mais aussi après, dans les premiers balbutiements des années '60, après le procès d'Eichmann à Jérusalem (1961) et surtout après le procès d'Auschwitz à Francfort (1963), signifie en effet ne pas vouloir vraiment s'y arrêter, mais vouloir plutôt s'en débarrasser. Pour le dire différemment, comme Adorno l'écrit dans une lettre à Thomas Mann, on n'arrive pas à rencontrer des nazis dans l'Allemagne vaincue et renaissante, et cela à cause du fait que non seulement personne ne veut l'avoir été mais parce que les Allemands sont tous

¹¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. par E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris 1991, p. 217.

¹² T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, in Id., *Modèles Critiques*, cit., p. 97.

convaincus «de ne l'avoir pas été»¹³. «L'indicible culpabilité» de ceux-ci se dissout alors «comme dans l'inconsistance»¹⁴. Toutefois, cette attitude de vouloir à tout prix tourner la page qui, selon Adorno, serait éventuellement plus adéquate chez ceux qui ont subi l'injustice et non pas chez ceux qu'ils l'ont commise, est très dangereuse car elle est très vivante, présente, subjacente. Or, contre cette attitude choisie collectivement et politiquement assurée, il faut lutter et surtout réfléchir au nom de ce passé même, parce que le passé ne serait totalement élucidé si les causes qui l'ont engendré ne sont pas éliminées. Cependant, il ne agit tant de donner la chasse aux mouvements néo-nazis ou de dénoncer les nostalgiques cachés et protégés par le système démocratique¹⁵; il ne s'agit non plus de débloquent le «rétrécissement de la conscience de la continuité historique»¹⁶ ni, encore, d'éveiller les «consciences ramollies»¹⁷ ni enfin de démasquer les formes et les conditions sociales dans lesquelles pousse encore le fascisme et l'antisémitisme, bien que tout cela soit autant essentiel aux programmes de la «théorique critique». Afin d'aider à repenser le passé ou empêcher qu'on en fasse «une caricature froidement oubliée et vidée de son sens»¹⁸, Adorno ne cesse pas de s'appuyer sur la combinaison fatale de trois points qui sont la cécité historique, les contraintes adaptatives sociales et l'hétéronomie du sujet¹⁹, dont cette dernière attache lui semble particulièrement importante: «repenser le passé pour l'élucider signifie essentiellement qu'on se tourne vers le sujet pour renforcer sa conscience de soi»²⁰, écrit-il. Mais il s'agit surtout, pour lui, de réfléchir ou de faire réfléchir «sur un domaine d'où émane une telle horreur qu'on hésite à l'appeler par son nom», c'est-à-dire précisément sur la *destruction de la mémoire*. En refoulant leur passé, les Allemands veulent en effet, selon les mots d'Adorno, «duper les assassinés et leur ôter la seule chose que dans notre impuissance nous pouvons leur offrir, la mémoire». C'est un double meurtre pour les morts, un double crime qu'il faut donc empêcher, en sachant le reconnaître d'abord et l'appeler par son nom: une nouvelle horreur. Car, la seule chose que nous pouvons *leur* offrir, c'est uniquement notre mémoire. Mais *comment* précisément ? *Comment* réfléchir, *comment* agir pour limiter cette nouvelle destruction, cet anéantissement de la seconde heure ?

Dans l'autre texte, *Eduquer après Auschwitz*, s'agissant initialement d'une conférence diffusée à la radio allemande, donc destinée à une audience importante, le philosophe insiste beaucoup sur la *froidueur*, fondement de la subjectivité et spécifiquement de la subjectivité bourgeoise ainsi que de la

¹³ S. Müller-Doohm, *Adorno*, cit., p. 336.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, cit., p. 97. Il déclare en effet: «J'estime que la survie du nazisme dans la démocratie présente plus de danger potentiel que la survie des tentatives fascistes dirigées contre la démocratie».

¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹⁹ S. Müller-Doohm, *Adorno*, cit., p. 234.

²⁰ T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, cit., p. 107.

société capitaliste qui a rendu possible le désastre. Il y insiste comme contre-orientation possible pour une éducation des jeunes Allemands. Après avoir renouvelé, dans une formulation différente, l'impératif catégorique du «jamais plus Auschwitz», après avoir évoqué le génocide des Arméniens et la bombe atomique, avoir cité le Freud de *Malaise dans la civilisation*, selon lequel la civilisation engendre l'anti-civilisation, il avoue qu'il faut, pour comprendre ce passé et cette barbarie spécifique qui porte le nom d'Auschwitz, en «chercher les racines chez les bourreaux»²¹ – c'est le terme qu'il utilise – c'est-à-dire, qu'il faut mettre en évidence les mécanismes qui ont fait que des hommes ont été capables des actions les plus horribles comme si elles étaient les plus normales et prêts à assassiner sous les prétextes les plus misérables. Or, ce qui caractérise ces hommes, dit Adorno, est qu'ils étaient «froids»²²:

s'ils n'étaient pas profondément *indifférents* à l'égard de ce qui arrive à tous les autres, exceptés les quelques-uns auxquels ils sont étroitement liés, et si possible par des intérêts tangibles, Auschwitz n'aurait pas été possible, les hommes ne l'auraient pas accepté. Il est certain que l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui permit qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée et pas trop nuisible²³.

Mais qu'est-ce que cette incapacité de s'identifier aux autres sinon l'incapacité de *sentir* avec et pour les autres ? Sinon une carence du *pathos*, du *sentir* physique, face à la douleur physique de l'autre ? Une *indifférence* envers sa souffrance et sa mort ? Bref, une surdité à son cri ? A *leurs* cris, fût-ils muets ?

L'indifférence dont parle Adorno est comparable à l'attitude du «spectateur», qui garde ses distances et regarde l'autre homme, ainsi que l'animal, souffrir, crier, crever, ou partir dans des wagons à bestiaux, sans aucun frémissement, sans aucune émotion. D'ailleurs, cette attitude du spectateur qui s'éloigne le plus possible de l'autre homme en le faisant le plus différent de lui – une bête précisément – est, pour Adorno, à l'origine de tous les pogroms²⁴ et coïncide avec la même indifférence qui a permis qu'un meurtre de masse s'accomplisse sous les yeux de tout le monde et avec la collaboration tacite des bien pensants. C'est la même distance que celle des bureaucrates qui n'ont jamais mis les pieds dans un camp et qui pourtant ont dirigé l'Extermination, comme Eichmann et tant d'autres moins connus ; la même distance, dans les camps, entre le règne des SS et le sub-monde des déportés ; la même distance de l'anonymat des exécuteurs de mort à l'anonymat de leurs victimes, distance absolue, scellée par les portes des *crematorium*. Cette distance, donc, impliquée et

²¹ T. W. Adorno, *Eduquer après Auschwitz*, in Id., *Modèles critiques*, cit., p. 206.

²² *Ibid.*, p. 216.

²³ *Ibid.*

²⁴ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris 1978, p. 285. Cf. aussi Id., *Minima Moralia*, cit., p. 101: «leur éventualité est chose décidée au moment où le regard animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui-ci repousse ce regard – "ce n'est qu'un animal" – réapparaît dans les cruautés commises sur des hommes».

implicite dans la froideur, justifie tout et facilite des tâches qui autrement eussent été impossibles, en en décrétant la nécessité ou en souscrivant à «l'inévitable»²⁵.

Certes tout cela mériterait d'être médité davantage, mais il est évident que dans ce texte, certainement un appel aussi, Adorno ne veut pas tant exhiber l'attitude psychologique des Allemands qui contribuèrent, par indifférence ou froideur, à l'extermination, ni non plus se mettre à «prêcher l'amour»²⁶, puisque le manque d'amour est désormais, pour lui, une évidence concernant tous les hommes et démontrant, plus que jamais, le grand échec du christianisme. Son propos, dans le sillage de la «théorie critique», est plutôt de *faire prendre conscience de cette froideur*, de la porter à la conscience et de s'interroger sur sa nature, et cela non exclusivement d'un point de vue psycho-sociologique. Car il s'agit de lutter avec toutes les armes, aussi bien théoriques que philosophiques, «*contre la froideur qui est à l'origine de la catastrophe*»²⁷, de connaître tout ce qui la conditionne afin que les hommes veillent, premièrement individuellement, mais aussi collectivement, sur ses dangers et s'empêchent ainsi de produire d'autres désastres. Et sur le plan théorique Adorno, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs²⁸, l'a fait indéniablement, ne se fatiguant jamais de souligner les effets de la *froidueur* et, parallèlement, en assignant au *pathos* et au sentir, exactes opposés de celle-là, un rôle central dans sa conception philosophique et métaphysique après Auschwitz.

2. Vivre et philosopher après: de l'intérieur de la langue et de la métaphysique

Or, pour Adorno, la seule manière de repenser ce passé et d'empêcher la destruction de la mémoire, visant *in primis* les coupables qui le nient par le refoulement ou par la froideur, est de conduire *philosophiquement*, c'est-à-dire par sa propre pensée et au moyen d'une spéculation qui reste cependant bien accrochée à l'action, une résistance inexorable à l'idée que tout doit continuer ainsi, à savoir que «ce monde [est] entraîné vers la catastrophe»²⁹. La philosophie, comme activité de l'intellect, pour être encore à l'ordre du jour, pour ne pas être en retard sur ce qu'elle devrait saisir – et ne l'ayant point saisi pendant les heures tragiques – ne peut en somme plus s'adonner à la contemplation, mais elle doit se diriger vers la prise de conscience de ce qui «peut demain devenir l'enfer»³⁰ et «amener les hommes à prendre conscience d'eux-mêmes», sans les trainer dans «une praxis qui a pour bout de réaliser une humanité raisonnable et

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁶ T. W. Adorno, *Eduquer après Auschwitz*, cit., p. 217.

²⁷ *Ibid.* (je souligne).

²⁸ Cfr. O. Ombrosi, *Le crépuscule de la raison. Benjamin, Adorno, Horkheimer et Levinas face à la Catastrophe*, Paris 2007, pp. 112-130.

²⁹ T. W. Adorno, *A quoi sert encore la philosophie*, in Id., *Modèles critiques*, cit., p. 20.

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

émancipée»³¹. Ni pure contemplation ni praxis aveugle, la philosophie doit se concevoir alors comme extrême et *perennis* lucidité, impliquant toujours déjà et en tant que philosophie précisément, un acte de résistance et de non-résignation face au cours inexorable des choses. Il s'agit d'une résistance parfois silencieuse et souterraine, parfois criante et éclatante, selon les cas, mais tout de même d'une résistance qui opère – et doit opérer – *de l'intérieur*: de l'intérieur de l'Allemagne, de l'intérieur de la langue maternelle, de l'intérieur de la philosophie et de son moyen, le concept, de l'intérieur de la métaphysique et même de l'intérieur de l'écriture. Et le travail de ce philosophe, souvent controversé et critiqué, au point que tant d'autres, comme Hannah Arendt par exemple, n'ont pas pu l'accepter ou le supporter, se fait précisément *de cet l'intérieur* car il veut s'adresser premièrement à ceux qui ont rendu possible ou qui ont perpétré le massacre. Il témoigne donc de l'importance que ce philosophe – allemand même après Auschwitz et aussi juif de l'*après* – confie à la mémoire, à la mémoire d'un passé à repenser bien qu'insupportable non seulement pour ceux qui, comme lui, sont échappés au pire, mais surtout insupportable, dans le sens d'une mémoire inassumable et pourtant à assumer, comme nous venons de le voir, pour ceux qui ont fabriqué le désastre ou ils y ont, explicitement ou tacitement, contribué. À la mémoire aussi de ceux qui viennent *après* – la nôtre. Il me semble très significatif ce travail *de l'intérieur*, sur lequel je vais m'arrêter maintenant, pour comprendre la subtile et «difficile résistance», tout autant spéculative qu'existentielle, qu'Adorno assume comme premier acte intellectuel engagé vis-à-vis du passé récent et de un avenir déjà là.

Un travail de l'intérieur, donc, *de l'intérieur de la langue* d'abord. Le retour d'Adorno dans le «pays des bourreaux», selon son expression, se fait principalement à cause de la langue car elle reste inestimable selon lui pour exprimer la rigueur et les nuances de la pensée philosophique et décidemment nécessaire pour son écriture personnelle, d'après ce qu'il déclare dans *Qu'est-ce qui est allemand ?* (1965)³². En effet, s'il est difficile pour le philosophe de se sentir à l'aise dans la traduction en anglais de ses textes, il l'est plus difficile encore de se reconnaître dans la technique du «rewriting» propre au modèle académique américain³³: «comparées aux horreurs du national-socialisme, écrit-il, mes expériences littéraires n'étaient que d'insignifiantes bagatelles. Mais puisque je continuais à vivre, il était compréhensible que je choisisse des conditions de travail qui nuisent aussi peu que possible à mon travail»³⁴. D'autre part, en refusant cette pratique américaine de l'adaptation, du remaniement, de l'arrangement et de la réécriture des textes, il revendique une précise autonomie intellectuelle, en manifestant le refus explicite d'assujettir «l'esprit» aux lois des produits culturels. Néanmoins, à côté de ces motivations d'ordre subjectif, bien

³¹ *Ibid.*

³² T. W. Adorno, *Qu'est-ce qui est allemand?*, in Id., *Modèles Critiques*, cit., p. 228.

³³ Il raconte deux épisodes: l'un relatif à une traduction en anglais d'un texte, l'autre écrit par lui-même en anglais mais complètement corrigé, cfr. *ibid.* p. 226.

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

que relatives précisément à son *écriture*, il est une «raison objective» qui explique son retour et qui concerne la langue elle-même. Il ne s'agit pas tant de revenir à l'allemand en raison des difficultés de s'exprimer avec précision et toutes les nuances de son souffle personnel dans une langue non maternelle, qu'à cause du lien privilégié de cette langue avec la philosophie et de «son affinité élective pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche d'être dangereusement fumeuse»³⁵, mais aussi à cause de son «caractère métaphasique» tout autant significatif que dangereux. Par conséquent, ce retour tint à l'affinité de l'allemand avec la spéculation, la représentation, à sa familiarité avec le concept et la métaphysique. Mais ce lien spécial entre allemand et philosophie vaut seulement à certaines conditions: à condition que cette spécificité même ne soit pas considérée comme un privilège et que n'en abuse pas celui qui l'utilise; et encore, à condition de «faire preuve d'une vigilance infatigable pour échapper à toute supercherie que cette langue pourrait faciliter», à condition d'éviter de croire que «l'excédent métaphysique de la langue suffit à garantir la vérité de la métaphysique qu'elle propose ou de la métaphysique en général»³⁶. Bref, à condition de veiller sur les dérives potentielles et réelles auxquelles mènerait cette élection de l'allemand, voire sa prétendue profondeur. Et, certes, dans ce sens serait à relire, comme Adorno même invite à le faire, toute la critique au *Jargon de l'authenticité*³⁷, visant Martin Heidegger et l'utilisation de la langue plus précisément. Or, chose qui peut surprendre dans ce texte sur la langue allemande qui peut apparaître équivoque et qui me semble au moins curieux pour ne pas dire intéressant, c'est que la supposée «profondeur allemande», ou mieux, ce qui resterait de celle-ci, consisterait, selon Adorno, à *dénoncer* le caractère inévitable de la souffrance et ainsi, de quelque façon, de la sauver du définitif. C'est-à-dire que là où Adorno est en train de décrypter une sorte de spécificité allemande, redevable de la langue et d'une certaine tradition, là où il touche «au cœur» des Allemands en somme, il renverse les choses, il renverse les faits plutôt, en soutenant que ce qui reste comme proprement *allemand* c'est de *dénoncer* la souffrance! Et la réponse à la question posée dans son titre *Qu'est-ce qui est allemand ?* serait alors: «celui qui dénonce la souffrance». Il écrit en effet:

s'il existe encore quelque chose de profond, c'est-à-dire d'incapable d'accepter aveuglement les idées reçues, c'est de *dénoncer* toute adhésion au caractère inévitable de la souffrance. Être solidaire signifie refuser de justifier la souffrance. C'est en restant fidèle à l'idée que l'état actuel de choses ne doit pas être définitif (...) que l'on entrevoit le sens (...) qui permet d'atteindre l'état d'humanité³⁸.

³⁵ *Ibid.*, p. 228.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ T. W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, trad. par E. Escoubas, Paris 1989. Cf. aussi l'interprétation d'E. Escoubas, dans sa «Préface. Le pemos Adorno-Heidegger», pp. 9-33 et aussi la Postface de Guy Petitdemange, «Au-delà de la philosophie par la philosophie», cit., pp. 160-198.

³⁸ T. W. Adorno, *Qu'est-ce qui est allemand?*, cit., p. 229.

En d'autres mots, ce qui reste à faire dans l'Allemagne de l'*après* – en partant de là parce que là on a atteint le point zéro et le plus haut niveau d'inhumanité – est d'abord d'arracher le couvercle de silence qui pèse sur le passé, certes, mais aussi de commencer à «*dénoncer*» – en premier lieu, dans la langue même et dans la pensée – toute sorte de souffrance ou toute justification de la souffrance comme telle. Et plus précisément encore, son caractère d'inévitable. Car c'est en protestant contre les souffrances présentes, c'est en restant sensibles (individuellement et collectivement) aux malheurs actuels, que l'on peut, peut-être, dévoiler les tourments qu'on a voulu nier et qu'ainsi l'on continue de suffoquer. Car c'est en dénonçant la souffrance comme ce qui ne doit jamais plus être et en lui interdisant une quelconque justification, bref, par la voie de la prise de conscience et de la rupture, par la voix qui s'oppose et dit "non", c'est en criant contre la répétition possible de ces crimes, que l'on peut peut-être atteindre, à nouveau, un «*état d'humanité*» autrement perdu à jamais.

De l'intérieur de la philosophie, ensuite et bien que parallèlement. Adorno revient à l'allemand donc à cause de son lien avec la philosophie et de l'écriture philosophique, à celle-ci pour dénoncer la souffrance – les souffrances – et ainsi, en quelque manière, pour la libérer de l'inexorable condition d'avoir à être définitive, et tout cela afin de donner une *chance*, bien que limitée, réduite ou *minime*, aux Allemands d'abord, mais à tous les autres peuples/hommes également – puisque «*ces expériences ont une universalité péremptoire*»³⁹ –, la chance de retrouver *au moins* un «*état d'humanité*». Retourner en Allemagne et écrire de la philosophie en allemand serait alors pour Adorno une manière de se réconcilier ou de pardonner ou encore de *se pardonner* en tant que survivant ? C'est-à-dire, une façon de pardonner en tant que survivant ceux qui l'ont mis dans des conditions – in-conditions – «*de ne plus vivre*» et de s'absoudre du sentiment de culpabilité – à cause de cette survie même – vis-à-vis des morts ?

Difficile de répondre, sans embarras, sans gêne et sans céder à la tentation de discerner ce qui se cache dans l'intimité la plus profonde d'un homme et non pas seulement de sa pensée. Mais une chose est sûre: ce qui résulte, pour lui, de cette impossible réconciliation, c'est l'obligation à philosopher:

la culpabilité de la vie qui, en tant que pur *factum* ravit déjà le souffle d'une autre vie, conformément à une statistique qui compense un nombre écrasant d'assassinés par un nombre minime de sauvés [...], ne peut plus être réconciliée avec la vie. Cette culpabilité se reproduit constamment parce qu'à aucun moment elle ne peut pas être totalement présente à la conscience. *C'est cela et rien d'autre qui oblige à philosopher*⁴⁰.

C'est la culpabilité de la vie elle-même, dans son élan d'auto-conservation toujours déjà coupable, qui oblige celui qui est resté vivant – au moins Adorno – et celui qui vit *après*, à philosopher et à écrire. C'est la culpabilité de la survie, ce sentiment d'avoir volé le souffle d'un autre ou d'oublier chaque jours son

³⁹T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 157.

⁴⁰T. W. Adorno, *Dialectique Négative*, cit., p. 285.

malheur et sa mort, c'est cette douleur très intime et qui pourtant devrait être universelle, qui oblige à philosopher. La question ne se pose donc pas dans le sens d'une réconciliation entre le juif et l'allemand ni entre un allemand non complice et ceux qui le furent, assurant ou pratiquant l'extermination, ni enfin entre le survivant et les morts, mais d'une réconciliation impossible, et pourtant possible, avec la vie elle-même. Mais avec la vie de qui?

Pour Adorno, la question n'est pas fausse qui *tout court* demande «si après Auschwitz on peut encore vivre»⁴¹. Or, si on répond affirmativement à cette question, qui n'est pas une question biographique mais la question par excellence, la question «métaphysique» la plus essentielle⁴², car elle s'interroge sur la possibilité même de l'affirmation de la vie et aussi du sens après Auschwitz, qu'en est-il de cette vie de l'*après*? «En retour – écrit-il – des rêves visitent [le survivant] comme celui qui ne vivrait plus du tout, mais aurait été gazé en 1944 et qui ne mènerait par conséquent toute son existence qu'en imagination, émanation du désir fou d'un assassiné d'il y a vingt ans»⁴³. *Après* donc, au retour à la vie, en retour, la survie. *Après*, dans cette survie, toujours déjà coupable parce qu'oublieuse à tout instant des autres – des morts –, deux choses s'imposent: la philosophie, malgré et à cause de cette culpabilité de la vie renaissante d'une part et, de l'autre, le sentiment de ne plus vivre mais d'être uniquement «l'émanation du désir d'une victime d'Auschwitz»⁴⁴. De l'«émanation du désir», écrit Adorno, mais ne s'agirait-il pas aussi de la souffrance de cette victime? De son cri? De son retentissement plutôt? Désir de vie étouffé ou cri de la fin de vie dans l'instant de la mort par suffocation, ce serait en tous les cas 'quelque chose' qui touche sans les toucher les morts des chambres à gaz.

De l'intérieur de la langue, de l'intérieur de la philosophie et parallèlement *de l'intérieur la métaphysique*, selon le propos final du livre sur la dialectique négative, pour *dénoncer*, pour *témoigner*, fût-ce impossiblement, cet *autre intérieur* – *l'intérieur du Krematorium*. Il faut préciser en effet, sans pouvoir longuement m'y arrêter, que tout cela concerne également la métaphysique, en tant que philosophie première, et non pas les obsessions personnelles ou la vie privée de ce philosophe, puisque, d'après lui, la métaphysique n'a aucune

⁴¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 284. Cf. les textes recueillis dans Id., *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, R. Tideman (ed.), trad. anglaise R. Livingstone and alii, Stanford 2003.

⁴² Dans *Métaphysique*, Adorno écrit ceci: «Ce qui est dit dans *Morts sans sépulture*, l'une des plus importantes pièces de Sartre, qui pour cette raison n'est presque jamais jouée en Allemagne, doit être pris de façon très sérieuse comme une question métaphysique. C'est le personnage d'un jeune résistant soumis à la torture qui s'y demande si l'on peut ou à quoi bon vivre dans 'un monde où les hommes [...] vous tapent dessus jusqu'à vous casser les os'. Puisqu'elle porte sur la possibilité d'une affirmation de la vie, cette question ne peut pas être éludée. J'aurais tendance à croire que toute pensée qui ne s'est pas mesurée à cette problématique, qui ne l'adopte pas théoriquement, démissionne d'avance devant ce sur quoi il faut réfléchir – et que pour cette raison elle ne mérite plus d'être appelée 'pensée'», dans T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 166 (je souligne).

⁴³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 284.

⁴⁴ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 165.

possibilité «à l'instant de sa chute»⁴⁵ si elle ne change pas de statut, selon les «Méditations sur la métaphysique»⁴⁶ qui donnent le titre à partie finale de *Dialectique négative*. Pour le philosophe de Francfort, désormais, c'est-à-dire après, l'objet de la métaphysique et son fondement sont garantis non pas par la transcendance du spirituel ou de l'éternel ou de l'idée/idéal, comme il l'a toujours été en histoire de la philosophie, mais par l'immanence du matériel, du transitoire, du fragile et du concret de l'existence des hommes, car à Auschwitz a précisément subi violence le plus réel, le plus tangible, le plus physique même, de la vie de millions d'hommes, jusqu'à l'expropriation de leur propre fin, la mort.

La métaphysique doit passer du «tout» de l'absolu au «presque rien» du singulier et de l'immanent, elle doit migrer vers la «micrologie»⁴⁷ et se faire «micrologie», qui non seulement «choisi[t] le petit»⁴⁸, mais qui assume le contingent/immanent en tant qu'«objet» de son fondement. Elle doit – afin d'être vraie, afin de ne pas retomber dans la barbarie et pour ne pas à nouveau trahir les hommes – se tourner – et elle se tourne en effet dans les pages d'Adorno malgré toutes les apories qu'on y retrouve – vers le «presque rien» du non-identique, le «presque rien» de l'immanence, voire, selon les équivalences conceptuelles du philosophe trainant dans une dislocation infinie, vers «le presque rien» de la souffrance. Puisque, après les souffrances d'Auschwitz, seule la souffrance, dans toute son immanence, sa concrétude, finitude et singularité, peut résister et faire barrage, dicter une halte au non-sens, au non-plus-de sens de l'idéal, du transcendant, du spirituel, du total, de l'anonyme.

Plus précisément encore, ce «presque rien» guide non uniquement les réflexions adorniennes de philosophie morale, selon ce que l'on pourrait penser à une première vue, où des *minima moralia* sont considérés comme la trace d'un reste de moralité – fût-ce inscrit, par exemple, dans la modestie d'un geste spontané, surgissant dans l'instant de compassion face à la souffrance de l'autre ou dans la fragilité d'un acte qui *minimement*, c'est-à-dire au degré *minimal*, *résiste*, dit non, à l'intolérable et à ce qui est censé être inexorable. Ce «presque rien», très proche du «très bas», du concret, de l'insignifiant, du nul et qui appartiendrait à la toponymie/typologie du *minimum*, dirige aussi les *minima metaphysica*⁴⁹, puisque la métaphysique *doit* changer son orientation – et en fait elle la change dans les textes de ce philosophe. Car, si dans l'après elle veut avoir encore un sens, une dignité et une chance de persister – de résister ? –, elle *doit* – s'agissant du nouvel impératif catégorique inscrit dans le *vivo* très connu formulé par Adorno: «*agir et penser* en sorte que Auschwitz ne se répète pas...»⁵⁰

⁴⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁶ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., pp. 283 et suivantes.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁸ M. Abensour, «Le choix du petit», Postface à T. W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 234.

⁴⁹ L'expression est empruntée de Christophe David, dans son introduction à T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit, p. 7.

⁵⁰ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 286.

–, migrer du haut des choses éternelles au bas de choses matérielles, avoir «un regard micrologique»⁵¹, selon un certain héritage benjaminien et même se faire «écriture»⁵², en se tournant vers le *minimum*, vers ce qui ne compterait pour rien, laissez-moi dire, vers le «presque rien»⁵³ de *cet autre intérieur*. Je serais tentée de dire à l'extrême, sans vouloir être obscène comme arrive à l'être Adorno lorsqu'il évoque la «puanteur des cadavres»⁵⁴, vers le sans défense de l'existence humiliée de ceux qui ont été torturés, violés, anéantis et le sans pardon de leur mort ainsi que de leurs corps disséminés sur le sol des camps d'extermination.

Car, selon les mots d'Adorno adressés à ses étudiants allemands dans le séminaire sur la métaphysique en 1965,

si la pensée métaphysique veut avoir aujourd'hui la moindre chance [...], au lieu d'être apologétique et de viser quelque chose qu'elle pourrait tenir entre ses mains et ne pas perdre, elle doit penser contre elle-même. Cela signifie qu'elle doit se mesurer à ce qu'il y a de plus extrême, à l'absolument impensable afin de justifier son existence en tant que pensée⁵⁵.

Autrement dit, la métaphysique doit prendre en compte, faire les comptes en somme, avec les cris. Car, selon une célèbre formulation, si elle «ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et échappe au concept, (elle) est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les cris de victimes»⁵⁶.

3. Écrire des poèmes après Auschwitz

«Les cris des victimes»...

«Le cri, comme l'écriture», disais-je au début en citant Blanchot. J'y fais retour à la fin, dans cette fin, avec une autre phrase de *Dialectique négative* que je retiens, dans la retenue du souffle, depuis le début: «la sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui d'hurler; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes»⁵⁷. Dans ce passage, les deux verbes, *hurler* et *écrire* sont sur le même plan. Ici le lien entre le cri et l'écriture est indissociable. Les tourments subis dans les camps et tous les autres lieux de torture auraient droit à l'expression comme le torturé aurait droit, voire nécessité, d'hurler. L'exprimable

⁵¹ *Ibid.*, p. 317.

⁵² *Ibid.* Adorno écrit, dans la dernière page de *Dialectique négative*: «La métaphysique ne serait-elle possible que comme constellation lisible de l'étant. De l'étant elle recevrait la matière sans laquelle elle ne serait pas mais elle en ferait une configuration dans laquelle les éléments se rassemblent en écriture».

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁵ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 172 (je souligne).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 284.

– il y aurait-il aussi de l'inexprimable ? – de la douleur, ce qui peut être exprimé, se concentrerait ainsi dans le cri, comme dans l'écriture. Mais pourquoi le cri serait-il comparable à l'écriture ? Voire l'inverse, l'écriture comparable au cri ?

Adorno ne l'explique pas, il se contente de faire un rapprochement par pure association et de dire «c'est pourquoi...». Mais pourquoi précisément ? Pourquoi cette relation/liens entre le cri et l'écriture, entre *hurler* et *écrire*, «écrire des poèmes» en particulier ? Sans doute pour renforcer l'injonction philosophique de toute sa vie de devoir porter à l'expression ces cris, comme je viens de l'esquisser. Mais puisque la philosophie, tout autant prioritaire et nécessaire, n'est pas suffisante, à un travail conduit par le concept il doit s'associer un travail mené par une autre forme d'expression. À côté d'une philosophie tournée vers la mémoire, forgée sur le prisme de l'«auto-réflexion critique» et de la dénonciation ou, encore, impliquant une métaphysique matérialiste et minimaliste, s'associe/s'impose l'art qui, lui aussi, est «une forme objective de la conscience de la souffrance parmi les hommes»⁵⁸ ou, selon une autre formulation, une «écriture inconsciente de l'histoire», dont «les œuvres authentiques font écho à l'horreur extrême»⁵⁹. L'art, comme la philosophie mais plus que la philosophie ou la métaphysique, se trouve dans la situation paradoxale de devoir dire la douleur du monde et lui donner une forme – dans le sens ample du terme – jusqu'à *exprimer* l'indicible de l'extrême, de l'impensable, du désastre: «Ce qui est vrai pour l'art, l'est également pour la philosophie dont le contenu de vérité coïncide avec celui de l'art, quand bien même leur méthodes diffèrent»⁶⁰. Dans le long *adagio* de l'*après* Auschwitz, art et philosophie convergent alors dans leur tâche de connaissance, de conscience, de dénonciation de ce qui est réel – la souffrance ou la catastrophe en permanence; elles se concentrent, par des moyens différents, qui ne sont pas nécessairement, très schématiquement, l'intuition et les sens pour l'une et le concept et le logos pour l'autre, sur un même but – bien que sans aucune finalité de la part de l'art, étant celui-ci une prise de conscience inconsciente, sans aucune intentionnalité donc. Art et philosophie se trouvent ainsi dans la nécessité de procéder parallèlement, bien que dans la différence. Et dans ce sens on devrait, certes, relire voire interpréter *Théorie esthétique*⁶¹, l'œuvre qu'Adorno a laissée inachevée à sa mort et qui fut publiée de manière posthume (1970), comme l'autre partie, voire la suite ou peut-être la sortie de *Dialectique négative*.

Le cri, comme l'écriture. J'y reviens encore. Deux phrases d'Adorno le rappellent: celle qui relie le cri du torturé à la nécessité, pour la souffrance, d'être portée à l'expression («La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler») et l'autre qui évoque l'écriture

⁵⁸T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit, p. 165.

⁵⁹T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 54.

⁶⁰*Ibid.* «La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pu se réaliser à ne pas se saborder. Maintenant qu'il est trop tard, elle devrait savoir sans se leurrer pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut devenir demain l'enfer».

⁶¹T. W. Adorno, *Théorie Esthétique*, tr. fr. par M. Jimenez, Paris 2011.

poétique notamment, («c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux de dire qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes»), phrase qui à l'époque avait engendré un débat important parmi les intellectuels, dont aussi Paul Celan, qui surtout a connu tant de critiques, voire d'incompréhensions jusqu'à aujourd'hui et qu'il vaut la peine de citer entièrement afin de donner suite à un éclaircissement, fût-ce limité:

même la conscience la plus radicale du désastre risque de dégénérer en bavardage. 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 d'écrire aujourd'hui des poèmes⁶².

Cette célèbre assertion sur l'*ars poetica*, tirée du texte *Critique de la culture et société* de 1949 et transformée immédiatement en aphorisme par contraction et raccourcissement des interprètes, est relativisée mais non complètement rectifiée par l'énoncé de *Dialectique Négative* d'où je suis partie, postérieur de presque vingt ans, et par d'autres formulations semblables données dans des textes de la même période⁶³. Or, cette affirmation concernant la poésie après Auschwitz, exprime le paradoxe adornien, jamais abandonné d'ailleurs, dont l'enjeu se situe exactement entre l'absurdité d'une culture renaissante des cendres de la Catastrophe et la nécessité de cette culture même: d'un côté, il y a la conscience que toute culture, philosophie, art, littérature, poésie, «ressuscitée»⁶⁴ dans l'après n'est que «bavardage»⁶⁵, «tas d'ordure » ou pire de la «merde»⁶⁶, «y compris sa critique urgente»⁶⁷, de l'autre, que cette culture même, fût-elle de l'ordure, est pourtant nécessaire et urgente. Nécessaire, parce qu'elle aide à comprendre le passé, à le garder, à le sauver peut-être, et à faire ainsi que l'horreur ne se reproduise plus. Urgente, parce que les dévastations ne cessent de ravager le présent. Cette assertion n'a pas de sens si on ne la lit pas à l'intérieur de cette dialectique culture-barbarie, et cela non tant pour pardonner Adorno de l'avoir écrite, mais pour affirmer, avec lui et au-delà de lui que son intention véritable est, incroyablement, de dire exactement le contraire⁶⁸. Il faut prendre le risque

⁶²T. W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, tr. fr. par G. et R. Rochlitz, Paris 1986, p. 26.

⁶³Cfr. T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 165, aussi l'essai «Engagement», dans *Notes sur la Littérature I*, tr. fr. par S. Muller, Paris 1984, pp. 285-306. Sur les questions qu'elle implique, voir R. Wiggershaus, *Arte e trauma. L'estetica di Adorno e il secolo degli estremi*, «Nuova corrente», XLV (1998), 121-122, pp. 267-268.

⁶⁴T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 54.

⁶⁵T. W. Adorno, *Prismes*, cit., p. 26.

⁶⁶T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 287.

⁶⁷*Ibid.*

⁶⁸Adorno l'écrit en effet très clairement dans *Métaphysique*, cit., p. 165: «je suis prêt à concéder que, tout comme j'ai dit que, après Auschwitz on ne pouvait écrire des poèmes – formule par laquelle je voulais indiquer que la culture ressuscitée me semblait creuse – on doit dire par ailleurs qu'il faut écrire des poèmes (...) que, aussi longtemps qu'il existe une conscience de la souffrance parmi les hommes, il doit aussi exister l'art comme forme objective de cette

d'affirmer, comme je suis en train de le faire, que la question de l'impossibilité d'écrire des poèmes après Auschwitz ne doit pas être entendue dans le sens d'une stricte interdiction, mais plutôt comme un constant, ou mieux comme un *monitus*, comme une mise en garde face aux risques aporétiques et périls rhétoriques dans lesquels peut tomber toute culture renaissante ou ressuscitée dans l'après, y incluant celle porteuse de mémoire; risques et périls d'autant plus évidents/présents pour la poésie qui se construit et se nourrit justement de langue, de forme, de rhétorique, de style. Adorno l'explique dans ce passage:

Lorsqu'on parle des choses extrêmes, de la mort atroce, on éprouve une sorte de honte à l'égard de la forme, comme si celle-ci faisait outrage à la souffrance en la réduisant impitoyablement à l'état d'un matériau mis à sa disposition. C'est ainsi qu'il y a lieu d'interpréter la plupart des phénomènes de néo-barbarie: l'irruption de l'inhumanité dans une culture protégée (...) transforme aussitôt celle-ci en quelque chose de barbare: par la douceur, elle nie la brutalité réelle. L'horreur, qui au demeurant fut portée à son comble à Auschwitz, engendre une logique qui est celle de sa régression. Il est impossible de bien écrire sur Auschwitz⁶⁹.

Le risque majeur c'est de porter atteinte, sans en avoir parfois le moindre soupçon, ou de faire «outrage» une fois encore aux morts, à leur souffrance, en la réduisant à un matériau sur lequel travailler dans et par l'écriture. Et dans ce sens, personne n'en est exempt, ni Adorno, ni celle qui est en train d'écrire ici même, bien qu'un certain sentiment de gêne l'accompagne – m'accompagne aussi – depuis le début, fut-ce imperceptiblement. En s'empressant, mieux, en nous nous empessant autour des questions de "forme" de l'écriture – philosophique ou poétique –, on risque de rester à la surface et négliger l'essentiel, à savoir le "contenu" – la souffrance –, si ce binôme même entre "forme" et "contenu" n'était pas déjà trop compromis. Le risque, en somme, mais souvent une donnée réelle relative à tant d'écrits naïfs après Auschwitz, est celui d'adoucir l'extrême, d'atténuer le démesuré – peut-être pour pouvoir le supporter –, bref, de l'alléger et ainsi de le détacher de «la brutalité du réel» et de l'excès de la souffrance. Mais, comme nous l'avons vu pour la philosophie et l'écriture philosophique, et bien que cela conduise toujours à une situation paradoxale, le contact avec cette «brutalité», avec cet horreur, cet extrême, cet intérieur, ne peut pas être éludé. Malgré tout, malgré tous ces risques et bien que dans l'impossibilité, dans cette limitation honteuse de la parole, ainsi que de la rhétorique, cet excès doit être porté à l'expression. Il doit être dit. Il doit être écrit. Encore plus et encore plus difficilement, plus radicalement aussi, il doit l'être au moyen de l'écriture

conscience». Il faut écrire des poèmes, de la même manière qu'il faut qu'existe l'art, en tant qu'expression de la souffrance parmi les hommes.

⁶⁹T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 136.

poétique qui, dans son immédiateté même, doit/peut faire venir à l'écrit la violence de cet immédiat, de cet extrême. Comme le cri. L'écriture poétique, plus que l'écriture philosophique, doit dire la démesure de la souffrance dans tout son horreur, son mal et sa déchirure. Et cela pour ne pas trahir, pour ne pas abandonner, une fois de plus, ceux qui sont morts. En effet

ce que les nazis ont fait aux Juifs était (est) indicible: les langues n'avaient (ont) pas des mots pour le dire (...). Et pourtant il faut bien essayer de l'exprimer si on ne veut pas que les victimes, dont le nombre est de toute façon trop grand pour qu'on puisse se souvenir de leur noms, n'aient encore à subir l'outrage qu'on ne pense pas à elles⁷⁰.

La question serait-elle alors, contrairement à une certaine vulgate d'Adorno, qu'après Auschwitz il faut écrire des poèmes ? Le problème serait-il ainsi déplacé, en passant du verdict poésie-non à l'injonction poésie-oui ? Dans une certaine manière, oui. Oui à l'écriture. À l'écriture, comme à un cri. Oui à la poésie, mais cela non pas pour absoudre Adorno de ses affirmations et de ses choix, aussi linguistiques, quant à travers lui et sa réflexion philosophique, afin d'aider à consolider la mémoire – la nôtre – qui a besoin de l'écriture, comme de la vie. Pour être soutenue, pour être engendrée à nouveau et sans fin, car la mémoire est limitée, fragile, périssable.

Mais, encore, tout cela, ce discours sur la mémoire et l'écriture, ne revient-il pas à collaborer, une fois de plus, à la rhétorique de la reconstruction ? À coopérer au « bavardage », à cumuler de l'ordure sur de l'ordure, tout en se donnant l'illusion de contribuer, par cette cumulation, à une certaine réconciliation ? Et, eux, les morts, trouveront-ils consolation dans nos paroles ? Ou bien, cette fidélité dans la mémoire – la nôtre – est-elle une manière de nous consoler ? Une façon de devenir plus innocents d'une faute jamais commise ?

Encore une fois, il faut répondre oui.

Enfin, mais sans aucune fin, si l'on pense aux morts, comme nous l'avons fait jusqu'ici, si l'on pense qu'entendre et faire vivre leurs cris est possible, par l'écriture, par une écriture de mémoire, soit-elle philosophique ou poétique, cela suffit-il ? Cela leur restitue-t-il quelque chose ? Leurs cris trouveront-ils consolation dans nos paroles ? Dans notre écriture ? « Écriture des cris », dirais-je à la fin, comme Kofman parle d'« écriture des cendres »⁷¹.

Impossible de répondre.

⁷⁰ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, (Anhang) dans GS, 4, p. 288 sq.

⁷¹ S. Kofman, *Paroles suffoquées*, cit., p. 15.

Il ne nous *reste* qu'à «continuer»⁷², qu'à «enchaîner»⁷³. Enchaîner *autrement*. Puisque, enfin, «dans ce qu'il reste d'action (...), ce qui est crié sans bruit c'est qu'*il faut qu'il en soit autrement*»⁷⁴.

Orietta Ombrosi
Università "La Sapienza" di Roma
✉ orietta.ombrosi@uniroma1.it

⁷²T. W. Adorno, *Notes sur Beckett*, cit., p. 140. À plusieurs reprises dans cet essai, Adorno, sous le sillage du Beckett de *L'Innomable* (Paris 2004) écrit que, malgré tout, il faut dire et qu'«il faut continuer».

⁷³ Il est intéressant de remarquer comment, dans la réception française d'Adorno (de la part de J. F. Lyotard), se heurtant à une certaine non-réception (de la part de J. Derrida), la question de l'enchaînement fut très importante et le point de départ pour la question «Comment juger?», donnant le titre à la décade de Cerisy en 1982, d'où ensuite le livre collectif *La faculté de juger*, Paris 1985. Pour tout cet «affaire» assez complexe mais décisif, voir le livre de M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot, Paris 2014. Pourtant, un nom je n'y retrouve pas, un nom qui manque toujours, celui de Sarah Kofman, qui connaissait bien Adorno, qui le citait souvent et qui, pour revenir à mon propos, concluait son livre *Paroles Suffoquées*, cit., p. 82, par: «il faut – c'est là notre devoir – après Auschwitz, continuer, 'enchaîner'». Mais ici il s'agissait non tant du jugement que de la vie et de l'écriture, de l'écriture comme vie.

⁷⁴T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 298 (je souligne).