



HAL
open science

Adorno et le judaïsme. Notes pour un entretien imaginaire

Gilles Moutot, Véronique Moutot-Narcisse

► **To cite this version:**

Gilles Moutot, Véronique Moutot-Narcisse. Adorno et le judaïsme. Notes pour un entretien imaginaire. Prismes. Théorie critique, 2021, 3, pp.101-176. 10.3917/prism.003.0101 . hal-03264396

HAL Id: hal-03264396

<https://hal.umontpellier.fr/hal-03264396v1>

Submitted on 22 Jan 2025

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.

Adorno et le judaïsme.
Notes pour un entretien imaginaire
Gilles Moutot et Véronique Moutot-Narcisse

À la mémoire de Miguel Abensour

VMN – Je commencerai par une question très simple – ou du moins qui paraît telle, dans la mesure où elle vient sans doute spontanément à l’esprit de quiconque découvre les ouvrages d’Adorno au hasard des rayons d’une bibliothèque ou d’une librairie. Certaines couvertures portent, comme nom d’auteur, « Theodor Adorno », quand d’autres indiquent « Theodor W. Adorno », la lettre intercalée invitant à se demander ce qu’elle abrège. On suppose spontanément que ce W. est la réduction d’un second prénom : est-ce bien le cas ?

GM – Eh bien non ! « W. » est ici le signe non pas d’un prénom mais du patronyme d’Adorno. Celui-ci naît dans une famille « mixte », comme on dirait aujourd’hui. Sa mère, Maria Calvelli-Adorno della Piana, d’origine italo-corse, est de confession catholique. Son père, Oscar Wiesengrund, Juif issu d’une famille déjà assimilée, a fait fortune dans le commerce du vin. Leur fils unique est baptisé à l’église, et, à l’état civil, Maria fait ajouter le nom d’Adorno à celui de Wiesengrund ; c’est en 1943, lorsqu’il obtient la naturalisation américaine, qu’Adorno réduit le nom Wiesengrund à l’initiale « W. ».

Évidemment, tu as bien une idée derrière la tête en commençant par cette question *apparemment* simple : elle ne l'est bien entendu pas du tout, puisqu'elle touche d'emblée aux raisons pour lesquelles l'entretien que nous débutons m'importe profondément mais aussi, et du même coup, à la crainte que l'on se méprenne sur l'objet même de notre discussion. Dans la mise en avant du nom d'Adorno, on sait que la conjoncture a joué un rôle : si ma mémoire est bonne, c'est Leo Löwenthal qui avait insisté sur le fait que ne pas attirer l'attention sur son ascendance juive pourrait faciliter les démarches en vue de faire entrer Adorno aux États-Unis, où tant de Juifs allemands – et en l'occurrence tous les membres de l'Institut de recherche sociale qui avaient déjà pu accompagner ou rejoindre Horkheimer – cherchaient alors à émigrer. Cela ne change rien au fait, certes, que personne n'a décidé à la place d'Adorno la réduction de son patronyme à la lettre « W. ». On ne s'est donc pas privé de lui en faire grief, d'une manière qui me semble d'autant plus problématique qu'elle module à chaque fois une seule et même certitude : celle de savoir, parce qu'on la posséderait à un degré d'éminence qui ferait défaut à Adorno, ce qu'est la *qualité* de l'« être juif ». Je me tiens à dessein au niveau de généralité qu'installe cet usage substantivé d'une forme verbale, parce que peu importe que, parmi les noms auxquels je pense, on se réclame, pour condamner le « Juif honteux » ou/et le « demi-juif » Adorno, de la fidélité à la religion ou à une judéité que, dans un environnement aussi sécula-

risé que celui où Adorno a grandi et s'est formé, on aurait su « recevoir » – là où lui se serait dérobé. André Neher représenterait assez bien la première inspiration : dans les pages de son livre sur *Faust et le Maharal de Prague* qui traitent du rôle de conseiller « occulte » tenu par Adorno auprès de Thomas Mann lors de la rédaction du *Docteur Faustus*, Neher y voit la marque d'un retournement « du disciple [Adorno] contre son maître » Schönberg, au moment où le compositeur, nous dit-il, « affirme son judaïsme dans sa vie et dans son art¹ ». D'un tel « retournement », Neher feint de croire qu'il obéirait à des motivations complexes pour mieux asséner que, ici, « le judaïsme refoulé d'Adorno joue son rôle² ». Quant à la réprobation exprimée sans s'embarrasser de quelque référence culturelle, l'exemple le plus massif en est fourni, c'est connu, par Hannah Arendt. Comme l'a relevé Evelyn Wilcock, c'est dans une lettre à Jaspers, en date du 4 juillet 1966, que le ressort de ses attaques se dévoile le mieux : elle y parle d'Adorno comme d'« un demi-juif dont le comportement n'est pas digne de ceux qui, purement juifs, lui sont supérieurs (*unworthy of his superiors, pure Jews*)³ ». Pour faire bonne mesure, et souligner avec quelle harmonie préétablie les plateaux de la balance s'équilibrent, on notera que Neher avait lui aussi

1. A. Neher, *Faust et le Maharal de Prague. Le mythe et le réel*, Paris, PUF, 1987, p. 176-177.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. E. Wilcock, « Negative Identity. Mixed German Jewish Descent as a Factor in the Reception of Theodor Adorno », *New German Critique*, n° 81, automne 2000, p. 185.

pris soin, deux pages avant de formuler son diagnostic plutôt lapidaire sur le « judaïsme refoulé d'Adorno », d'appliquer à celui-ci le sceau d'infamie que manifestement lui vaut sa « qualité » de « demi-juif⁴ ».

Ce qui est frappant, ce n'est pas seulement l'assurance tranquille avec laquelle, chez l'une comme chez l'autre, on s'autorise au fond à dire la *norme* : c'est la manière dont celle-ci se trouve fondée dans l'exigence de *critères* définissant le degré de *pureté* de l'« identité » juive. Cette arithmétique du mépris imprimée dans la désignation du « demi-juif », après la Seconde Guerre mondiale, sous la plume d'auteurs qui n'ignorent rien de la logique de mort dont était solidaire ce type de calcul, qui dans la « langue du III^e Reich », pour le dire avec Victor Klemperer, se rapportait au mot de *Mischlinge*, il y a quand même là quelque chose d'ahurissant, non ? Cela conduit en tout cas, comme Hannah Arendt l'expose sans détour dans sa lettre à Jaspers, à faire de l'*authenticité* la *pièce de touche* de l'identité juive, que l'on vise par là une appartenance religieuse (comme Neher pensant pouvoir affirmer qu'« une ligne droite mène [...] de la Bible à Schönberg⁵ ») ou une « judéité » dont le contenu est aussi vague que l'exige, en fin

4. « Je rappelle que Adorno est demi-juif. Il réduit le nom de son père juif Wiesengrun [sic] à l'initiale W. et adopte le nom de sa mère non juive : Adorno [...] » (A. Neher, *op. cit.*, p. 174). Ne souhaitant pas donner à mon tour dans la psychanalyse de bazar, je m'abstiens de toute hypothèse concernant les raisons qui conduisent Neher à estropier partout où il y fait référence le patronyme « Wiesengrund ».

5. A. Neher, *op. cit.*, p. 194.

de compte, l'efficacité de la fonction d'exclusion qu'elle embraye. Celle-ci est d'autant plus puissante en effet qu'elle repose sur la détermination de l'identité par l'origine, ce qui consiste très exactement à l'essentialiser. Au point que je me demande de quoi et pour qui cette disparition du nom juif est vraiment significative. S'agit-il vraiment d'Adorno, pour qui elle devrait *nécessairement* signifier la honte, le déni, le « refoulement » de son ascendance juive ? Mais il ne serait alors peut-être pas complètement vain de rendre compte du fait que cette disparition n'en est pas une, que la réduction à ce « W. » n'est précisément pas effacement mais au contraire *marque de l'ineffacé* : franchement, tout certain que l'on est de pouvoir donner des leçons de judaïsme, ou de « judéité », il faut quand même avoir la tête bien peu talmudique pour être à ce point aveugle à *l'insistance de la lettre*, non ? Qu'il y ait ici *trace*, c'est-à-dire provenance indiquée mais non pas désignée, c'est peut-être justement cela qui fait tant réagir ceux qui veulent *voir le nom* comme on s'adonne au contrôle des papiers, puisque manifestement ils ne savent rien y lire sinon la garantie que toute provenance remonte à l'origine en suivant cette « ligne droite » chère à Neher – car vectrice d'assignation identitaire.

Oui, la question de savoir si Adorno se « sentait » ou non juif n'est pas la tienne. C'est bien ce que tu sous-entendais, je crois, en disant que ma première question te donnait l'occasion de préciser d'emblée

l'objet de cet entretien – je dirais plutôt, d'ailleurs, préciser ce qui ne doit surtout pas en être l'objet.

En effet. Se poser ce type de question, c'est toujours commencer à pratiquer l'exercice hautement douteux qui consiste à sommer des individus ou des groupes sociaux à présenter leurs titres d'authenticité. À cet égard, Evelyn Wilcock a, je crois, raison de noter que c'est bien ce qu'Arendt se permet de faire lorsqu'elle explique à Jaspers qu'Adorno, parce qu'il n'est qu'un « demi-Juif », doit, s'il veut espérer être admis dans la compagnie de Juifs plus « dignes », *compenser* en satisfaisant à des normes éthiques plus exigeantes⁶.

Voilà pourquoi, d'ailleurs, j'ai utilisé en passant, tout à l'heure, l'expression « pierre de touche ». C'est une référence directe au titre du paragraphe 99 de *Minima Moralia*, où l'on pourrait trouver une sorte d'avertissement au lecteur pour le *Jargon de l'authenticité* publié vingt ans plus tard. Adorno y perçoit déjà à jour le sortilège social qui s'exprime précisément dans la valorisation de l'authentique. Ceux qui s'y adonnent trouvent dans l'autosatisfaction procurée par la possession de qualités leur revenant « en propre » la confirmation illusoire qu'ils échapperaient bel et bien aux conditions qui socialement concourent à établir leur impuissance : « L'authenticité n'est rien d'autre que l'insistance têtue, obstinée sur la forme monadique que l'oppression sociale impose aux

6. Cf. E. Wilcock, art. cit., p. 186.

hommes⁷ ». On comprend alors que, comme c'est le cas à maintes reprises dans le recueil, Adorno applique au rapport entre le titre et le contenu de l'aphorisme la règle du renversement ironique. La pierre de touche, procédé qui consiste précisément à vérifier le *titre* d'un alliage en métal précieux ou en or, autrement dit à éprouver son degré de pureté (comme le dit littéralement le terme allemand *Goldprobe*), voit sa fonction retournée comme un gant : ce qu'elle doit détecter, c'est « la non-vérité inhérente au substrat de l'authenticité elle-même⁸ ». Ce qui aux yeux d'Arendt constitue le stigmate de l'ignoble (au sens strict), et qu'il faut veiller à rappeler à l'esprit du porteur, Adorno le traite à la manière magistralement analysée depuis par Erving Goffman : il l'inverse pour le revendiquer.

Veux-tu dire par là que c'est une manière, pour Adorno de s'appropriier cette origine juive ?

Je ne dirais pas, justement, se *l'approprier*, puisque l'enjeu est au contraire d'associer au refus du *propre*, au sens de l'authentique – le *eigen* allemand dit l'un et l'autre – l'espoir d'une vie véritablement humaine. Telle est la *mimésis* en tant qu'elle est l'effort, le comportement par quoi l'imitation est approche de l'altérité, et non pas

7. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1980, rééd. 1991, § 99, p. 146.

8. *Ibid.*, p. 144.

répétition du même (c'est-à-dire *mimésis* du mort, selon une expression de la *Dialectique de la raison*⁹). C'est par excellence cette imitation qui, comme y a insisté la psychanalyse, est décisive pour l'enfant, puisqu'en dépend sa capacité à étendre la gamme de ses expériences du monde, à l'investir de significations différenciées, en endossant par le *jeu* les points de vue des personnes qui l'entourent :

Tout ce qui ne veut pas se dessécher préfère se charger des stigmates de l'inauthenticité. Car elle se nourrit de l'héritage mimétique. Le principe de l'humain est l'imitation : un être humain ne devient vraiment humain qu'en imitant d'autres êtres humains. C'est dans un tel comportement, forme primitive de l'amour, que les prêtres de l'authenticité flairent les traces de cette utopie susceptible d'ébranler les structures de la domination.¹⁰

La *mimésis*, concept central de la pensée adornienne, apparaît ici dans sa signification la plus générale, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Josef Früchtel, « comme fonction de la formation de l'humanité, dans son rapport étroit au non-identique¹¹ ». Autant dire que, entre la *mimésis* et le non-identique, c'est l'arc décrivant toute l'œuvre

9. Cf. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. fr. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, rééd. coll. « Tel », 1983, p. 70.

10. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 146.

11. J. Früchtel, *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, p. 4.

d'Adorno que l'on peut tendre – de l'esthétique à la théorie de la connaissance, en passant par l'analyse des « conditions fausses » produisant ce qu'un passage de la *Dialectique négative* nomme « les traits pathologiques d'une humanité à laquelle est retirée, de par la loi de la perpétuation du même, la possibilité de faire des expériences¹² ». Certains, pourtant – et c'est à quoi Adorno fait évidemment allusion pour lui-même dans l'extrait de l'aphorisme 99 de *Minima Moralia* que je t'ai cité –, ont vécu la chance d'être protégés contre l'action de ces « normes en vigueur », dans leur « formation spirituelle », voire dès leur prime éducation. On touche là, bien entendu, à la signification éminente de l'enfance pour Adorno. Pour autant que celle-ci a permis que se développe et s'aiguise une faculté de réaction au *nouveau* qui par la suite a pu ne pas être trop abîmée, oubliée, refoulée, alors elle demeure dans le sujet une puissance de fracturation au sein d'une société dominée par l'extension démesurée de la fongibilité, et par là de la répétition du « toujours semblable » dans la production de masse, etc.

Je crois que c'est précisément là le point d'achoppement dans la discussion que mène Adorno avec Benjamin à propos de l'interprétation de Baudelaire que développent certains textes préparatoires du *Passagen-Werk*. Adorno est sceptique quant à la façon dont Benjamin se sert des thèses de Freud sur les mécanismes du refoulement développées dans « Au-delà du principe de

12. Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, rééd. 1992, p. 39.

plaisir » pour placer, d'une façon insuffisamment « dialectique » à ses yeux, le rapport de Baudelaire à la « perte de l'expérience » sous l'égide d'une théorie du choc. Le risque, souligne-t-il alors, est de *renchérir* sur un rapport au passé qui ne pourrait désormais plus s'envisager que selon le doublet remémoration impossible / répétition névrotique, non pas seulement vis-à-vis de tel ou tel contenu refoulé lié à un traumatisme (ce qui correspond à la thèse freudienne) mais dans sa structure même – ce qui relève d'un emprunt pour le moins très « libre », et en tout cas discutable, à la psychanalyse. Comme l'analyse à son tour Jean-François Hamel, dans des pages extrêmement éclairantes de son livre *Revenances de l'histoire*, Benjamin focalise les concepts freudiens sur la situation de Baudelaire considéré comme exemplaire de « l'écrivain moderne », dont la poétique exprimerait la situation du sujet qui, « en cherchant à maîtriser rétrospectivement les énergies externes qui l'agressent, [...] renforcerait la pare-excitations de sa conscience au point de condamner sa mémoire à devenir une surface aussi vide qu'un palimpseste retournant en page blanche¹³ ». De là le statut de la référence que Benjamin, associant étroitement mémoire inconsciente et mémoire involontaire, fait alors à Proust : c'est « parce qu'aucune trace mnésique ne s'ajoute dans l'inconscient que l'ex-

13. J.-F. Hamel, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2006, p. 78.

humation d'une mémoire involontaire devient si ardue pour les narrateurs¹⁴ ».

Autant dire, comme Jean-François Hamel le résume d'une formule frappante, que « la compulsion de répétition chez Benjamin ramène moins des contenus refoulés, comme chez Freud, que l'impossibilité même du refoulement¹⁵ ». Cette question, à la fois décisive et très embrouillée, m'avait donc déjà fortement retenu lorsque j'avais voulu examiner de près les lettres échangées par Benjamin et Adorno dans la période 1938-1940¹⁶. En découvrant aujourd'hui seulement les analyses de Jean-François Hamel, j'essaierai de préciser en ces termes la divergence que, face à Benjamin, Adorno fait valoir : je crois qu'il s'agit pour lui de garder un œil rivé, si j'ose le dire ainsi, sur la possibilité de mobiliser des capacités psychiques de résistance contre la réification (contre le *spleen* où elle menace d'enfermer un sujet « abîmé », ou « mutilé »).

Au cours de sa démonstration, Jean-François Hamel signale précisément qu'Adorno, dans sa lettre à Benjamin du 29 février 1940, relève la *surcharge* que celui-ci fait peser sur la conception freudienne du refoulement, en sorte que ce qui semble d'abord

14. *Ibid.* Jean-François Hamel poursuit avec cette citation de Benjamin : « Les huit tomes de l'œuvre proustienne donnent une idée de tout ce qu'il a fallu pour reconstituer à notre époque la figure du conteur » (« Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres III*, trad. fr. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 335).

15. *Ibid.*

16. Cf. G. Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2010, p. 112-129.

mobilisé pour apporter un fondement théorique au phénomène proustien de la mémoire involontaire finit bien plutôt par en justifier la rature¹⁷. De là qu'Adorno en vient à affirmer que l'*oubli* n'est pas compris de manière assez dialectique par Benjamin, qui, dans sa lecture de Baudelaire, aurait selon lui *forcé* l'identification entre *deux* formes d'oubli : celui qui participe de la sédimentation des événements passés dans la mémoire inconsciente ; celui qui, opérant à même la répétition des mécanismes de défense de la conscience contre les « agressions » extérieures, abroge toute formation mémorielle au profit du pur « caractère réflexe¹⁸ ». Ce que met alors en jeu l'objection d'Adorno me semble très précisément renvoyer, comme Jean-François Hamel le développe, à ce qui pour Baudelaire définit, comme polarité opposée à celle de la « perte de l'expérience », le « caractère » de Constantin Guys, le « peintre de la vie moderne », caractère qui définit par là même également sa propre poétique, laquelle, à son tour, et contrairement à ce qu'affirme Benjamin, ne se résout pas à faire « du choc sa norme¹⁹ » : « un homme

17. Cf. lettre d'Adorno à Benjamin du 29 février 1940, in Th. W. Adorno et W. Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, Paris, La Fabrique, 2002, p. 405 : « La grande difficulté du problème tient à la question du caractère inconscient de l'impression de fond, qui doit être nécessaire pour que cette impression échoie à la *mémoire involontaire* et non à la conscience ».

18. Cf. *ibid.*

19. W. Benjamin, « À propos de quelques motifs baudelairiens », *Écrits français*, cité par J.-F. Hamel, *Revenances de l'histoire*, *op. cit.*, p. 77.

possédant à chaque minute le génie de l'enfance, c'est-à-dire un génie pour lequel aucun aspect de la vie n'est émoussé²⁰ ». Ce que Baudelaire écrit de Guys, c'est à Proust, la référence jouant alors tout autrement que pour Benjamin, qu'Adorno l'associe : Proust qui toute sa vie, écrit-il, a voulu « se protéger contre les coups dont la brutalité aurait pu émousser la faculté de réaction de l'enfant²¹ ». Cela revient très précisément à refuser qu'un tel effort soit par principe condamné à l'échec – c'est-à-dire ressortisse à ce « renforcement du pare-excitations de la conscience sous la poussée des chocs violents qui assaillent l'appareil psychique²² » qui pour Benjamin fomentent l'inaccessibilité *radicale* « des souvenirs inconscients provenant de la vie antérieure d'un individu ou de sa communauté²³ ».

Il est indéniable, bien entendu, qu'Adorno considère comme un trait essentiel de la conscience réifiée le fait que la réaction des individus aux « chocs » de la socialisation moderne prenne la forme d'une automutilation psychique. Mais je crois que, jusqu'au terme de son œuvre, il s'est tout autant méfié du danger fatal qui, pour une théorie *critique* de la société, consiste à glisser subrepti-

20. Ch. Baudelaire, « Le peintre de la vie moderne », cité par J.-F. Hamel, *Revenances de l'histoire, op. cit.*, p. 84.

21. Th. W. Adorno, « Sur Proust », *Mots de l'étranger et autres essais. Notes sur la littérature II*, Paris, éd. MSH, 2004, p. 232.

22. J.-F. Hamel, *Revenances de l'histoire, op. cit.*, p. 77. Cf. également G. Raulot, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997, p. 148.

23. J.-F. Hamel, *Revenances de l'histoire, op. cit.*, p. 77.

cement du *repérage* des « conditions fausses » présidant à une telle menace à sa *présentation* comme un *fait accompli* – dont il n’y aurait alors plus rien à faire que de recenser les réverbérations dans les productions de la culture. Ou, pour le dire autrement, si « toute réification est un oubli », selon une formule fameuse de la *Dialectique de la raison*, tout oubli n’est pas nécessairement une réification. En ce sens, il me semble qu’Adorno n’a cessé de mesurer l’importance du programme de travail qu’ouvrait la formulation à laquelle il était parvenu, en réagissant aux propositions de Benjamin, dans sa lettre du 29 février 1940 : « Qu’un homme puisse faire ou non des expériences » (des *Erfahrungen*, qui conservées dans l’inconscient formeraient le substrat de la mémoire involontaire, par opposition à la succession des « vécus » – *Erlebnisse* –, événements discontinus qui « atomisent » le sujet dans la répétition heurtée de stimulations sensorielles qu’il ne parvient pas à métaboliser, à « transformer » en *expériences*, justement), « cela dépend en fin de compte de sa façon d’oublier²⁴ ».

J’allais te poser une question sur l’enfance d’Adorno, mais en t’entendant je crois que je vais d’abord te demander des précisions sur l’enfance chez Adorno : quelle fonction cette période de l’existence a-t-elle dans sa réflexion sur l’identité, dans la mesure où, d’après ce que tu dis, Adorno veut la soustraire aux « prestiges » du « propre » pour, au

24. Lettre d’Adorno à Benjamin du 29 février 1940, *loc. cit.*

contraire, l'associer à une faculté d'ouverture, certes fragile et incertaine, au nouveau, à l'inédit, etc. ?

C'est là que je veux en venir, justement. Dans le souvenir d'enfance, qui est littéralement souvenir de l'enfance, celle-ci est très exactement ce qui sépare le rapport au commencement, à la provenance, de toute fétichisation de l'origine, très précisément parce qu'il n'y a eu enfance (j'allais dire « heureuse », mais au fond c'est un pléonasmisme, pour Adorno) que dans la mesure où il y a eu, dès l'origine, *autre chose que l'origine*, ou encore, parce qu'il n'y a eu d'autre origine que le mouvement d'éloignement, d'écartement de l'origine par imitation de l'autre, miroitement d'une promesse de bonheur. L'enfance, c'est, pour Adorno, véritablement la *contre-origine*, qui apparaît, stratégiquement dans ses textes, partout où y surgit l'image d'une *contrevie*, une vie qui aurait pu déployer les possibles étouffés par l'obsession du même – dont le culte de l'authenticité est l'une des plus écrasantes figures. Ce qui est très caractéristique, dans l'évocation de l'enfance par Adorno, c'est que l'on a véritablement le sentiment qu'elle est le lieu paradoxal de ce qui n'a pas encore lieu – qu'elle est, pour le dire en un mot, la source du désir d'utopie. Je ne sous-estime nullement, ce disant, la difficulté en quoi consiste la possibilité de donner politiquement forme à ce désir – Adorno l'indique à mots à peine couverts lorsqu'il évoque l'*individu* qui a la « chance imméritée » d'avoir été épargné « par les normes en vigueur²⁵ ». Mais que les

25. Et l'on rejoint là l'objet de cet entretien collectif dont

conditions n'en soient nullement prescrites (j'allais dire, qu'elles soient soumises à l'interdit des images) ne change rien au fait que la visée politique est inhérente à l'utopie de l'enfance – précisément parce qu'elle est utopie : parce que ce que l'enfance préserve dans le souvenir, ce n'est pas la patrie retrouvée, c'est le bonheur de l'extraterritorialité.

Or c'est à peine si j'ai besoin de le dire : ce que je viens de décrire, c'est le *point de départ* du judaïsme même, en tant précisément que le *motif du départ* contient un pouvoir de production de sens et d'intelligibilité sans quoi on ne peut même pas parler de quelque chose comme le judaïsme (en tant que fait anthropologique et historique, avant même que l'on se réfère à quelque codification religieuse et à ses multiples évolutions et transformations).

Oui, je crois que je vois ce à quoi tu fais allusion : à moins de parler dans le vide, ou plutôt de dire du vide, il faut bien être en mesure de distinguer la continuité d'un certain rapport au monde que l'on dira, pour faire vite, « juif ». Mais cela exige indissociablement en quelque sorte le geste contraire : repérer l'extrême foisonnement, au cours du temps, des trajectoires, des pratiques, des discours (parmi lesquels ce genre éminent qu'est le commentaire de la Tora, bien sûr), des rapports aux autres cultures, à la dynamique

Miguel Abensour avait fait l'impulsion même de la revue *Prismes* : « La Théorie critique et la question politique », entretien entre Miguel Abensour, Géraldine Muhlmann, Katia Genel, Anne Kupiec, Gilles Moutot, Michèle Cohen-Halimi, in *Prismes. Théorie critique*, volume 1, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 15-73.

de la sécularisation, etc. – bref, tout ce qui fait dire à Philip Roth, génial rejeton de la diaspora, que les Juifs « sont à l’histoire ce que les Esquimaux sont à la neige²⁶ ». On peut sans doute considérer que, dans cette double perspective, le motif le plus net est celui qui consiste à donner sens à ce monde en l’inscrivant dans l’horizon de l’attente messianique – motif qui est évidemment l’objet d’interprétations nombreuses dans la tradition rabbinique, comme dans les courants de la Kabbale (voir les travaux de Scholem, bien sûr), mais qui est aussi devenu, « pour l’extérieur », si j’ose dire, un « marqueur » du judaïsme d’autant plus évident depuis que s’y est décidé le clivage « spirituel », ou peut-être même, comme tu le dis, anthropologique, majeur avec le christianisme. Mais il y a au moins un autre thème essentiel, qui est au fond le symétrique du thème messianique : c’est en effet celui du départ, voire de l’arrachement. Je te soumettrais bien, à cet égard, ce rappel fait par Delphine Horvilleur dans ses Réflexions sur la question antisémite : « L’“Hébreu” (Ivri) est littéralement “celui qui traverse”, le passant. C’est parce qu’il a quitté le monde de sa naissance et de ses origines qu’Abraham acquiert un nom qui dit son geste, le nom de la traversée²⁷ ».

C’est vraiment de cela qu’il est question. Pour ne dire qu’un mot, dans l’immédiat – car l’on aura à

26. Ph. Roth, *La Contrevie*, trad. fr. M. Waldberg, Paris, Gallimard, 1989, rééd. coll. « Folio », 1991, p. 432.

27. D. Horvilleur, *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset, 2019, p. 22.

y revenir – du motif messianique, la pierre d’achoppement avec le christianisme concerne le rapport à la *réconciliation* : le judaïsme « continue » dans l’exacte mesure où il refuse le sens que la *nouvelle* polarité qui encadre et oriente le temps par les deux *venues* du Christ (le sacrifice / la parousie) prescrit à l’idée de salut, plus précisément même de « promesse de salut » (et, fondamentalement, le litige touche d’ailleurs à la signification même du concept de promesse). Il me paraît clair, à cet égard, que la constance avec laquelle, quel que soit le thème ou le registre (théorie esthétique, théorie sociale, épistémologie, etc.), Adorno démonte les mécanismes de ce qu’il nomme des « réconciliations extorquées » est la marque, dans les structures discursives mêmes de sa pensée, du refus juif de la *grammaire* chrétienne de la réconciliation. Mais la question de savoir comment s’accomplit un tel « legs » – et même de savoir quel est au juste le contenu de ce legs, c’est ce qui me paraît nettement plus compliqué, et qui forme l’impulsion d’un entretien comme celui que nous menons. Qu’est-ce que cela veut dire, ce que je viens de proposer comme formulation, à savoir qu’il y a chez Adorno quelque chose de juif *discursivement*, et non pas (ou très peu) *thématiquement* ? Et, quand cela semble le cas, c’est, à bien y regarder, négativement, en des lieux du *corpus* où ses réflexions portent non pas « sur la question juive » mais bien, pour reprendre l’inversion évidemment très calculée du titre sartrien qu’opère celui du livre de Delphine Horvilleur, « sur la question antisémite » – comme c’est le cas,

exemplairement, dans ces lignes du chapitre de la *Dialectique de la raison* consacré aux « Éléments de l'antisémitisme » :

Voilà l'origine religieuse de l'antisémitisme. Les disciples de la religion du Père sont haïs par ceux qui pratiquent la religion du Fils, parce qu'ils en savent plus. C'est l'hostilité contre l'esprit de l'esprit qui s'est endurci dans sa conviction d'être le garant du salut.²⁸

Cela me conduit, ou plutôt me reconduit, à l'autre thème, celui, c'est le cas de le dire, du coup d'envoi de toute l'histoire, celui du départ, qui est d'emblée réflexion sur le départ, qui fait de la primauté sur l'origine la condition de possibilité d'une « identité » qui ne peut être alors conçue que comme une recherche, excluant structurellement de s'accomplir comme une coïncidence à soi. Delphine Horvilleur, dans la suite du passage que tu cites, rappelle les analyses fameuses de Lévinas, opposant Abraham à Ulysse, celui qui vient d'Our et fera tout pour ne pas y retourner à celui qui aspire à retourner d'où il vient, à Ithaque (opposition à l'aune de quoi, d'ailleurs, on serait tenté d'interroger encore une fois la nature et la portée de la subversion accomplie par Horkheimer et Adorno dans la lecture sciemment iconoclaste, au regard de n'importe quel helléniste ou spécialiste de la culture ou/et de la littérature grecques

28. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 188.

antiques, que développe la Digression sur l'*Odys-sée* de la *Dialectique de la raison*). Le « début » de ce qui n'est pas encore le judaïsme n'est pas une « origine », c'est l'Hébreu comme « retard originaire », pour reprendre l'expression de Derrida. « L'identité hébraïque affirme donc », écrit Delphine Horvilleur, « qu'elle a pour origine de l'avoir quittée, c'est-à-dire qu'elle construit son identité à partir d'une non-identité à là d'où elle vient²⁹ ». Tu m'accorderas sans mal, je crois que, du mouvement tout en renversements dialectiques au vocabulaire même, une telle phrase... on dirait du Adorno ! Ce qu'elle dit de l'identité hébraïque déploie en tout cas la même structure que celle que l'on repérait tout à l'heure dans la manière dont Adorno relie la capacité de l'enfant à devenir humain à l'imitation du différent, de l'autre, de l'étranger (à quoi s'apparente aussi, dit-il ailleurs, ce plaisir mimétique pris dans la *prononciation* même des mots étrangers). La *mimèsis* communique ainsi avec l'*enfance* d'une « identité » incessamment redéfinie par ses expériences – car il ne peut y avoir d'expérience que de l'*autre*, comme le signale le terme même utilisé par Adorno, *Erfahrung*, qui associe les valeurs sémantiques de l'*apprentissage*, qui *affecte* et *transforme* le sujet qui en fait l'*épreuve*. Ce qui me faisait dire tout à l'heure que l'enfance pour Adorno est le lieu de ce qui n'a pas encore eu lieu l'apparente à ce « désir d'un pays où nous ne naquîmes point » que, indiquait Lévinas, le judaïsme nomme « Terre promise ». Ici comme là,

29. D. Horvilleur, *op. cit.*, p. 23.

donc, le langage du paradoxe se sert de la désignation d'un *lieu* (l'enfance dans le souvenir, la Terre à venir) pour exprimer le désir de son contraire – de l'*extraterritorialité*, pour reprendre le terme que j'ai utilisé tout à l'heure (et que, j'y reviens dans une minute, j'emprunte à Adorno lui-même).

Je t'interromps car, quand même, quelque chose me chiffonne : Adorno parle-t-il de « la même chose » que Lévinas ou Delphine Horvilleur ? Pour reprendre tes propres termes, l'une et l'autre se réfèrent « thématiquement » au judaïsme. Or il me semble que ce n'est pas le cas pour Adorno.

Tu as raison, bien sûr : Lévinas et Delphine Horvilleur « thématisent » la place et la fonction de l'expérience « prototypiquement » hébraïque (c'est-à-dire de l'arrachement et de la traversée) ; Adorno, quant à lui, arpente une autre scène, celle de la société marchande à laquelle il présente, en pourfendant le mythe de l'authenticité et de l'unicité qu'elle chérit, la facture de la fongibilité universelle dont elle se repaît. Or c'est précisément cela, ce *décalage* (encore un, justement) qui me requiert, dans la mesure où il me paraît indissociable de ce que la pensée d'Adorno a littéralement de *déroutant*.

Ainsi avec ce texte, que Michèle Cohen-Halimi a été la première à repérer et à commenter, et où, pour une fois, les choses semblent « claires », Adorno liant explicitement ici « l'image la plus ancienne du bonheur » et « l'utopie juive » :

Lorsque Moïse décrit le pays où coulent le lait et le miel, il décrit le paradis. Cet attachement à l'image la plus ancienne du bonheur est l'utopie juive. Qu'importe si la vie de nomade représentait effectivement le bonheur. Probablement pas. Mais plus le monde de la sédentarité en tant que monde du travail reproduisait l'oppression, plus l'état ancien ne pouvait apparaître que comme un bonheur qu'il ne fallait pas autoriser, auquel il fallait interdire de penser. Cet interdit est à l'origine de l'antisémitisme, les expulsions des juifs sont des tentatives visant soit à achever l'expulsion du paradis, soit à l'imiter.³⁰

Pourtant, il faut être attentif à la situation d'énonciation de ce discours, qui lui confère un statut très particulier. Là encore, à un moment de préparation des *Études sur la personnalité autoritaire*, l'« occasion » est donnée par les réflexions à mener en vue de construire les outils de psychologie sociale qui doivent permettre d'objectiver les préjugés antisémites et racistes dans la société américaine – et de mesurer le « potentiel fasciste » qui y loge. Mais les lignes que je viens de citer sont présentées comme un ajout à la lettre, un « brouillon³¹ » à propos duquel, précise Adorno, « savoir [s'il] s'intégrera au projet et sous quelle forme *n'est pas encore clair pour moi*³² ». Sa disposition même, qui

30. Lettre de Th. W. Adorno à M. Horkheimer du 18 septembre 1940, in *Correspondance 1929-1967. Volume II, 1938-1944*, Paris, Klincksieck, 2016, p. 80-81.

31. *Ibid.*, p. 78.

32. *Ibid.* Je souligne.

fait apparaître ce développement comme une lettre dans la lettre (il est placé à la suite des salutations d'usage par lesquelles Adorno clôt ses courriers), forme comme l'expression graphique de la rupture introduite par rapport à l'orientation des échanges concernant jusque-là les protocoles de recherche de ce que les épistoliers nomment « le projet sur l'antisémitisme » – orientation qui, comme Adorno devait l'écrire quelques années plus tard, alors qu'il venait de prendre connaissance d'une traduction du « Portrait de l'antisémite », qui constitue la première partie des *Réflexions sur la question juive*, s'accorde avec celle de Sartre (comme Delphine Horvilleur, on y revient... déjà !) : autrement dit, il s'agit ici, comme l'analyse Michèle Cohen-Halimi, de la « voix d'*Aufklärer* » qu'Adorno fait parler en lui, préconisant « la pensée critique pour travailler à faire disparaître les stéréotypes sociaux de l'antisémitisme » et suggérant, « en conformité avec l'interprétation marxiste et sartrienne, que les stéréotypes disparaissant l'assimilation des juifs accomplira l'extinction du problème antisémite³³ ». Or, comme l'analyse très finement Michèle Cohen-Halimi, le passage que je te citais *décroche* par rapport à cette ligne d'interprétation, et la voix qui s'exprime alors fait entendre l'opposé du discours de l'*Aufklärer* misant sur « les moyens rationnels pour réduire les dangers que l'antisémitisme fait courir à la démocratie » : non plus le pari

33. M. Cohen-Halimi, « Qu'est-ce qu'un "potentiel fasciste" ? Réflexions à partir des *Études sur la personnalité autoritaire* d'Adorno », in M. Abensour et alii (dir.), *Prismes. Théorie critique*, volume 1, 2018, *op. cit.*, p. 186.

sur l'assimilation mais bien « l'extraterritorialité irréductible des juifs [comme] levier civilisationnel d'une utopie politique³⁴ ».

Si l'on replace cette tension dans une vision d'ensemble de l'œuvre d'Adorno, on peut y lire une sorte de contraction de l'autoréflexion critique de l'*Aufklärung* dont l'exigence se déploie et se ramifie de la *Dialectique de la raison* jusqu'à la *Dialectique négative* : non pas abandonner, pour le dire dans les termes de l'Introduction à la *Dialectique de la raison*, la conviction que « la liberté est inséparable de la pensée éclairée³⁵ » mais sauver l'*Aufklärung* de la régression à laquelle elle se condamne dès lors que, se rendant aveugle à la relativité historique de ses propres normes, elle les met au service d'une contrainte de l'identité que ses « lumières » critiques avaient pourtant pour objet de dissoudre. Ainsi de l'extension de la fongibilité, dans une société qui se toque d'autant plus de « l'or et de l'authenticité » que les deux expriment la « comparabilité des choses³⁶ », pour le dire en revenant au paragraphe 99 de *Minima Moralia*. En sorte que, si l'on se rappelle que « assimilation » signifie très exactement « ramener au même », ou « rendre semblable », on comprend que renvoyer (assimiler, justement !) l'émancipation à une telle obligation d'identification constitue une expression très notable de la dialectique de l'*Aufklärung*.

34. Ibid., p. 187-188.

35. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, op. cit., p. 15.

36. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., § 99, p. 147.

Inversement, si l'on resserre la focale sur la lettre du 18 septembre 1940, alors il apparaît encore autre chose. C'est que, comme le note Michèle Cohen-Halimi, Adorno *double* la référence à la stratégie, publiquement poursuivie avec le projet des *Études sur la personnalité autoritaire* (faire comprendre que l'antisémitisme est un problème d'intérêt général pour les démocraties), d'une « analyse ésotérique, conduite hors du domaine public³⁷ » – réservée à, et dans, cette lettre dont Horkheimer est le seul à prendre connaissance. Cette *autre* analyse de l'antisémitisme, qui cette fois « réclame une généalogie de l'extraterritorialité du peuple juif³⁸ », est ainsi littéralement tenue au secret, *cryptée* – au double sens de ce qui est chiffré et caché. Peut-être fallait-il parvenir jusque dans cette crypte, cette « pièce mystérieuse » qui, comme le rappelle Michèle Cohen-Halimi en citant Maria Török et Nicolas Abraham, est « située en deçà des pièces éclairées par le conscient », pour proférer, comme dans « un lieu caché où quelque chose continue à se jouer et à se rejouer loin de la lumière, loin de toute expression³⁹ », rien de moins que « la singulière extraterritorialité des juifs par rapport à toute

37. M. Cohen-Halimi, art. cit., p. 186.

38. *Ibid.*, p. 187.

39. *Ibid.*, p. 181. Voir aussi les lignes qui précèdent : « Nous entendons le vocable “crypte” à partir de la définition qu'en ont donnée Maria Török et Nicolas Abraham dans *L'Écorce et le Noyau*, c'est-à-dire au sens d'un non-dit, de quelque chose qui n'a pas été métabolisé dans le psychisme de celui qui l'a vécu et qui reste au voisinage du domaine du refoulé » (p. 180-181).

l'histoire de l'Occident⁴⁰ ». Plus *radicale* même que les assertions relatives, dans la *Dialectique de la raison*, aux raisons chrétiennes de l'antisémitisme, l'affirmation ne se contente pas alors de récuser le modèle de l'émancipation « assimilationniste » : elle est également (comme c'est d'ailleurs aussi le cas pour la plupart des Francfortois et pour Benjamin) hétérogène au projet sioniste, qui rompt avec le « refus », essentiel à la « singulière extra-territorialité » qui retient Adorno, « d'adopter *un* seul pays⁴¹ ». Mais elle s'oppose tout autant à cette autre assignation identitaire dont sont porteurs les thuriféraires d'une prétendue « authenticité juive » – au nom de laquelle on se sent d'autant plus autorisé à récriminer contre un « demi-Juif » que celui-ci, n'ayant pas même eu le bon goût de tomber du « bon côté » (avec cette mère non-juive dont Neher se charge charitablement de nous rappeler le souvenir), aurait voulu effacer, en même temps que le patronyme, la seule marque de son ascendance juive.

Certes, si je prends au sérieux l'image de la crypte proposée par Michèle Cohen-Halimi, je ne peux que reconnaître que dans ce rapport au nom juif s'indique et se *réserve* à la fois une psyché déchirée – à vrai dire, non seulement je le reconnais, mais cela touche sans doute aux plus profondes des raisons pour lesquelles j'ai aujourd'hui cet entretien avec toi. Jamais Hannah Arendt n'a pu accéder,

40. Lettre de Th. W. Adorno à M. Horkheimer du 18 septembre 1940, *op. cit.*, p. 80.

41. *Ibid.* C'est Adorno qui souligne.

bien entendu, à la crypte enchâssée dans la lettre à Horkheimer du 18 septembre 1940. Mais il est quelqu'un d'autre, quelqu'un d'un peu moins mal disposé qu'Arendt à l'égard d'Adorno (ce n'est pas difficile, note !), qui, s'il n'a pas pu non plus avoir connaissance de cette lettre, « est venu tourmenter Adorno dans sa crypte » : Paul Celan, qui dans la lettre accompagnant le texte du *Dialogue dans la montagne* qu'il envoie à Adorno le 23 mai 1960, lui indique que « cette prose a décidément le nez un peu crochu – *assumons donc ce qu'on nous prête* !⁴² » ; Celan, donc, qui, commente Michèle Cohen-Halimi, « n'a pas cessé de rappeler à Adorno qu'un nom juif comme Wiesengrund ne s'efface pas ; que les stéréotypes antisémites ne disparaissent pas ». Compte tenu de ce que je te disais tout à l'heure, tu vois sans doute où je veux en venir : je me sens très proche du propos de Michèle Cohen-Halimi, c'est certain, mais je n'identifierais pas le « W. » à un *effacement* de « Wiesengrund ». J'essaierais (j'essaie !) de dire les choses ainsi : le nom juif ici ne s'efface pas, mais demeure dans le creux d'une lettre qui le soustrait à toute appropriation. Cela a eu « lieu » encore un peu plus loin dans la crypte, où, j'en conviens tout à fait, sont déposées les plus *reculées* des raisons qui font qu'Adorno, pour reprendre une belle formule de Jean Daive, « se définit comme un homme seul

42. Th. W. Adorno / P. Celan, *Correspondance*, trad. fr. Ch. David, Caen, Nous, 2008, p. 56 (cité par M. Cohen-Halimi, art. cit., p. 189).

et autre, comme un non-identique⁴³ » : les raisons dont il ne peut avoir conscience que par fragments, tel celui qui se forme dans l'opacité perecquienne du W, ce souvenir d'enfance.

Tu termines cette (longue) réponse en évoquant Perec – auquel je pensais depuis un moment. À vrai dire, la littéraire que je suis relève que, pour montrer qu'Adorno partagerait au fond avec Perec cette manière d'être juif comme expérience d'« une mise en question, un flottement, une inquiétude » (comme le dit un passage des Récits d'Ellis Island⁴⁴), tu es d'abord attentif aux éléments formels de la composition des textes d'Adorno – l'insistance de motifs, leurs déplacements (les prêtres de l'authenticité ne sont pas tous heideggériens, par exemple, et la cause a aussi ses prêtresses, manifestement), bref, de tout ce qui dans la texture du discours porte la trace de l'informulé. Est-ce cela, pour toi, chercher à « appréhender ce que le rapport d'Adorno au judaïsme produit avant tout dans la discursivité de sa pensée » ?

Oui, ton intuition est juste. Je crois même que ce que tu dis donne un compte rendu précis de la « méthode » qu'Adorno met en œuvre dans sa lecture des textes littéraires – et des attentes dont elle est indissociable. Disons que la littérature, en tout cas celle qui a affaire à la subversion des

43. J. Daive, « Droit de travers », in M. Cohen-Halimi (dir.), *Adorno : suites françaises*, revue *Critique*, n° 871, Paris, Minuit, décembre 2019, p. 1018.

44. G. Perec et Robert Bober, *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir*, Paris, POL, 1995, p. 58.

dogmes, à la perturbation des identités, etc., possède cette force spécifique qui tient, pour le dire vite, à ce que la distinction entre le fond et la forme y est inopérante : c'est le langage tout entier qui est mis en question, ou en tout cas au travail, et non pas tel ou tel registre d'énoncés. À cet égard, je ne suis pas étonné que dans le très beau livre qu'elle a récemment publié (et où d'ailleurs l'essai et le récit personnel s'hybrident), *Tu ressembles à une juive*, Cloé Korman, au moment de dire combien elle tient au lien à une identité juive marquée par la diaspora, compare une telle « identité » à l'expérience littéraire :

Il me semble indispensable de défendre [...] un judaïsme qui assume son caractère mélangé aux autres cultures, aux autres pays... Il est l'allégorie d'une certaine forme d'étrangeté, pour moi inséparable de l'expérience littéraire : une étrangeté radicale vis-à-vis du langage et de la société, et qui rend sensibles leur caractère fabriqué et leurs abus. L'étonnement, la honte d'être différent, la solitude qu'on éprouve en lisant Kafka ou Proust, David Grossman ou Philip Roth, je les crois essentiels pour remettre en cause l'arrogance de la culture, le fait que des systèmes symboliques et hiérarchiques soient considérés et promus comme s'ils étaient naturels, alors qu'ils sont aussi très souvent des systèmes d'oppression.⁴⁵

45. C. Korman, *Tu ressembles à une juive*, Paris, Seuil, 2020, p. 14-15.

Il est saisissant de constater à quel point le « programme » décrit ici par Cloé Korman rencontre celui d'une théorie critique de la société (les termes mêmes qu'elle utilise résonnant, en outre, très fortement avec ceux d'Adorno). Mais, évidemment, la littérature « incarne » l'exigence de dynamitage de la réification sociale et des systèmes de domination, elle ne la « théorise » pas. Dans le cas d'Adorno, cela dit, on est certes également frappé par l'importance que revêt le travail sur les formes de l'énonciation, qui l'apparente à celui de l'écrivain – sans que l'on puisse pour autant conclure à l'indissociabilité de la forme et du contenu, qui est pourtant tout à fait réelle, de la même manière que pour un texte littéraire. Pour le dire autrement, et d'une façon que tu trouveras peut-être un peu simplette, j'ai beau être, comme tout lecteur, un pervers affûté, je ne parcours pas la *Dialectique négative* – ni même les aphorismes de *Minima Moralia* – comme j'ouvre, puisque tu en parlais, *La Contrevie*. En mentionnant, comme je l'ai fait tout à l'heure, une attention au « discursif » et non seulement au « thématique », je mets mes pas dans ceux de Gérard Lebrun, en reprenant à mon compte la distinction qu'il manie dans *La Patience du Concept* : sur l'exemple du « discours hégélien », il montre l'importance décisive, dans le champ d'un langage théorique (dans le cas d'Adorno, il faut en considérer plusieurs) de la *forme énonciative*, qui met en question les catégories au moyen desquelles on croit savoir « ce qu'est une

thèse philosophique et sur quoi elle porte⁴⁶ ». Mais bon, je crois que nous ne cesserons pas, justement, d'approfondir et d'illustrer cette préoccupation dans la suite de notre dialogue.

Speriamo bene ! Puisque tu as dégagé, indissociable de celui de l'enfance, le motif d'une sorte d'étrangeté à soi dont la genèse s'inscrit dans les expériences primordiales de l'individu, je voudrais te demander de faire le lien avec la notion de « biographie sociale », telle qu'Adorno la propose. Il s'agit pour lui de souligner l'imbrication constante entre les choix de vie plus ou moins conscients, l'émergence des thèmes d'une pensée, mais aussi leurs variations et redéfinitions, et l'expérience des multiples facteurs qui, travaillant historiquement aux changements, voire aux bouleversements sociaux et politiques, affectent nécessairement la subjectivité. Si l'on essaie de considérer dans une telle perspective les années d'éducation et de formation d'Adorno, comment considères-tu ce qui, du fait de sa filiation mixte, le rend singulier par rapport à d'autres figures contemporaines de la bourgeoisie intellectuelle juive allemande ?

Comme le fait aisément supposer les questions que nous avons déjà abordées, Adorno n'a guère eu de rapport que l'on pourrait dire « substantiel » avec la tradition juive. Et pas davantage, semble-t-il, avec la religion catholique – même s'il en connaissait les principes, par l'entremise de sa mère et de sa

46. G. Lebrun, *La Patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, p. 14.

tante, Agathe Calvelli-Adorno, pianiste connue qui vivait avec la famille. Et l'entourage de ses « deux mères », comme il les a lui-même nommées, a évidemment joué un grand rôle dans l'intérêt qu'il porte, à la fois en théoricien et en praticien, à la musique. D'après la biographie écrite par Stefan Müller-Doohm, il aurait reçu, durant sa scolarité, pour une part un enseignement laïc et pour une part un enseignement protestant, et sans doute ce protestantisme-là était-il très « séculier », en accord avec le mode de vie économiquement actif, culturellement ouvert, de la bourgeoisie de Francfort⁴⁷.

Adorno a ainsi grandi au sein d'une diversité de valeurs et de modèles socio-culturels hétérogènes (bourgeoisie juive assimilée, économiquement installée, comportement du type « artiste un peu bohème » de la mère et de la tante, filles catholiques, françaises de naissance, d'un aventurier italo-corse et, avant le mariage de l'une d'elles avec Oscar Wiesengrund, pas très argentées) qui cependant constituait un réseau familial sinon homogène, du moins pacifié, dense et protecteur⁴⁸. Le jeune Adorno a puisé, dans l'aisance matérielle et la bienveillance de l'ensemble de sa parentèle à l'égard de ses aspirations et de ses dons (pour la musique, pour l'écriture) une assurance couplée, vis-à-vis de tout fait religieux, d'une distance assez froidement laïque héritée particulièrement de son père. De là son attitude singulière relativement à ses

47. Cf. S. Müller-Doohm (2003), trad. fr. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2004, p. 22-32.

48. Cf. *ibid.*, p. 31.

amis, juifs pour la plupart – et en vertu des mêmes raisons sociologiques que je viens d’indiquer : réussite matérielle des pères, qui permet aux fils de prendre une part active à la vie culturelle et intellectuelle, parachevant l’assimilation, en quelque sorte, par le maniement brillant des idées qui devaient ensuite servir à instruire le procès du modèle social auquel leurs pères avaient adhéré. Ceux-ci, souvent plus âgés (et Adorno fut un enfant, puis un adolescent précoce), comme Leo Löwenthal (qui devait occuper, comme on sait, une place essentielle, aux côtés de Max Horkheimer, à la direction de l’Institut de recherche sociale), et Siegfried Kracauer ou encore Erich Fromm, engagés dans les activités juives, très développées à Francfort.

Comme Martin Buber ou Franz Rosenzweig, ils appartenaient au cercle créé autour d’un rabbin charismatique et, dirait-on aujourd’hui, « libéral » : Nehemias Anton Nobel. Mort soudainement en 1922, celui-ci est à l’origine de la *Freie Jüdische Haus*, « une sorte d’université populaire juive⁴⁹ » qui, créée en 1920, se donnait pour but de délivrer une version sécularisée de l’enseignement du judaïsme (une sorte de *Talmud Tora* laïque). Or Adorno se tenait à bonne distance de ces activités (lui qui avait un jour qualifié Löwenthal et Fromm, qui enseignaient à la *Freie Jüdische Haus*, de « Juifs professionnels », et Buber de « tyrolien de la religion »), voire de toute doctrine religieuse. Müller-Doohm rapporte à cet égard une anecdote.

49. L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, Francfort, 1980, p. 20, cité par S. Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 51.

dote significative, datant du moment où Adorno, fuyant le nazisme, s'installe à Oxford (1934). À cette fin, il remplit un questionnaire de l'*Academic Assistant Council*, où figure la question suivante : « Consentez-vous à ce que nous contactions pour vous des communautés religieuses ? » Réponse de l'intéressé : « Non, s'il vous plaît. Je n'ai aucun contact avec les religions "positives"⁵⁰ ».

Pourtant, il n'est pas fortuit, ou simplement arbitraire, qu'à l'époque où, encore jeune homme, Adorno fait la connaissance du compositeur Alban Berg, la femme de ce dernier le présente comme un « jeune Juif » – expression reprise par l'écrivain Soma Morgenstern⁵¹, dans un des textes composant son ouvrage posthume sur Berg (publié en 1995) : « Un jeune Juif de Francfort-sur-le Main ». On peut déchiffrer ce qu'elle veut dire par là en mobilisant ici une petite anecdote que l'on peut lire dans la Correspondance d'Adorno avec Alban Berg. Dans sa lettre du 28 juin 1926, Adorno commente en ces termes le peu de goût que Berg a eu pour des romans de Fontane :

Étrange que vous soyez rétif à Fontane, encore que *Errements et tourments* ne soit pas de loin son meilleur, ce serait plutôt *Effi Briest* et *Le*

50. S. Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie*, trad. fr., p. 501 (« Please no. I am without any touch with "positive" religions »).

51. Écrivain juif issu d'une famille hassidique, Morgenstern a passé son enfance dans différents villages de Galicie. Ami de Berg, donc, il fut également lié à Joseph Roth et Stefan Zweig. Il connaissait aussi Lukács, qu'il permit à Adorno de rencontrer.

Stechlin ! Mais il semble qu'il faille être juif à 100 % ou à 50 %, comme moi, pour savoir apprécier ce genre de chrétienneries. Sinon l'on s'ennuie.

Alors, 100 % ou 50 % ? Le jeu très conscient avec l'identification sociale particulière que constituent ses origines « mixtes » juives montre au moins qu'Adorno n'y trouve pas l'occasion d'un déni, mais qu'il considère bel et bien que son ascendance juive participe de l'acuité singulière du regard qu'il porte sur les productions de la culture dominante : à cette aune, pose-t-il de façon lapidaire, comme en passant, « 50 % = 100 % ». Et c'est cela qu'exprime la remarque de la femme de Berg : elle le voit comme typique de ces jeunes intellectuels juifs bourgeois de Francfort – le type du dandy juif dont l'assimilation avait permis l'émergence, et dont l'expression « jeune Juif » forme dans la langue la validation ambiguë, selon la dialectique de la reconnaissance et de la menace caractéristique du stigmaté. Morgenstern sait très bien que la formulation se charge alors facilement, à Vienne, de connotations antisémites, et s'il passe outre et l'emploie sciemment, c'est du moins, comme le note S. Müller-Doohm, qu'elle lui permet – ainsi qu'à Helene Berg, d'ailleurs – de signifier une certaine antipathie pour ce « jeune » d'à peine plus de vingt ans qui surjoue, à coups de tirades saturées de vocabulaire phénoménologique, psychanalytique et hégéliano-marxiste, « l'homme fort savant et

fort cultivé⁵² ». Morgenstern « épingle » ainsi une manière d'être complète, l'*ethos* distinguant Adorno comme étant absolument « juif de Francfort », dans la mesure où il manie avec une assurance pénible les productions théoriques et artistiques les plus pointues de la culture dominante – non juive. Comme le confirme cette fois une page de l'autre biographie d'Adorno, il n'est alors pas très difficile de voir que dans ce jugement tout est parfaitement disposé pour que l'identification se renverse : c'est bien parce que Teddie Wiesengrund était dévoré par l'ambition de se faire reconnaître sur la scène de la culture *goy* (si tu me passes le raccourci) que, dans ses souvenirs édités soixante-dix ans après cette période de 1925-1926, Morgenstern parachève l'expression de son antipathie pour le personnage en dénonçant à son tour celui qui – une pièce de plus dans la machine à dénoncer les « inauthentiques » – était donc prêt à « raser, dans le nom de son père, le juif Wiesengrund⁵³ ».

Pourtant, les choses semblent ne pas avoir été si tranchées même dans l'esprit de Morgenstern. L'évocation qu'il fait d'Adorno dans ses souvenirs parus vingt ans après sa propre mort (survenue en 1976), résonne un peu comme un règlement de comptes posthume – d'où une forme de jalousie

52. S. Morgenstern, « Un jeune Juif de Francfort-sur-le-Main », *Alban Berg und seine Idole. Erinnerung und Briefe*, Lunebourg, 1995, p. 171 ; cité in S. Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie, op. cit.*, p. 96.

53. *Ibid.*, cité par D. Claussen, *Adorno. Un des derniers génies* (2003), trad. fr. L. Cantagrel, Paris, Klincksieck, 2019, p. 121.

suscitée par le « renversement des hiérarchies » n'est sans doute pas absente. Mais surtout, précise Detlev Claussen, le jugement donné à lire dans *Alban Berg und seine Idole* s'oppose à celui que Morgenstern avait formulé après la mort d'Adorno, puisqu'il prétendit alors « l'avoir considéré comme un enfant prodige de Francfort, conforme en tout point à la tradition juive⁵⁴ ». Si Morgenstern « a sans doute connu Teddie Wiesengrund », poursuit Claussen, « il n'a plus compris Adorno⁵⁵ ». Je tenterais pour ma part de le dire plutôt en ces termes : Morgenstern s'est montré d'autant plus cinglant envers celui dont à l'âge de 21 ans les mains « étroites, avec de longs doigts » lui évoquaient celles qu'il avait vues « chez de jeunes talmudistes, dans l'Est⁵⁶ », que le « prodige » est allé employer ses talents hors de la *yeshiva* ; mais dans le mouvement même où il dénonce la renommée intellectuelle pour l'acquisition de laquelle Adorno aurait en quelque sorte vendu son âme, Morgenstern a aussi dû, et mal gré qu'il en ait eu, par intermittences, etc., reconnaître, au lieu même qu'il prétend être celui de son effacement, encore une *distinction* – à tous les sens du terme – du « juif Wiesengrund ».

Je crois que nous retrouvons ici la question que tu avais soulevée tout à l'heure : celle du rapport entre

54. D. Claussen, *op. cit.*, p. 121. Je souligne.

55. *Ibid.*

56. S. Morgenstern, *Alban Berg und seine Idole*, *op. cit.*, cité par S. Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie*, *op. cit.*, p. 96.

assimilation et émancipation. Adorno présente beaucoup de traits caractéristiques du Juif assimilé, dans la figure assez courante qu'elle revêt à cette époque dans une ville comme Francfort. Pour autant, rien, si j'ose dire, ne se fonde tout à fait dans le décor – et, à t'entendre, l'ascendance mixte d'Adorno, loin d'atténuer ou du moins d'amortir, en vertu de la parentèle chrétienne, cette distorsion, la durcit encore.

Je suis on ne peut plus d'accord avec ton analyse. Schématiquement, on peut dire qu'Adorno naît dans un milieu qui est, sociologiquement parlant, typique de la bourgeoisie juive aisée, avec ce que cela implique en termes d'ouverture d'esprit, de participation à la culture, de cosmopolitisme : non seulement Oscar (le père) fait commerce avec l'Angleterre (où il a effectué un long séjour avant de rentrer à Francfort et d'y fonder une famille) et l'Amérique, mais son jeune frère, Bernhard, s'installe, après avoir fini ses études d'ingénieur, en Angleterre. Et cette anglophilie⁵⁷ se marque également dans le souci de l'élégance vestimentaire : Oscar cultive un style *british*, et cela en dit plus long qu'une simple coquetterie narcissique. Il y va d'un trait caractéristique du Juif assimilé et dont la réussite matérielle signe l'appartenance à la bourgeoisie plus que moyenne. L'élégance de Wiesengrund, c'est en quelque sorte le stigmate de

57. Dont témoigne d'ailleurs le diminutif « Teddie » (pour « Theodor ») utilisé pendant l'enfance d'Adorno, et qui, à l'âge adulte, avait cours dans les relations avec ses proches. Notons aussi ce fait : il était de tradition, dans cette famille, d'aller faire des séjours à Londres et... de s'y marier !

ce qui, dans sa réussite, passe par un certain renoncement à une part de son identité. Ce renoncement a dû être plus compliqué que la « façade » de la réussite sociale le laisse paraître. À vrai dire, j'ai l'impression que cela rejoint ce que nous disions en commençant : il y a de l'inanité à rabattre la question de l'« assimilation » sur celle de savoir si oui ou non on se considère comme juif. Bien sûr, l'assimilation n'« existe » pas indépendamment des expériences faites par tel ou tel Juif « assimilé » mais, précisément, cela autorise moins à se lancer dans des considérations psychologiques plus ou moins oiseuses qu'à reconnaître le *coût psychique* de l'inscription d'une forme d'objectivité sociologique dans la subjectivité : celle qui, en l'occurrence, veille anxieusement sur une position sociale fraîchement acquise à l'intérieur d'une bourgeoisie qui à tout moment peut transformer ces derniers venus en boucs émissaires (comme Adorno devait d'ailleurs l'établir, dans les *Études sur la personnalité autoritaire* conduites aux États-Unis, en analysant la figure du Juif comme « bourgeois inadapté » construite par les « membres antisémites de la classe moyenne⁵⁸ »). On peut ainsi interpréter en termes d'intériorisation / projection du sentiment

58. Cf. Th. W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. fr. H. Frappat, Paris, Allia, 2007, p. 197-198 : « Les classes moyennes elles-mêmes font dans une certaine mesure l'expérience des mêmes menaces contre les fondements économiques de leur existence que celles qui sont suspendues sur la tête des Juifs. [...] Pour cette raison, elles accentuent exactement l'opposé de ce dont les ouvriers se plaignent probablement, à savoir que les Juifs ne sont pas de vrais bourgeois, qu'ils ne sont pas vraiment "des nôtres" ».

d'existence menacée la façon dont, à l'époque où grandit Adorno, la bourgeoisie juive installée dans les quartiers Ouest de Francfort (le *Westend*) se défie, jusqu'à l'aversion, des Juifs réfugiés, généralement dans les quartiers Est de la ville, à la suite des pogroms russes et polonais.

Dans son roman autobiographique intitulé *Georg*, Siegfried Kracauer qui, de 14 ans plus âgé qu'Adorno, a joué un rôle important dans la formation intellectuelle de celui-ci dès son adolescence (j'y reviendrai dans un moment), décrit ces Juifs tout droit sortis du *shtetl* en des termes qui résument sans doute assez bien les raisons du rejet dont ils faisaient l'objet de la part des assimilés du *Westend* : avec caftans et longues barbes, ils « avaient l'air d'imitations à force de paraître authentiques⁵⁹ ». Et, du même coup, ils étaient un petit peu *too much* pour ne pas alimenter l'antisémitisme. Il semble à cet égard que le jeune Wiesengrund ait également témoigné, comme Adorno l'écrit lui-même beaucoup plus tard, dans un texte consacré à Alban Berg, d'une « arrogance d'assimilé à l'égard des Juifs de l'Est⁶⁰ » – arrogance dont, apprend-on dans le même texte, il prend néanmoins conscience assez tôt, à l'âge de 22 ans, lors de son séjour à Vienne, où Alban Berg et Soma Morgenstern (encore lui), brocardant ses préjugés, les lui font abandonner.

59. Cité par S. Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 28.

60. Th. W. Adorno, « Im Gedächtnis an Alban Berg », *Gesammelte Schriften*, éd. Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss, Gretel Adorno et Klaus Schultz, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970-1986, vol. 18, p. 501.

Cette anecdote viennoise, associée à celle que j'évoquais tout à l'heure (Helene Berg et Soma Morgenstern parlant d'Adorno comme d'un « jeune Juif ») éclaire et condense cette figure complexe du Juif assimilé qui aura donc été celle d'Adorno dès son enfance. La complexité, ici, tient justement à ce que s'assimiler ne signifie pas « ne plus se sentir juif », mais conserver paradoxalement un rapport à la judéité par l'assimilation. Celle-ci constitue un phénomène psychiquement et socialement complexe, traversé par des tendances contradictoires : à la dissimulation (ne pas avoir d'*allure* juive) et cependant aussi à la recherche de la dissemblance, par quoi l'on cherche à s'individualiser au sein de la société où l'on s'intègre. Ainsi du *chic* attaché à l'anglomanie vestimentaire d'Oscar Wiesengrund, et sans doute d'une bonne part de la bourgeoisie du *Westend* : fini le caftan du *shtetl*, certes – mais on n'endossera pas non plus la culotte de peau du Prussien gambadant dans la Forêt Noire. L'assimilation est ainsi une dialectique de l'apparaître, de la « présentation de soi », pour le dire avec les termes d'Erving Goffman, mise en scène de soi toujours *risquée*, dont la *simulation* forme la dynamique centrale, dans la mesure même où elle est traversée par des valorisations contradictoires.

Pour retrouver ce que tu avais commencé à évoquer tout à l'heure, ne crois-tu pas que ce rapport complexe d'Adorno (père et fils !) à l'apparence vestimentaire et à la présentation de soi ne nous renseigne pas déjà sur quelques-uns des concepts les plus

centraux de son œuvre, comme ceux d'apparence (Schein) et de mimèsis ?

Oui, je le crois. J'incline à penser que se forme là une couche d'expériences à la fois cognitives et affectives qui ont très tôt modelé la socialisation d'Adorno et qui ne sont pas pour rien dans le fait que les catégories d'apparence et de *mimèsis* (ou de comportement mimétique) soient tout à fait centrales dans sa pensée précisément parce qu'elles sont de part en part dialectiques. L'apparence, c'est ainsi le *Schein*, le terme allemand entremêlant les significations de la force de l'apparaître – esthétique, notamment – et de son défaut, de l'illusion. Quant à la *mimèsis*, elle est associée à la possibilité de faire droit au singulier, au différent (au non-identique), comme il peut nous arriver de l'éprouver dans notre expérience des objets esthétiques (qui cherchent, selon un mot de Valéry qu'Adorno connaissait bien, « l'imitation servile de ce qui est indéfinissable dans les choses »). *Mais aussi*, précisément parce que les conditions de la socialisation de maints individus mutilent leur sensibilité à l'altérité, voire inscrivent en eux une peur panique, la *mimèsis* peut se fixer en identité de mort : celle de rôles si endurcis qu'ils n'autorisent aucun jeu ni écart, rejetant comme une menace fatale tout ce qui s'écarte de schémas de comportement incorporés jusqu'à l'os, et déterminant une relation à la réalité pathologiquement projective. Le Juif y tient alors une place d'autant plus obsessionnelle qu'il est « assimilé » – si *semblable*, donc, qu'on doit craindre ce qui se

fomente sous une telle *dissimulation*. C'est le point sur lequel la thèse sartrienne de la précession, chez l'antisémite, de la représentation sur son objet⁶¹ touche juste – et que ratifie, dans les *Études sur la personnalité autoritaire*, l'extrait effarant d'un entretien avec une opératrice téléphonique qui dit avoir passé des nuits à entendre « des Juifs riches appeler leurs familles » parce que, précise-t-elle quand on lui demande comment elle peut savoir qu'il s'agit de juifs : « Il y a un moment où on finit par reconnaître une voix juive⁶² ».

Mais n'allons pas trop vite. Et fermons ce panorama sociologique et historique des années de formation d'Adorno, dont l'utilité consistait à cerner la façon dont s'y sont déposées les conditions intellectuelles initiales de l'œuvre à venir précisément pour ne pas tomber sans même y penser dans le piège qui consiste à chercher dans la vie de l'auteur les clés explicatives de l'œuvre.

D'accord : ces données socio-biographiques, il faut donc en noter l'importance pour mieux éviter de la surdéterminer, en repérer la place pour que justement, si j'ose dire, elles ne prennent pas toute la place. Alors, ceci étant fait, quel type de lien est-il pour toi légitime d'établir entre de telles conditions de subjectivation et la substance de l'œuvre ? Ou encore, pour le

61. Cf. M. Cohen-Halimi, « Qu'est-ce qu'un "potentiel fasciste" ? », art. cit., p. 185.

62. Th. W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, op. cit., p. 206. Voir le commentaire de M. Cohen-Halimi, loc. cit.

dire avec mon vocabulaire de littéraire, quel rapport établis-tu entre critique interne et critique externe ?

Je voudrais préciser le geste dont j'ai esquissé le mouvement en répondant à tes premières questions, en repartant de ce cadre général pour tenter de définir les modalités par lesquelles le judaïsme – plus exactement, une forme de rapport au judaïsme, tel que nous essayons de le décrire depuis le début – s'inscrit dans les opérations théoriques de la pensée adornienne. Mon hypothèse est que cela constitue une « présence » du judaïsme fondamentalement ambiguë : présence qui fonctionne, qui produit des effets, mais dans la mesure même où elle témoigne de quelque chose d'absent – où elle relève, autrement dit, du régime de la trace, ou du symptôme.

Enfinement, si j'entends ce que tu me dis sur la complexité, l'ambiguïté de ses « appartenances », est-ce qu'à force d'être à la fois, pour ainsi dire, dedans et dehors, Adorno ne finit pas par être nulle part ?

Cette question est décisive à mes yeux, et par-dessus tout sans doute elle m'émeut, parce qu'elle m'oblige (au sens le plus noble du terme) à te répondre en revenant à ce très beau texte de Miguel Abensour sur « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », où il écrit notamment ceci :

Si l'on peut dire de la philosophie moderne qu'elle est traversée par une problématique de

la patrie et de l'exil, les penseurs de ce groupe sont des penseurs de l'exil, *Adorno plus que les autres, semble-t-il*, et leur rapport complexe au judaïsme serait à interroger. [...] Seule l'affirmation jusqu'au bout de cet exil – faire du lieu de nulle part son séjour – peut préserver la possibilité sans garantie [...] d'une vie transformée, d'une société juste.⁶³

Pourquoi, me suis-je souvent interrogé, et sans avoir eu, hélas, le temps de le lui demander, Miguel Abensour juge-t-il ici nécessaire d'ajouter cette précision, qui fait d'Adorno *plus que les autres* théoriciens de Francfort un penseur de l'exil ? Je me risque à suggérer qu'il y va peut-être de cette oscillation, évoquée par Adorno dans sa lettre à Berg, entre le 50 % et le 100 %. Serait ainsi en jeu ce qu'Evelyn Wilcock a analysé, dans l'article dont nous avons déjà parlé, quant à l'« identité négative » d'Adorno. Elle s'appuie alors sur la description que l'anthropologue Arnold Epstein, dans *Ethos and Identity*, fait de l'individu né, dans une société à dominante non-juive, de père juif : socialement « classé » comme juif, alors même que les règles du judaïsme orthodoxe lui dénie cette appartenance (comme Neher ou Arendt, tu t'en souviens, se sont donc chargés de le rappeler concernant Adorno), celui-ci fait l'expérience d'une identité parmi les plus négati-

63. M. Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », postface à M. Jay, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950*, trad. fr. E. E. Moreno et A. Spiquel, 1977, p. 435. Je souligne.

tives qui soient⁶⁴. Evelyn Wilcock me semble ainsi toucher juste lorsqu'elle propose de lire à la lumière d'une telle affirmation cet aphorisme de *Minima Moralia* : « La paille que tu as dans l'œil est le meilleur des verres grossissants⁶⁵ ». L'exil, chez Adorno, est en effet « à la puissance deux », comme si son statut de « demi-juif » redoublait le trouble attaché à la conscience de ce que la position que l'on a réussi à obtenir dans la société reste fondamentalement précaire, qu'elle tient, comme justement l'a analysé Hannah Arendt à propos du « Paris fin de siècle », au compliment par lequel les Juifs cultivés étaient accueillis dans des cercles ou des salons philosémites : à savoir qu'on ne remarquait pas leur origine – ils étaient juifs, mais n'étaient pas *comme* des Juifs⁶⁶. Quelque chose relève là, existentiellement, d'une pratique de l'écart, qui modèle la relation à soi-même sur celle de l'acteur et du personnage (on l'évoquait à propos de l'anglomanie des Wiesengrund, qui chez Oscar notamment ne passe pas par hasard par l'*habit*, avec toute la profondeur sémantique du terme) : on doit apparaître de manière à ce qu'une part importante de son identité ne soit pas perceptible, et ce *jeu* même transcrit de manière en quelque sorte spéculaire

64. A. L. Epstein, *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1978, cité par E. Wilcock, art. cit., p. 171.

65. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, § 29, p. 47.

66. Propos cité par J. Habermas, « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », *Profils philosophiques et politiques*, trad. fr. F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Gallimard, 1974, rééd. 1990, coll. « Tel », p. 74.

le sentiment que l'environnement pourrait à tout moment changer d'aspect. D'apaisé, il pourrait devenir inquiétant ; de pacifique, menaçant.

Mais, ce que tu me dis me rappelle un autre Juif assimilé et inquiet (mais français) : Proust, bien sûr !

Ce n'est pas par hasard si – tout comme Arendt d'ailleurs – Adorno ou Benjamin, qui tenaient l'œuvre entière de Proust en haute estime, ont perçu la minutie avec laquelle celui-ci a pu restituer ces sourires de connivence avec lesquels, dans une assemblée, on se faisait savoir, en s'en délectant, qu'un Juif devait son droit d'être là au refus de cet autre droit : faire connaître son identité de Juif – quand bien même celle-ci était devenue un détail semble-t-il insignifiant (ainsi pour Swann, petit-fils de converti). C'est « Proust sociologue », en quelque sorte, dans la mesure où un trait constitutif de la sociologie consiste à déceler dans les phénomènes sociaux des significations sous-jacentes, que la reproduction du contexte social suppose précisément de recouvrir.

Tu parles de « Proust sociologue ». Or la sociologie est justement un domaine dans lequel nombre de penseurs juifs se sont particulièrement illustrés.

En effet. Comme l'a bien vu Habermas dans son texte sur « L'idéalisme et ses penseurs juifs », il n'est à cet égard pas surprenant que de nombreux penseurs juifs aient été sociologues (Simmel, Karl

Mannheim, Carl Grünberg) ou que l'analyse sociologique ait constitué une part importante de leur activité théorique. Habermas a une formule frappante à ce sujet :

Les Juifs ont nécessairement dû éprouver la société comme quelque chose à quoi on se heurte et ce de façon si persistante qu'ils avaient, pour ainsi dire de naissance, le regard sociologique.⁶⁷

Ce à quoi l'on se heurte, ou encore, et peut-être surtout, ce à quoi l'on n'est jamais assuré de ne pas se heurter, même quand on semble y être « intégré », c'est quelque chose comme un décor composé de hiéroglyphes dont le décryptage n'est jamais *sûr*, parce que, selon une image au moyen de laquelle Adorno explore ce qu'il nomme le « caractère énigmatique » des œuvres d'art, le code en a été perdu⁶⁸. C'est précisément ce qui autorise à dire que « toute œuvre d'art est écriture (*Schrift*), pas seulement celles qui se présentent comme telles⁶⁹ » : un texte hiéroglyphique (même lorsque leur matériau est le langage, les œuvres perturbent les fonctions transitives des signifiants en les « détachant » de leurs contextes pragmatico-sémantiques de pertinence pour les intégrer à titre d'éléments dans une forme) qui, pour le dire avec les mots très éclairants de Daniel Payot, fait « supposer qu'il a un sens,

67. J. Habermas, « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », art. cit., p. 77.

68. Th. W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. fr. É. Kaufholz et M. Jimenez, éd. Klincksieck, 1989, p. 164.

69. *Ibid.*, p. 165.

qu'il recèle des significations déterminées, mais on constate en même temps que ces significations nous demeurent impénétrables⁷⁰ ». C'est ce qui doit être *déchiffré* : déchiffré constamment, objet d'une interprétation qui n'est jamais assurée d'avoir atteint le socle de signification devant lequel elle devrait *s'achever* – puisque le code a été perdu, et que cela même mesure la *teneur* de l'objet, c'est-à-dire en tant qu'énigme qui résiste, ce qui *tient* face aux interprétations.

Or ce qui me semble très remarquable, ici, c'est qu'un tel dispositif herméneutique retrouve – ou reprend, ou rejoue, et justement il est difficile de savoir quel est le terme qui convient – la structure fondamentale du commentaire talmudique, qui considère, en vertu même de l'orientation messianique de l'histoire, que chaque verset de la Tora doit faire l'objet d'une interprétation dont le but n'est pas de délivrer la signification ultime de ce qu'on lit, ni d'y « ajouter » du sens, mais de faire lever des couches de signification, variables, multiples, proliférantes, etc., à raison des transformations du « macrocosme » historique – strates de signification qui ne se rassembleront et se résorberont qu'après la venue du Messie. C'est ce que David Banon a appelé la « lecture infinie », selon le titre de son livre consacré aux « voies de l'interprétation midrachique ».

70. D. Payot, « “Toute œuvre d'art est écriture” », in W. Laforge et J. Lageira (dir.), *À la frontière des arts. Lectures contemporaines de l'esthétique adornienne*, Paris, éd. Mimésis, 2018, p. 50.

Tu parles de « lecture infinie ». Mais un tel concept de lecture, ou d'interprétation, cela m'évoque naturellement une certaine conception moderne de la littérature : celle d'Umberto Eco, par exemple, parlant de « l'œuvre ouverte », c'est-à-dire d'une œuvre que chaque lecture renouvelle.

Oui, exactement. Une œuvre que la lecture accomplit, et qui n'en finit pas de s'accomplir. Pour le dire en termes linguistiques, le code déborde le message, le signifiant excède le signifié (il signifie plus et autre chose). Pour le dire dans des termes qui cette fois renvoient à une réflexion nourrie des lectures talmudiques elles-mêmes, le Dit n'épuise pas le Dire : telle est la structure de la parole prophétique, telle que Lévinas la décrit en commentant la méthode d'interprétation de Rachi comme une « lettre ouverte⁷¹ ». « Ouverte » au double sens du terme : disponible pour le renouvellement du sens (et donc de l'action, de l'histoire), mais aussi béante, comme l'est une « fracture ouverte ». Le monde d'avant la venue du Messie demande activement la première ouverture (celle du sens) parce qu'il est sous la loi de la seconde (la brisure, le malheur), qui le menace constamment de *fermeture* – de faire du désespoir sa fermeture, comme l'écrit Adorno, là encore dans les dernières pages de la *Dialectique négative*.

71. Cf. E. Lévinas, « La lettre ouverte », in C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*, 1991, éd. Livre de poche, p. 410.

Je vois bien que pour répondre à ma question sur l'œuvre ouverte, tu as fait un détour par cet autre penseur juif qu'est Lévinas. Mais c'est, comme en témoignent tes derniers mots, pour mieux revenir à Adorno, n'est-ce pas ?

J'ai cité Levinas pour indiquer ce qui, ici, définit une proximité paradoxale. On comprend en effet aisément que la conception lévinassienne de l'écart entre le « dire » et le « dit », la manière dont il comprend la littérature midrachique (l'interprétation de la lettre guidant au fond sa propre relance, et non la « révélation » d'un sens définitif) et, bien entendu, la conjonction entre discours (« dire ») poétique et discours prophétique – tout cela est nourri d'une connaissance directe de la tradition talmudique (et, soit dit en passant, de l'hébreu). Or rien de tel, je l'ai dit, chez Adorno. Pour autant, je crois que le rapprochement que j'esquisse ne se ramène pas à un vague et lointain air de famille. On pourrait d'abord noter, à cet égard, que la figure du prophète, dans la mesure même où ce dernier « s'attaque » à des configurations de discours et de pratiques figées, oubliées du rapport à une norme (la Loi) qu'il faut continuer d'interroger pour véritablement l'appliquer, est une figure de critique social. Or, comme on sait, la critique de la société est l'impulsion fondamentale de la pensée d'Adorno, comme de celle de Marcuse, de Horkheimer, ou encore de Friedrich Pollock ou de Franz Neumann (de Fromm aussi, pendant un temps) et, de manière plus ou moins liée à l'Institut

de recherche sociale, Benjamin, Kracauer, Bloch, etc.

Bon, d'accord. Mais tu ne veux quand même pas insinuer que la judéité est une condition pour devenir un « critique de la société » ?

Évidemment, une telle proposition serait tout à fait inepte. Mais il n'est pas moins clair que l'ambition critique des théoriciens en question a quelque chose à voir avec leur situation de Juifs au sein de la société bourgeoise (allemande, française, anglaise aussi, par certains aspects), telle que je l'ai esquissée tout à l'heure. L'intensité de leur expérience du monde social se mesure selon un coefficient de friction entre eux et leur environnement, friction dont ils sont, à l'interface du dedans et du dehors, eux-mêmes le lieu, la scène – et il n'est pas indifférent que la scène (la métaphore théâtrale), comme aussi l'ambivalence du stigmaté (telle, là encore, l'élégance *british* d'Oscar Wiesengrund dont nous parlions) soient, à la génération suivante, et en passant de l'École de Francfort à l'École de Chicago, les catégories centrales de l'analyse des interactions sociales développée par Erving Goffman – né dans une famille de Juifs ukrainiens immigrés au Canada. Autrement dit, avant même que la critique ne constitue le contenu de leur entreprise théorique, elle définit, pour ainsi dire à l'intersection étymologique de la critique et de la crise (*krisis* : dissociation, séparation), la substance de l'expérience qu'ils font du monde et d'eux-mêmes : de

leur identité toujours lésée, *spoiled*, selon le sous-titre de *Stigmat* de Goffman en langue originale⁷², terme rendu dans l'édition allemande par l'adjectif *beschädigt* – soit le même terme auquel Adorno recourt en composant le sous-titre de *Minima Moralia*, ces *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (« réflexions sur, ou plutôt issues / à partir de la vie mutilée, ou abîmée »).

Tu dis que quelque chose du judaïsme passe chez ces penseurs juifs, qui cependant n'ont plus de rapport direct avec l'étude juive. Comment donc définirais-tu ce « quelque chose » ?

C'est certainement le point le plus délicat. D'un côté, la tension du dedans et du dehors dont j'ai parlé est structurellement semblable à celle de la parole prophétique. Celle-ci est elle-même *productrice* de cette tension en interpellant, *de l'intérieur*, le peuple juif, au nom de ce que celui-ci aurait délaissé, oublié, etc. Mais d'un autre côté, il y a une différence essentielle, qui tient en quelque sorte à un renversement de la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur : le « dehors », dans le prophétisme, est en fait ce qui est le plus intime, l'ensemble des valeurs fondant la tradition même du groupe social, lequel se trouve ainsi mis en demeure de se la rappeler, de la réactiver. Dans le cas d'un penseur comme Adorno (mais cela est vrai dans une certaine mesure aussi pour Levinas), l'environnement

72. Cf. E. Goffman, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice Hall, 1963.

n'est plus celui d'une société juive, ou en tout cas structurée par l'étude et les rituels du judaïsme : il est constitué par la modernité capitaliste, et par des savoirs dont la forme philosophique et scientifique s'est développée à l'extérieur de la tradition talmudique⁷³. Pour suivre ici une analyse de Jean-Claude Milner, on pourrait être tenté de dresser le portrait d'Adorno en *simple* « Juif de savoir ». Comme Arendt déclarant que, s'il fallait qu'elle vienne de quelque part, c'était de la tradition philosophique allemande, Adorno se serait ainsi exercé à rechercher ses qualifications dans le seul « savoir moderne », à l'œuvre dans la séquence de l'idéalisme allemand issue de Kant pour se prolonger avec Hegel et Marx, comme aussi dans la phénoménologie, ou encore dans l'histoire de l'art (et l'on pense aussi à des figures comme celles de Warburg ou de Panofsky), et dont Max Weber, dans la fameuse conférence sur la vocation de savant, dégage les structures : celles de cette *Wissenschaft*, dont l'usage grammaticalement *absolu* établit justement l'exigence de neutralité relativement à tout objet : chacun existera sous cette forme, *détachée* (ce que signifie, littéralement, le terme d'*absolu*) de la spécialisation universitaire.

Autrement dit – c'est ainsi que J.-C. Milner relit la conférence de Weber –, si nous sommes savants, *alors nous ne serons pas prophètes* (une

73. Mais pas toujours, comme on a pu le montrer à propos de la genèse de l'idéalisme allemand, qui n'est pas sans rapport avec l'enseignement cabaliste (par le biais de rapports de « contamination » avec certains courants de la mystique protestante).

expression du processus de rationalisation, d'intellectualisation, de « désenchantement » du monde dont la *Wissenschaft* est à la fois un facteur et un produit). Or les prophètes par excellence, voix de l'Exil parmi les nations, sont juifs. « Ni questionner ni attendre », telle est, écrit Weber, la clause inviolable du savoir dans sa forme moderne. Le savant n'est pas le politique. Pour ceux que Jean-Claude Milner nomme ainsi les « Juifs de savoir », par opposition aux Juifs de l'étude (Adorno, dans les années soixante, est pour lui le « dernier des Juifs de savoir encore actifs », lit-on dans *L'Arrogance du présent*⁷⁴), cette figure du savoir moderne n'est donc pas seulement dominante : elle est exclusive. Au sens strict : y adhérer implique d'abandonner l'étude juive, à laquelle le savoir (selon les coordonnées de la *Wissenschaft*) s'est substitué intégralement – ce qui continue de nous parler d'assimilation (et donc de *mimésis*) : le Juif de savoir, tournant le dos au maître (de l'étude), s'assimile, se rend absolument semblable au savant (de l'université) pour se délivrer, dans l'élément de l'universel, des ambivalences douloureuses de l'assimilation sociale. Ou, pour le dire autrement : s'assimiler au savoir, littéralement se rendre semblable à la figure du savant, pilier de l'Université et ainsi serviteur de l'universel. Ainsi, résume Milner :

S'il [*le Juif de savoir*] a été élevé dans l'ignorance totale ou partielle des prescriptions rituelles, si

74. J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie : 1965-1975*, Paris, éd. Grasset, 2009, p. 210.

l'étude talmudique lui a toujours été parfaitement étrangère, il y voit des données neutres. Les qualifications qu'il recherche doivent lui venir du savoir seul. Si quelque *rémanence* du nom juif se manifeste en lui, il s'exerce à la saisir en disjonction minutieuse de l'étude juive. *La substitution sans reste a été accomplie.*⁷⁵

J'ai quand même l'impression que toi qui aimes tant les frictions, les restes et les traces, tu ne reconnais pas entièrement ton Adorno dans le portrait milnérien du Juif de savoir... Je me trompe ?

Non, j'ai une réserve : je crois, précisément qu'il y a « du reste ». Ce terme de « reste » importe car, quand bien même la figure de Juif de savoir se formerait par le désir de la « substitution sans reste » – non plus le Talmud mais la sociologie, non plus le prophète mais le savant – elle me paraît assez *déchirée* pour qu'il y ait du reste. Non seulement au sens de ce qui, dans la trame des interactions sociales, s'atteste à même la friction entre le « dedans » et le « dehors » dont on a déjà parlé, mais aussi, et surtout, parce que cela, loin de conduire nécessairement le « Juif de savoir » à dissoudre sa singularité dans les intérêts, les objectifs et les formes de la *Wissenschaft*, à s'en faire le serviteur anonyme et dévoué, *produit du reste* au sein de ces formes mêmes. Ce reste, on pourrait en donner une idée en se rendant attentif à la manière dont il se dépose comme à la pliure

75. *Id.*, *Le Juif de savoir*, Paris, éd. Grasset, 2006, p. 50.

du sémiotique et du sémantique, quand bien même les signifiés semblent ceux de la *Wissenschaft* – de la sociologie, de l’histoire de l’art, etc. Cela se traduit par des perturbations touchant aux structures argumentatives, apparemment reconnaissables et cependant comme dictées selon des *rythmes* inconnus, ou encore dans les vocables mêmes, dont l’entente paraît soudain altérée, comme une note rend un son inouï lorsqu’elle entre dans une composition qui ne se soumet plus aux règles du langage tonal. On sait, à cet égard, l’importance que revêt, dans l’œuvre d’Adorno, la réflexion sur la signification sociale et historique de la dislocation du langage tonal en musique au *xx^e* siècle. Je serais même tenté d’ajouter ceci, en forme de quasi-expérience de pensée : il suffit d’avoir ne serait-ce que parcouru un livre comme la *Théorie esthétique* pour comprendre que ce livre est bien un *Schrift*, au sens, qu’on évoquait tout à l’heure (et que précisément la *Théorie esthétique* thématise), d’un texte perturbant constamment les catégories à partir desquelles on pense, ne serait-ce que par l’habitude des découpes académiques, pouvoir, ou même devoir, l’appréhender. À vrai dire, cela relève de la simple expérience de la lecture, dans ce qu’elle a de plus sensible – « suivre les courbes dynamiques de ce qui est présenté⁷⁶ », comme Adorno le dit précisément, dans le texte, à propos de l’expérience esthétique. En sorte que, si l’on s’interrompt une seconde pour se demander à quoi l’on a affaire depuis que l’on parcourt ces lignes, on se dit que... on n’en sait trop

76. Th. W. Adorno, *Théorie esthétique*, *op. cit.*, p. 165.

rien, en fait ! À la rigueur, on comprend ce que ce texte n'est pas, autrement dit, que qui se nomme ici « théorie esthétique » n'est pas assimilable aux mentions produites par la *Wissenschaft* – telles que « histoire de l'art » ou « philosophie de l'art ».

Tu rejoins là une question que tu avais rencontrée dans un texte écrit pour Miguel Abensour, justement (initialement à l'occasion du colloque organisé en octobre 2015 autour de son œuvre et en dialogue avec lui). Tu avais alors mentionné cette difficulté qu'il y a à rendre compte de l'expérience de lecture que tu viens à nouveau d'évoquer (et, pardon de te taquiner, mais j'ai l'impression que, depuis lors, tu n'as pas beaucoup fait reculer ton embarras !), et dont, disais-tu, les textes de Bloch ou de Benjamin donnent aussi des illustrations – mais chacune, précisément, en mettant en jeu, je dirais, une « poétique » singulière, irréductible l'une à l'autre⁷⁷.

C'est vrai. Dans le texte auquel tu fais allusion, je parlais des blocs de texte de Bloch, sortes de « rébus⁷⁸ » coiffés d'intitulés intrigants, comme dans *Héritage de ce temps* par exemple ; du montage sophistiqué de « thèses » paradoxales qui, de façon éminente dans le texte de Benjamin « Sur le

77. G. Moutot, « “Faire du lieu de nulle part son séjour”. Miguel Abensour, Theodor W. Adorno, Carlo Ginzburg », in M. Cervera-Marzal et N. Poirier (dir.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 97 sq.

78. Th. W. Adorno, « Traces de Bloch. À propos de l'édition augmentée de 1959 », *Notes sur la littérature*, trad. fr. S. Muller, 1984, éd. Flammarion, rééd. 1999, coll. « Champs », p. 153.

concept d'histoire », relèvent non de la position mais de la suspension du sens ; ou encore, comme tu viens d'y faire allusion, de l'agencement savant des ruptures, qu'Adorno déploie du mode aphoristique à celui de la composition paractactique. Autant de façons, à chaque fois unique, de se mouvoir dans ce registre d'énoncés formant des « thèses » – dont l'unité se trouverait dans leur appartenance au genre de discours qui dans l'histoire de la culture occidentale s'est nommé « philosophie » – en mettant en question, pour le dire en rappelant la formulation de Gérard Lebrun que j'ai indiquée tout à l'heure, ce que nous entendons spontanément par une thèse.

D'accord. Mais tous ces gestes me semblent avoir néanmoins ceci en commun : les « perturbations » produites sont indissociables de quelque chose comme le « ton » des textes, comme si c'était « à travers un murmure » (mais ce murmure pourrait aussi bien être l'écho d'un très ancien grondement) que pouvait se deviner le « contour des voix anciennes », pour reprendre les mots de Verlaine – les voix, peut-être, des prophètes dont l'exclusion est fondatrice pour la Wissenschaft. Tout se passe alors comme si, au cœur même de celle-ci, les auteurs dont nous parlons parvenaient à faire résonner l'écho de telles voix, comme on fait embarquer des passagers clandestins !

Absolument ! Cette strophe magnifique de Verlaine, figure-toi qu'Adorno en fait l'exergue de son étude sur Eichendorff (texte qui, il n'y a déci-

dément pas de hasard, voit dans l'expérience de « l'auto-aliénation » ou de l'identité clivée, voire « schizoïde », l'impulsion de sa poésie). « Je devine à travers un murmure / Le contour subtil des voix anciennes / Et dans les lueurs musiciennes, / Amour pâle, une aurore future ! » : polarisation du message prophétique (« voix anciennes ») et de l'horizon messianique (« aurore future »). Mais justement cela ne peut que se « deviner » : dans la « pâleur » de l'amour qui l'appelle, l'aube future reste aussi indistincte que les contours de voix qui, venant de très loin, ne sont que « murmures », qui bruissent plus qu'elles ne *s'articulent*. L'écho de la parole d'Isaïe – de cette polarisation du désir et de l'attente à quoi, selon Weber, « la profession et la vocation de savant » exigent de renoncer⁷⁹ –, n'apparaît que *crypté*, avec toute la densité sémantique – le caché et le chiffré – que l'on évoquait tout à l'heure en référence à la lettre d'Adorno à Horkheimer du 18 septembre 1940. Et si je « devine » une provenance, si j'entends dans l'exergue formée par les mots de Verlaine d'autres voix que celles du commentaire académique (que retiendraient plutôt, sans doute, des questions d'in-

79. Cf. M. Weber, « La profession et la vocation de savant », *Le Savant et le Politique*, trad. fr. C. Colliot-Thélène, La Découverte, 2003, p. 110 : « Gardien, combien de temps durera encore la nuit ? Le Gardien dit : le jour viendra, mais il fait encore nuit. Si vous voulez questionner encore, revenez une autre fois » (Isaïe, 21, 11-12). Le peuple auquel s'adressait cela a questionné et attendu pendant plus de deux mille ans et nous savons quel fut son bouleversant destin. La leçon que nous pouvons en tirer est la suivante : [...] le désir et l'attente ne produisent rien, et nous agissons autrement ». Voir le commentaire de J.-C. Milner, *Le Juif de savoir, op. cit.*, p. 68 sq.

tertextualité, d'histoire littéraire comparée, etc.), c'est sans doute, me diras-tu, que la « crypte », des agitations de laquelle je crois saisir des réverbérations, ne m'est pas tout à fait inconnue.

En ce sens, il me faudrait admettre que J.-C. Milner finit quand même par « marquer le point », lui qui, à l'occasion d'une brève discussion que nous avons eue un jour à propos du *Juif de savoir*, et comme je lui soumettais l'hypothèse que la substitution du savoir à l'étude ne s'accomplissait peut-être pas « sans reste », m'avait répondu, avec cette malice de Sphinx que tu imagines aisément : « Mais si vous cherchez du reste, vous en trouverez, bien sûr ! » À bien y repenser, à vrai dire, je crois même que la finesse de sa remarque consistait, à l'inverse de ce qu'elle semblait dire, à me mettre en garde contre cette sorte de stylisation maximale de la figure du « Juif de savoir » sous les traits du « Juif d'écriture », tel que Perrine Simon-Nahum en a repéré les limites, les ambivalences, voire les équivoques politiques. Cette figure, montre-t-elle en ce sens, se construit sur une sorte d'amplification au moins en partie fallacieuse, car excessivement *formelle*, de l'insistance des motifs de l'exil, du commentaire infini, ou encore de la différence / différance, chez Jabès, Derrida, Levinas ou même Adorno – qui tous ont *à faire avec un contenu d'expérience* sinon de la tradition juive, du moins du judaïsme, mais aussi de l'antisémitisme, dans leurs biographies respectives (quand bien même, comme c'est le cas pour Adorno, le *contenu textuel* n'est pas, ou ne réfère pas, à celui de l'« étude

juive »). Ainsi absorbé *sans reste*, justement, dans le jeu d'une métaphorisation indéfinie, le « Juif d'écriture », tendant à devenir « le symbole d'une identité post-moderne, défini avant tout par et dans sa différence », porte avec lui le danger d'identifier « les Juifs avec toutes les formes de différenciation sociale existante sans qu'aucune ne les caractérise exclusivement ni de façon pertinente⁸⁰ ». En sorte que « le Juif formel se rédui[sant] au principe de différence sans que rien ne vienne qualifier celle-ci⁸¹ » marquerait et masquerait tout à la fois une ruse de plus au terme de laquelle, pour le dire en retrouvant les analyses de Jean-Claude-Milner, l'universel « paulinien » de la *Wissenschaft* s'assure de rafler encore la mise.

Mais dès lors, comment conjures-tu, pour ainsi dire, ce risque d'indéfinition qui guette la figure du « Juif d'écriture » ? Autrement dit, serais-tu capable de préciser davantage cette figure paradoxale du « Juif de savoir » qui n'en serait pas tout à fait un – qui en brouille l'image sans pour autant présenter celle du « Juif formel », ou « Juif sans qualité » ?

Je m'y essaierais volontiers en repartant d'une indication que je trouve là encore chez Jean-Claude Milner. Dans une page de *L'Arrogance du présent* où il revient sur le sens de l'humiliation infligée à

80. P. Simon-Nahum, « Le Juif d'écriture : Jabès, Faye et le groupe Change », in *Pardès*, n° 45, 2009/1, p. 118.

81. *Ibid.* Perrine Simon-Nahum reprend ici les termes de Jean-Michel Salanskis dans *Talmud, science et philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 68.

Adorno, « l'un des derniers Juifs de savoir encore actifs », par des étudiants qui en 1968-1969 enregistraient ainsi le divorce « entre Révolution et savoir⁸² », il glisse cette affirmation : « Le savoir ne peut se substituer sans reste à aucun nom réel, et en particulier pas au nom juif⁸³ ». Et il le fait en référant allusivement à ce qu'il développe ailleurs : la façon dont Lacan a articulé les raisons de l'antisémitisme sur l'aversion suscitée par le nom juif en tant qu'il conteste la mise en équivalence du « nous » et du « tout » – au sens de ce qui vaut, ou devrait, ou devra valoir pour « tous les hommes⁸⁴ ». Par quoi, soit dit en passant, la haine antijuive me semble pouvoir envisager son avenir avec confiance, car je crains que l'on attende moins longtemps la venue du Messie que la formation d'un *nous* qui ne s'ordonnerait pas « à quelque forme du tout⁸⁵ » (se voulût-elle la plus inclusive : se réclamer de la révolution mondiale n'a jamais immunisé personne contre l'antisémitisme, on le sait). « Le nom juif, explicitement ou implicitement, concentra sur lui le blâme que méritent ceux qui, juifs ou non-juifs,

82. Cf. J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent*, *op. cit.*, p. 210 : « Bientôt, [...] les étudiants gauchistes s'en prendraient à Adorno, l'un des derniers Juifs de savoir encore actifs. Pas du tout par antisémitisme, mais parce qu'il incarnait l'autorité du savoir. Ils auraient pu lui témoigner plus d'égards, mais sur le fond ils n'avaient pas tort. Précisément parce qu'il s'attachait à préserver un minimum de lien entre Révolution et savoir, Adorno dépendait d'une figure ancienne. »

83. *Ibid.*, p. 211.

84. Cf. *id.*, « Lacan le Juif », in *La Cause freudienne*, revue de l'École de la cause freudienne, 2011/3, n° 79, p. 70.

85. *Ibid.*, p. 69.

disent non à tout⁸⁶ », poursuit alors Milner avec Lacan ; mais c'est exactement en ce point qu'il rencontre aussi, et très probablement sans le savoir, Adorno faisant le lien, dans la lettre du 18 septembre 1940 à Horkheimer, entre l'antisémitisme et ce qu'il nomme « la singulière extraterritorialité des juifs par rapport à toute l'histoire de l'Occident ». Remarque cependant que si, en tout cas en français, la lettre à Horkheimer était pratiquement inconnue jusqu'à une époque récente, il est néanmoins notable que, dans les « Réflexions sur Kafka », lisibles depuis longtemps dans *Prismes. Critique de la culture et société* (et que J.-C. Milner pourrait avoir lues), Adorno évoque indirectement l'ancienneté du nouage entre la stigmatisation de l'« étrangèreté » juive et la formation du mode de conscience historique dominant en Occident en citant le même texte de Tacite que convoque également J.-C. Milner dans « Lacan le Juif ». Il s'agit de ce passage fameux qui rapporte l'aversion pour les Juifs, pour leur « puissance de trouble [...] lugubre et répugnante⁸⁷ », au fait que leur religion est « fausse » – au sens de ce qui est « inversé⁸⁸ » (*verkehrt*) ; et cela, commente de son côté J.-C. Milner, désigne littéralement ce qui fait que, aux yeux de l'historien romain, « par leurs rites et leurs cou-

86. *Ibid.*, p. 70.

87. *Ibid.*, p. 68.

88. Th. W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. fr. G et R. Rochlitz, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », Paris, 1986, p. 240.

tumes, les Juifs rendent impossible l'emploi du mot *tout*, quand il s'agit des êtres humains⁸⁹ ».

La « singulière extraterritorialité » évoquée par Adorno est ainsi un nom du « pas-tout », et le « nom juif » est le nom même du *reste*, dès lors que l'on dit non « à tout », c'est-à-dire à ce qui prétend faire tout (ce qu'Adorno pourrait appeler aussi bien « réconciliation extorquée »). Réciproquement, cela veut dire que le reste est la *fonction* du nom juif, ce qui nous ramène aux raisons pour lesquelles je récuse le simplisme, ou du moins la naïveté (si j'essaie de dire les choses de façon un peu plus aimable) qui, de Morgenstern à Arendt en passant par Neher, en fait une affaire d'*affichage*, de brave petit signifiant docilement au service d'une symbolique bon marché – à l'aune de laquelle il serait bien entendu insupportable à des esprits religieux que « W. » soit un signe opaque, et non pas le sigle transparent du « déni ».

C'est pourquoi aussi, pour revenir à ta proposition, le nom juif, en tant qu'il y va du reste, est affaire de *ton*, terme essentiel car musical, c'est-à-dire qui fait sens *interrogativement*, par l'impression que provoque le signifiant, et non par la désignation d'un signifié. C'est très exactement cela que je vise en parlant de *fonction* : ce qui agit sans procéder de l'intention – c'est-à-dire de quelque motivation

89. J.-C. Milner, « Lacan le Juif », art. cit., p. 68-69. Chez les Juifs, écrit Tacite, « est profane tout (*omnia*) ce qui chez nous (*apud nos*) est sacré, légitime tout ce que nous tenons pour abominable » (*Histoires*, livre v, 4-5, trad. fr. J.-L. Burnouf, Paris, Hachette, 1881, p. 607, cité par J.-C. Milner, *loc. cit.*).

présente à elle-même, et donc par principe ordonnée à la forme du tout. Ce qui lui échappe, *a fortiori* la conteste, ressortit nécessairement à ce qui au sein du psychisme n'est pas métabolisé – ce qui agit, « fonctionne », à la lisière du refoulé et du conscient, depuis la « crypte » dont parlent Maria Török et Nicolas Abraham.

J'en trouverais un exemple au moins aussi captivant que celui d'Adorno avec Stanley Cavell, pour peu que l'on ne sépare pas *a priori* l'insistance dans sa pensée de la question du *ton* et l'empreinte que sa trajectoire de Juif assimilé inscrit dans sa langue – et dans son nom, qu'il transforma lorsqu'il décida de faire des études de philosophie : Cavell et non plus Goldstein. À ceci près que le nom qu'il se donne pour s'inventer soi-même en et comme « savant » recueille la rémanence d'un reste, celui d'un nom perdu, nom juif polonais auquel, à Ellis Island, 40 ans plus tôt, un fonctionnaire de l'assimilation avait *substitué* « Goldstein » : « Kavelieruskii ». Le « ton pour la philosophie », c'est ainsi ce qui, dans son expression même, vient *entrayer* cette « voix universelle » de la philosophie (du savoir, de la *Wissenschaft*) dont le choix reste irréductiblement inquiet. À cet égard, je crois qu'il peut être très éclairant de s'arrêter sur les pages où, revenant sur l'importance de la figure de Kracauer dans les premiers temps de sa formation intellectuelle, Adorno assemble, dans ce qui apparaît comme la « scène inaugurale » de l'entrée au service de la *Wissenschaft*, justement des souvenirs de lectures : celles que, tout jeune homme, il consacrait

le samedi, non pas à des textes de la Tora ou du Talmud, comme y invite le jour de *shabbat*, mais à la *Critique de la raison pure*.

Ah ! Un « shabbat hérétique », donc. Je sens qu'elle va me plaire, ton histoire !

J'espère bien ! Sur cette « scène », donc, se laisse alors entrevoir l'ambivalence attachée à la « rémanence du nom juif » évoquée par Milner et qui ne se dissout pas complètement dans le type de l'intellectuel juif ou du « jeune dandy » que remarquait Helene Berg. Cette rémanence, elle déborde le sujet, lui échappe comme le trahit le souvenir qu'Adorno restitue de ces samedis après-midi passés à suer sur la *Critique de la raison pure* avec Kracauer : c'est « sans que je m'en sois rendu compte », dit Adorno en substance, que j'ai appris à lire, dans la *Critique*, non pas une théorie de la connaissance mais « une sorte d'écriture codée où se déchiffre la situation historique de l'esprit ». C'est là, dit-il, repérer un jeu de forces qui disloque l'apparente unité thématique, qui lézarde « la surface de toute doctrine close sur elle-même ». Ainsi s'est opérée la prise de conscience, conclut Adorno, de l'importance du « moment de l'expression » dans la philosophie : par l'attention à un dire tel qu'il dément sa réduction à la fonction de *véhicule* de ce qui est dit – une attention à l'*interdit*, à la fois au sens de ce qui est proscrit et aussi de ce qui se dit « entre », dans les interstices. Au double sens donc, de ce dont l'organisation du discours théo-

rique voudrait prohiber l'apparition et de ce qui cherche cependant, selon l'expression de Lacan, à se « mi-dire », à faire retour *en s'énonçant entre* la peau du code et la chair du message. Et l'on pourra trouver ironique que l'attachement à la dimension de l'expression se soit forgé, chez Adorno, justement en malmenant un document majeur de la *Wissenschaft* : cette architectonique kantienne qui, *divergeant* dans le détail de la cohérence prescrite par son programme, trahit ce qu'elle a pour fonction de masquer – c'est-à-dire les convulsions de l'histoire et de la société, qu'Adorno suit à la trace dans la physionomie du texte (sa *lettre* même, où l'expression est « sœur de la souffrance »).

Si je comprends bien, la pensée d'Adorno, par l'usage qu'elle fait des concepts de déchiffrement, d'interprétation, de littéralité, développe une stratégie linguistique qui, historiquement, en Occident, est caractéristique de la pensée juive. Mais il me semble que tu as formulé tout à l'heure un paradoxe : que la pensée d'Adorno doit quelque chose de décisif à l'herméneutique talmudique alors même qu'elle n'en dérive absolument pas. Pourrais-tu développer un petit peu ce point pour finir ?

Oui. Il s'agit d'une « présence » paradoxale, qui est celle-là même d'une absence – et ne la *représente* pas : quelque chose qui relève de la trace, voire du *spectre* – pour reprendre deux vocables qui bordent l'œuvre de Derrida, deux noms de ce qui arrive à la *signification même du signe* après que

l'on a fait sauter le présupposé selon lequel celui-ci « n'est pensable qu'à partir de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier⁹⁰ ». Derrida y insistait : dès lors que l'on met en question ce motif de la « substitution du signe à la chose même à la fois *seconde* et *provisoire*⁹¹ », alors c'est toute la configuration discursive de l'*archè*, du *telos* et de l'*eskhaton*, de l'*ousia* et de la *parousia*, qui se trouve subverti⁹².

Il est difficile de ne pas constater l'homologie structurelle entre une telle logique de la différence et ce que nous avons mis en lumière au début de notre dialogue : la contestation, d'un bout à l'autre de l'œuvre d'Adorno, de la « grammaire » chrétienne de la réconciliation. Si j'osais – et je crois bien que ne vais pas me priver ! –, j'allèguerais volontiers que « L'écriture et la différence » propose un intitulé parfait pour nombre de textes du *corpus* adornien où le concept de *Schrift*, d'écrit / écriture tient une place centrale. Ainsi dans le texte sur Kracauer, où Adorno parle d'une « écriture codée » dont le déchiffrement consiste à parcourir un texte comme un champ de forces contraires au lieu de l'identifier, sous le nom de « doctrine », à l'annulation illusoire de celles-ci. Comment ne pas distinguer

90. J. Derrida, « La différence », *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 9.

91. *Ibid.*, p. 9-10 : « Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire* : seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver ; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation. »

92. *Ibid.*, p. 10.

ici quelque chose comme une défense réitérée de la lettre contre l'esprit (contre Paul de Tarse, pour le dire vite), parce qu'à la lettre s'attache précisément la possibilité de ce qui serait différent, « la possibilité d'un autre qui n'est pas encore⁹³ », tandis que l'esprit dominant trouve dans la célébration de « ce qui est établi⁹⁴ » l'instrument le plus sûr de la clôture du sens (par *transfiguration* de la souffrance en moment « nécessaire » de réalisation de l'esprit) ?

Au reste, le terme de *Schrift*, qui forme un doublet avec celui d'écriture, en français dans le texte d'Adorno, y inscrit ainsi le motif d'un écart qui ne se réduit pas, *et qui passe à l'intérieur même de la lettre* – « l'écriture et la différence », cette fois. Ce pourquoi la littéralité désigne ce qui exige l'interprétation et ce que l'interprétation n'épuise jamais. Tu te souviens ? Nous avons déjà rencontré ce motif en évoquant plus haut la « lecture infinie » dont parle David Banon. On le retrouverait *presque* dans les mêmes termes dans un passage fameux des « Réflexions sur Kafka », où Adorno, qualifiant son art d'écrire de « paraboles dont la clé a été dérobée », a cette formule : « Chaque phrase dit : interprète-moi, et aucune ne tolère l'interprétation⁹⁵ ». Aussi étranger qu'il l'ait été à l'étude juive, on peine cependant à admettre tout à fait qu'Adorno n'a pas ici en tête le mot talmudique, attribué à Rachi (et repris par Levinas dans

93. Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 298.

94. Cf., par exemple, *ibid.*, p. 150 *sq.* et *passim*.

95. Th. W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *art. cit.*, p. 215.

L'Au-delà du verset), que son texte démarque ostensiblement : « La lettre crie : “Interprète-moi” ».

Ici comme là, interpréter, c'est bien, en effet, aller au-delà du texte, mais sans le postulat, qui avec Paul fonde l'herméneutique chrétienne, selon lequel le sens du texte est révélé par son au-delà, le sens (l'esprit) coïncidant ainsi avec la lettre – ou, plutôt, l'absorbant. Explicitement énoncé, le réglage herméneutique commandant « [...] de tout prendre à la lettre, de ne rien étouffer par des concepts imposés⁹⁶ », réglage qu'Adorno nomme désormais « principe de littéralité⁹⁷ », fait surgir une référence à la tradition juive du commentaire. Ainsi lit-on deux pages plus loin dans ce même texte sur Kafka : « Le principe de la littéralité, sans doute une réminiscence de l'exégèse de la Tora, dans la tradition juive, peut s'appuyer sur certains textes de Kafka⁹⁸ ». Mais justement : à y regarder de près, cela a beau être net, c'est aussi, comme dans ce qui fait un symptôme, l'apparition de quelque chose qui *cloche*.

Pourquoi dis-tu que cette référence est de l'ordre du symptôme ? J'aimerais que tu en dises un peu plus sur ce qui ici « cloche », selon toi.

C'est la tournure même de la phrase qui a quelque chose de bizarre – et produit un effet analogue au « sans que je m'en sois rendu compte »

96. *Ibid.*, p. 217.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*

qui se glisse dans l'évocation des samedis que le jeune Adorno a passés à lire la *Critique de la raison pure* sous la conduite de Kracauer. Ici, c'est, dans un registre proche, au terme de *réminiscence* que la construction confère une réelle étrangeté. Car cette réminiscence, *en qui* et à qui advient-elle ? On pourrait presque comprendre – en sollicitant le texte, il est vrai – que le principe de la littéralité est posé consciemment par Kafka lui-même et que, dès lors, la réminiscence de l'exégèse biblique désigne ce qui est devenu chez lui une technique littéraire. *Stricto sensu*, pourtant, ce n'est pas ce qui est dit. Peu importe, à vrai dire, que l'écrivain ait lui-même théorisé son propre usage de la littéralité, dont Adorno relève très justement qu'il participe du sentiment d'irréductible étrangeté éprouvé par le lecteur de Kafka. Dans ces « Réflexions » consacrées à Kafka, il est de toute façon manifeste que c'est bien Adorno, et lui seul, qui *nomme* un tel usage et ainsi propose l'expression « principe de la littéralité ». D'où l'étrangeté, cette fois, de la phrase d'Adorno elle-même – comme si elle mettait en abîme le dispositif qu'elle évoque, comme si elle aussi, telle la phrase kafkaïenne, appelait l'interprétation pour mieux la mettre en échec. Quelque chose « cloche », en effet, dans sa formulation. En toute rigueur, l'argumentation d'Adorno aurait dû déboucher sur une proposition de ce genre : « Parlant du principe de littéralité, je puis m'appuyer sur certains textes de Kafka » (sous-entendu : « chez qui ce principe est une réminiscence de l'exégèse de la Tora »). Mais la bizarrerie tient

précisément à ce que, d'une manière presque bancale, c'est le « principe de littéralité » lui-même qui devient sujet de la phrase. Soudain, on ne saurait dire *qui* évoque ce principe, *qui* le propose : il ouvre lui-même la proposition et, parole de personne, il s'appuie pour ainsi dire tout seul, afin d'émerger, sur « certains textes de Kafka ». Mais, dès lors, c'est bien la « réminiscence » qui reste suspendue entre ciel et terre. Rien ne permet (sinon, comme je l'ai dit, en forçant le texte) de la mettre au compte de Kafka. Mais rien n'autorise non plus à l'assigner à l'auteur de la phrase, à Adorno, et ce, pour la raison imparable que, par sa structure et son développement, celle-ci le fait littéralement *disparaître*.

Ce qui dit « je » indirectement, voilà donc ce « mi-dire » qu'on évoquait tout à l'heure avec Lacan et qui, pour lui, définit la vérité en tant que la découverte de Freud l'a mise en question⁹⁹. Cette vérité transformée, j'ai essayé de montrer ailleurs qu'elle est ce qui chez Adorno se nomme « teneur de vérité », c'est-à-dire ce qui *se tient* dans les failles, dans les lacunes de l'articulation et ainsi produit des effets de vérité¹⁰⁰. On comprend alors que la vérité n'est pas un contenu propositionnel, prédicatif, que maîtrise le sujet, mais au contraire « ce qui parle » et bouscule ce sujet. C'est pourquoi, comme Lacan le montre dans son texte sur

99. Cf. J. Lacan, « La chose freudienne » (1955), *Écrits I*, Paris, Seuil, « Points essais », 1970, p. 213.

100. G. Moutot, « Anachronisme et teneur de vérité. À partir de *Trauermarsch*, d'Esteban Buch », in J. Desplat-Roger, J.-B. Vuillerod et Lucie Wezel, *Adorno contre son temps*, Paris, Presses universitaires de Nanterre, 2019, p. 171-191.

« la chose freudienne », le « je » qui parle passe par le *jeu* d'une prosopopée (cette figure de style par laquelle une entité abstraite prend la parole) : « Moi la vérité je parle » – et je me tiens dans les ratés du discours ; je suis dans « ce que vous tenez pour le moins vrai par essence : dans le rêve, dans le défi au sens¹⁰¹ ».

Ainsi donc se structure le rapport déchiré d'Adorno au judaïsme : le judaïsme ne cesse de faire retour en lui, de revenir, mais, justement, comme un fantôme, comme un revenant. En quelque sorte, tout son texte sur Kafka dit qu'il provient du judaïsme, mais que celui-ci n'est pourtant pas son origine, sa source. C'est bien ça ?

C'est exactement cela ! Le potentiel critique que j'associe à la littéralité, dit en substance Adorno, n'a d'autre provenance que le rapport à la lettre mis en œuvre dans le commentaire talmudique. Mais cette provenance, « je » ne saurais en remonter le fil – ce que traduit très exactement l'impossibilité où « je » suis d'en parler *en première personne*. Assurément, il y a là une relation paradoxale au judaïsme, dont la proposition « je suis le dernier des Juifs », que Derrida utilise, dans *Circonfession*, pour en faire entendre l'ambiguïté irréductible, formerait le commentaire exact.

101. J. Lacan, « La chose freudienne » art. cit., p. 219.

Pourrais-tu préciser – ou au moins tenter d’esquisser – le contenu de cette ambiguïté, et le mettre en relation avec ce que nous venons de dire d’Adorno ?

Il faudrait que nous entamions un nouvel entretien ! Mais, exprimée de façon lapidaire, l’ambiguïté tient à ceci : « Je suis le dernier des Juifs », cela s’entend comme « je suis le juif le plus indigne », c’est-à-dire un Juif qui ne se rapporte au judaïsme que par le paradoxe d’une « alliance rompue sous tous les plans¹⁰² » ; et cela s’entend aussi comme : « je suis le plus juif » – c’est-à-dire répondant *démesurément* du judaïsme. À la lettre : sur le mode, déjouant la mesure, du « plus que = moins et autre que¹⁰³ », comme une survivance fantomatique, qui *inquiète* d’autant plus que, désormais, elle hante des individus qui, même s’ils ont échappé à l’horreur (et n’ont pas eu à *en réchapper*), et sans doute précisément pour cela, ne se vivent (sur-vivent) eux-mêmes que comme des spectres. Voilà le rapport avec Adorno : il est ce sujet déposé qui, dans la *Dialectique négative*, évoquant la culpabilité du survivant, est traversé par l’« effet de vérité » d’une souffrance à quoi, cette fois, manque jusqu’au secours de la prosopopée. Ne demeure qu’une élégie coincée entre les murs d’un rêve où la parole ne peut plus être énoncée en première personne : le rêve de celui qui, en 1966, se demande « si

102. J. Derrida, « Circonfession », in G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, coll. « Les contemporains », 1991, p. 145.

103. *Id.*, « Abraham, l’autre », art. cit., p. 25.

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 ». Celui-là, ce « je » absenté, disparaît derrière ce « il » qu'en retour « des rêves visitent », lui découvrant « qu'il ne vivrait plus du tout, mais aurait été gazé en 1944, et qu'il ne mènerait par conséquent toute son existence qu'en imagination, émanation du désir fou d'un assassiné d'il y a vingt ans¹⁰⁴ ».

« Tenter d'esquisser », me proposais-tu. L'expression me retient fortement – au moment où en te répondant je me rends compte que je reviens encore une fois à ce passage que, comme tu le sais, j'ai déjà « tenté » maintes fois de lire ailleurs. Pour ma défense, j'allèguerai qu'à chaque fois, m'efforçant de ramifier mes approches et de triturer mes vocables, j'ai cherché à dire *encore quelque chose d'autre* sur ces lignes (dont je peux difficilement nier qu'elles exercent sur moi une emprise durable). Je ne suis pas sûr que cela m'autorise à entendre, comme à travers un murmure, des voix anciennes m'assurant de ce qui adviendrait là : une réminiscence de cette tradition du commentaire talmudique à laquelle pourtant seul me relie, pour le dire avec les mots de Derrida, « le paradoxe d'une alliance rompue sur tous les plans ».

104. Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 284.