



« ACTUELLE », LA PHILOSOPHIE ?

L'ILLUSION DE LA TOTALITÉ

« La philosophie elle-même est-elle en somme actuelle ? ». C'est autour de cette question que le jeune Adorno avait construit sa Leçon inaugurale à l'Université de Francfort, en mai 1931. Et il en avait aussitôt suggéré l'enjeu, qui n'était nullement de savoir si la philosophie était « vaguement à l'ordre du jour, sur la base d'aperçus de la situation intellectuelle générale qui n'engagent à rien », mais qu'indiquaient, plus rigoureux et plus inquiets, ces autres énoncés interrogatifs : « y-a-t-il somme toute encore [...] adéquation entre les questions philosophiques et la possibilité d'y répondre ? Le véritable résultat de l'histoire des problèmes la plus récente n'est-il pas bien plutôt l'impossibilité principielle de répondre aux questions cardinales de la philosophie ?¹ »

Ces formulations maintenaient une certaine ambivalence : elles semblaient ne pas remettre en cause la validité des « questions philosophiques » elles-mêmes, et ce faisant n'établissaient pas clairement si l'inadéquation et l'impossibilité supposées étaient dues à des raisons intrinsèques à la philosophie ou à des causes extérieures. À ne lire que ces seuls énoncés, on ne pourrait suffisamment évaluer le risque, évoqué dans la même page, d'une « liquidation de la philosophie elle-même », risque aggravé par sa difficulté à répondre à l'actuelle « exigence d'une scientificité exclusive² ».

1. Theodor W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'Actualité de la philosophie*, édition de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm [ci-dessous : *Ulm*], 2018, p. 16. Une autre traduction du même texte, par Antonia Birnbaum et Michel Métayer, est parue dans le numéro 17-18 de la revue *Tumultes* consacré, sous la direction de Miguel Abensour et Géraldine Muhlmann, à *L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, Paris, Kimé [ci-dessous : *Kimé*], 2002, p. 153-172, ici p. 159.

2. *Kimé*, p. 160 ; *Ulm*, p. 17.

DANIEL PAYOT

En revanche, le sens de ces questions et hypothèses paraissait dénué de toute ambiguïté dès qu'on les rapportait au postulat qui, dès sa première phrase, guidait et structurait le développement de l'ensemble de la Leçon. Le philosophe, y disait en effet Adorno, doit aujourd'hui « d'emblée renoncer à l'illusion sur laquelle s'ouvraient autrefois les projets philosophiques — l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la totalité du réel.³ »

On comprenait alors que c'était cet inéluctable renoncement à saisir la totalité du réel qui privait la philosophie de la relative assurance sur laquelle reposaient autrefois ses projets, qui la laissait démunie face aux exigences de scientificité et qui creusait un irrémédiable écart entre ses « questions cardinales » ou « fondamentales » (présupposant la capacité de la pensée à saisir la totalité du réel) et le champ de ses réponses possibles (champ limité, n'embrassant plus la totalité).

Et l'on devinait aussi les raisons de l'esquisse proposée par Adorno, dans la première partie de la Leçon, d'une « histoire récente de la philosophie », des « trente dernières années⁴ » disait-il, soit des trois premières décennies du XX^e siècle : elle ne prétendait pas balayer à grands traits le paysage de la pensée, mais plus rigoureusement évaluer chacune des propositions philosophiques évoquées à l'aune de cet impitoyable et unique critère : a-t-elle intégré les limites qui désormais circonscrivent le « lieu » de la philosophie ? Les oublie-t-elle purement et simplement ? Affirme-t-elle que rien ne les rend nécessaires ? Consent-elle au contraire, plus ou moins franchement, à une réduction de ses ambitions ?

Les réponses soulignaient globalement les effets d'une dénégation fermement établie dans ce qu'Adorno qualifiait polémiquement de pensée « dominante » et « officielle⁵ », mais avec d'importantes nuances. Si l'ontologie fondamentale de Heidegger était pour Adorno l'expression la plus univoque de cette dénégation⁶, si les philosophies de l'école de Marburg, de Simmel, de Rickert, de Max Scheler et, différemment, des « philosophies scientifiques », avaient selon lui en commun de défaire le lien entre raison et réalité⁷, un traitement beaucoup plus mitigé était réservé à deux positions philosophiques qu'on pouvait s'étonner de voir ainsi accolées.

3. *Ulm*, p. 9 ; *Kimé*, p. 153.

4. *Kimé*, p. 156 ; *Ulm*, p. 12.

5. *Kimé*, p. 167 ; *Ulm*, p. 26.

6. *Ulm*, p. 9 ; *Kimé*, p. 153-154. Sur la critique de Heidegger voir aussi *Ulm*, p. 14-16, 26, 29-30 ; *Kimé*, p. 157-159, 168, 170-171.

7. Cf. *Ulm*, p. 10-11 ; *Kimé*, p. 154-155. Sur Max Scheler, voir *Ulm*, p. 13 ; *Kimé*, p. 156-157.

« ACTUELLE », LA PHILOSOPHIE ?

Adorno attribuait à la phénoménologie husserlienne le très grand mérite d'avoir reconnu « dans son importance pour le problème fondamental du rapport entre raison et réalité, le concept de donnée non déductible, tel que les courants positivistes l'avaient développé », de l'avoir rendu « fécond » et ce faisant d'avoir « regagné pour la philosophie, en élaborant la méthode descriptive, une fiabilité d'analyse limitée qu'elle avait depuis longtemps perdue au profit des sciences particulières ». Mais il remarquait aussitôt que « les analyses des données faites par Husserl restent toutes en relation avec un système inexprimable de l'idéalisme transcendantal » et qu'à ce titre Husserl, s'il a bien « épuré l'idéalisme de tout excès spéculatif et l'a porté au niveau de la réalité la plus haute qu'il lui soit possible d'atteindre », ne « l'a pas fait voler en éclats »⁸.

Plus surprenant peut-être était le développement de la Leçon relatif à « l'extraordinaire importance de l'école de Vienne », d'autant plus que cette appréciation venait peu après des propos manifestement inquiets sur ce qui, interdisant à la philosophie « tout dépassement du domaine de ce qui est vérifiable par l'expérience », lui refusant « le droit d'ajouter d'elle-même quoi que ce soit d'essentiel aux diagnostics scientifiques », la condamnait à « n'être qu'une instance de mise en ordre et de contrôle des sciences particulières ». Mais on découvrait vite ce qu'Adorno retenait réellement de l'école de Vienne : non pas quelque prétention à « changer la philosophie en science », ce qui à l'évidence participerait d'une liquidation à laquelle Adorno bien sûr ne pouvait souscrire, mais le fait que « par l'acuité avec laquelle elle formule ce qu'il y a de scientifique dans la philosophie, elle rehausse les contours de tout ce qui, de la philosophie, est soumis à des instances autres que logiques et scientifiques ». Autrement dit : « La philosophie ne se transformera pas en science, mais, sous la pression de l'attaque empiriste, elle bannira hors d'elle tous les questionnements qui, en tant que questionnements spécifiquement scientifiques, reviennent aux sciences particulières et brouillent les problématiques philosophiques⁹ ». Le bénéfice pouvait paraître exclusivement « stratégique », mais il était en effet appréciable dans un contexte où il s'agissait de soumettre les réponses des différentes propositions à l'injonction adressée aux philosophes de renoncer à l'illusion d'une pensée de la totalité.

Et de fait, cette référence à l'école de Vienne, associée aux considérations précédentes relatives à la phénoménologie husserlienne, contribuait

8. Kimé, p. 155-156 ; *Ulm*, p. 11-12.

9. *Ulm*, p. 17-19 ; Kimé, p. 160-161.

à suggérer, bien qu'encore par défaut, ce qu'il pourrait en être d'une pensée philosophique capable de résister à sa liquidation, de réduire l'écart entre les questions qu'elle pose et les réponses qu'elle est susceptible de leur apporter et, ce faisant, de regagner quelque légitimité à se déclarer, malgré tout, « actuelle ». Cette pensée, nous le comprenions, devrait, en renonçant à la prétention de saisir la totalité, s'en tenir strictement à des « problématiques philosophiques » non réductibles aux questionnements scientifiques. Mais Adorno ne nous disait pas encore ce qu'étaient ces « problématiques » elles-mêmes, il ne nommait pas encore les « instances autres que logiques et scientifiques » auxquelles la pensée philosophique était intrinsèquement soumise et il ne définissait pas encore les liens que ces problématiques et ces instances étaient censées entretenir avec la « méthode descriptive », attentive aux « données non déductibles », qui constituait l'apport positif de la phénoménologie.

RÉALITÉ, ÉNIGME, INTERPRÉTATION

La leçon inaugurale d'Adorno semblait délibérément éviter de marquer l'origine, dans l'histoire de la philosophie, du renoncement à « saisir par la force de la pensée la totalité du réel », bien qu'elle en fit le critère de son évaluation des pensées récentes. Elle ne précisait pas où elle situait la frontière temporelle entre l'« autrefois » de la philosophie et son « aujourd'hui ». Elle ne mentionnait pas explicitement, par exemple, la philosophie critique de Kant et l'affirmation selon laquelle « nous ne pouvons jamais aller au-delà des limites de l'expérience possible, ce qui est pourtant justement l'affaire la plus essentielle de cette science [la métaphysique] »¹⁰. Elle n'évoquait pas davantage Nietzsche, à propos de qui Adorno, beaucoup plus tard, confierait à ses étudiants : « Nietzsche qui, si je dois être sincère, est celui des “grands” philosophes auquel je dois le plus — peut-être davantage qu'à Hegel, en réalité »¹¹ ; ici, pas d'allusion à *Par-delà bien et mal* et à sa première partie intitulée « Des préjugés des philosophes »¹², ni au Nietzsche « perspectiviste » déclarant : « Nous ne pouvons regarder au-delà de notre

10. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la 2^e édition [1787], traduction Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », *Œuvres philosophiques*, tome 1, 1980, p. 741.

11. Theodor W. Adorno, *Problèmes de la philosophie morale* [1963], traduction Isabelle Kalinowski, Klincksieck, 2023, p. 194.

12. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1885-1886], traduction Cornélius Heim, Paris, Gallimard, *Œuvres philosophiques complètes*, VII, édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 1971, p. 21-42 et *passim*.

angle ¹³ », ou : « La connaissance vaut en tant qu'elle réfute la "connaissance absolue" ¹⁴ ».

Pourquoi ce silence ? Adorno voulait-il éviter de ne rendre compte de l'injonction de renoncer à penser la totalité que comme d'un événement propre à l'histoire de la philosophie, exclusivement immanent à son développement, ce qui risquerait de renforcer le préjugé d'une autonomie absolue de la pensée philosophique ?

On remarque en effet que dans les toutes premières lignes de la Leçon, l'illusion à laquelle succombaient autrefois les philosophes ne se trouvait pas dénoncée par tel ou tel philosophe, mais... par la réalité elle-même. C'est elle, était-il affirmé, « dont l'ordre et la configuration mettent à bas toute prétention de la raison » ; c'est elle, la réalité, qui « n'accorde que sous forme de traces et de décombres l'espoir d'en venir un jour à être la réalité vraie et juste ¹⁵ ».

Ces assertions liminaires, apparemment péremptoires car non encore argumentées, suggéraient d'emblée trois dimensions.

Elles faisaient d'abord de « la réalité » elle-même un sujet, non seulement grammatical mais aussi agissant : c'est elle qui « met à bas » ou « anéantit », c'est elle, et non la raison, qui « accorde » ou « donne ».

Elles signalaient aussi une finalité, une orientation : la réalité, pour elles, n'était pas état, mais mouvement, tension, en l'occurrence espoir de vérité et de justice.

Enfin, elles soulignaient le fait que la réalité n'évoque cette fin que par l'indication d'une distance encore incommensurable entre ce dont elle porte l'espoir et l'impossibilité présente de l'atteindre ; non dans des formes d'accomplissement, mais dans ce qui témoigne de leur négation : des « traces » et « décombres », « restes » et « ruines ».

Ces indications, avant même d'être étayées dans la suite de la Leçon, laissaient deviner que, pour Adorno, le sort de la philosophie, son « actualité », ne dépendaient pas seulement de ses propres péripéties internes, mais d'abord de son aptitude à répondre à ce qui s'impose à elle comme autant de données objectives, « non déductibles ». Ce faisant, elles suggéraient, à propos du renoncement à saisir la totalité, des enjeux autres que

13. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir* [1882], § 374, traduction Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, *Œuvres philosophiques complètes*, V, édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 1967, p. 271.

14. Friedrich Nietzsche, « Fragments inédits » [1881-1882], *ibid.*, p. 307.

15. *Ulm*, p. 9 ; *Kimé*, p. 153 : « une réalité dont l'ordre et la figure anéantissent toute exigence de raison » ; la réalité « ne donne qu'à travers restes et ruines l'espoir d'arriver un jour à la réalité véritable et juste ».

négatifs : s'il fallait à la pensée se défaire de cette illusion, ce n'était pas en raison de quelque pulsion sacrificielle, c'était pour s'ouvrir à d'autres champs et à d'autres pratiques et, de la sorte, retrouver ou confirmer des légitimités perdues ou menacées. Parce que la réalité elle-même était à la fois active (sujet), sélective (elle révoque et elle octroie), finalisée (elle se tend vers un avenir) et désillusionnée (elle n'indique la vérité et la justice à venir que par les traces de leur défaut), il fallait à la philosophie l'entendre dans ses diverses modulations, explorer patiemment ses manifestations singulières, relever sans les unir arbitrairement les multiples temporalités qui la traversent et la constituent.

Conformément au genre institutionnel de la leçon inaugurale, le texte présentait un caractère programmatique explicite¹⁶ ; mais ses orientations décisives devaient toutes être comprises comme autant de réponses à un premier « constat » portant sur la réalité même : celle-ci ne se manifeste pas comme « forme » (*Gestalt*), avec ce que ce terme sous-entend d'unité, d'homogénéité, de consistance et d'identité, mais au contraire comme pluralité irréductiblement disparate, qu'aucun « sens » général n'embrasse, n'ordonne ni ne détermine synthétiquement. À la philosophie ne sont « données » que « des indications fugitives, évanescences », des « figures énigmatiques », des « entrelacs étranges » : « le texte que la philosophie a à lire est incomplet, contradictoire et friable¹⁷ ». Car la réalité — peut-être était-ce là l'indication la plus initiale et la plus déterminante — est « non intentionnelle », « dénuée d'intention¹⁸ », expressions suggérant l'impossibilité de la rapporter à quelque téléologie immanente comme à quelque arrière-monde depuis lesquels, malgré sa finitude et son imperfection, elle recevrait constance et cohérence, légitimité et raison.

C'est pourquoi la première étape du programme consistait pour la philosophie à appréhender « le premier constat qui lui est donné comme un signe qu'il lui revient de déchiffrer », « dont il lui revient de lever l'énigme¹⁹ ». C'est pourquoi aussi l'effectivité de ce déchiffrement ne pouvait consister à chercher dans l'énigme « la copie d'un être qui se trouverait derrière et que réfléchirait l'énigme », à « atteindre un sens déjà là et qui persisterait derrière la question²⁰ ». Adorno assignait à la philosophie une tâche qu'il

16. Adorno qualifie lui-même son développement de « programme », pour indiquer que, « justement en tant que programme », il « ne peut être mené à son terme dans son intégralité et dans sa généralité » : *Ulm*, p. 25, *Kimé*, p. 167.

17. *Ulm*, p. 20 ; *Kimé*, p. 162.

18. *Ulm*, p. 21 ; *Kimé*, p. 163.

19. *Kimé*, p. 162 ; *Ulm*, p. 19.

20. *Ulm*, p. 21 ; *Kimé*, p. 163 : « chercher l'image d'un être [...] une image qui reflète l'énigme ».

distinguaient très nettement de toute recherche d'un sens essentiel tapi derrière les apparences, tâche qu'il nommait « interprétation », en une acception du mot qui évoquait davantage Nietzsche²¹ que les pensées herméneutiques, celle de Schleiermacher ou celles du XX^e siècle. Car le terme évoquait pour lui un « grand paradoxe », dont il se demandait s'il n'était pas « le paradoxe permanent de la philosophie » et qu'il formulait ainsi : « la philosophie doit nécessairement, prétendant à la vérité, procéder continuellement de manière interprétative, sans jamais posséder de clef certaine pour l'interprétation²² ».

Sans doute était-ce précisément parce qu'elle ne renonce pas à prétendre à la vérité ou à répondre à son exigence que la philosophie se trouve confrontée à un tel paradoxe perpétuel ; car, on le comprenait, pour Adorno l'exigence de la vérité, pas davantage que celle de la réalité, ne pouvait être traduite en intentions latentes et finalement exprimables. Elle non plus ne se tenait pas, toute prête, derrière les phénomènes. Au désir illusoire de la rejoindre en traversant ceux-ci comme en ligne droite, il fallait substituer une démarche à la fois patiente et résolue, correspondant au caractère complexe et énigmatique dont témoignent les entrelacs des phénomènes. Parce que la vérité ne se révèle pas elle-même en eux, parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes des reflets ou des images de la vérité, il fallait élaborer un protocole de lecture et d'interprétation inquiet (dépourvu de toute clef certaine), mais déterminé (ne s'abîmant pas dans la déploration d'une impuissance à répondre aux énigmes, qui n'aurait d'autre effet que la liquidation de fait de la philosophie).

La première propriété de ce protocole était qu'il ne procédait pas d'une manière linéaire et continue, mais par « regroupements » et « agencements²³ » de singularités d'abord hétérogènes : « de même que les résolutions d'énigmes se construisent en amenant les éléments singuliers et diffractés de la question à former différents agencements, jusqu'à ce qu'ils se cristallisent en une figure de laquelle surgira la solution, [...] de même la philosophie doit amener ses éléments [...] à former des constellations variables, [...] des

21. Cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir* [1882], § 374, *op. cit.* Voir aussi : « Nous ne possédons rien d'autre que des métaphores des choses, et qui ne correspondent absolument pas aux entités originelles », *Vérité et mensonge au sens extra-moral, Écrits posthumes*, 1870-1873, traduction Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 281 et : « Interprétation, non explication. Il n'y a aucun état de fait, tout est fluctuant, insaisissable, évanescent », *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduction Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1976, p. 107.

22. *Ulm*, p. 19-20 ; *Kimé*, p. 162 : « [...] et avec l'exigence de la vérité ».

23. *Ulm*, p. 28 ; *Kimé*, p. 169 : « groupement et arrangement ».

agencements expérimentaux variables, jusqu'à ce qu'ils deviennent cette figure que l'on peut alors lire comme réponse ²⁴ ». La mise en ordre méthodique, réfléchie et posée des singularités prélevées conduisait ainsi à une mutation qualitative, précipitation ou cristallisation : ce qui était cotoiement d'éléments hétérogènes se transformait soudain en figure une, porteuse de résolution ou de réponse.

La deuxième propriété du protocole était que de telles figures résolutive, correspondant chaque fois à des phénomènes singuliers, en aucun cas généralisables au-delà de ces singularités, ne tombaient ni du ciel ni du monde empirique existant, mais devaient être construites. Elles « doivent être produites par l'homme et elles ne se légitiment finalement que par ceci que la réalité, avec une évidence frappante, se cristallise autour d'elles ²⁵ ». Elles n'ont donc aucune validité *a priori*, elles ne sont ni des principes universels, ni des archétypes atemporels ; elles ne se vérifient que par leurs effets, qui seuls attestent ou non la pertinence des agencements construits ayant suscité leur événement.

Enfin, le protocole faisait apparaître le caractère intrinsèquement historique des figures ainsi construites. N'étant ni principes universels, ni archétypes atemporels, elles sont des « idées » ou des « images historiques », dont la « connexion », ajoutait alors Adorno, « constituerait de manière non intentionnelle la vérité, au lieu que la vérité advienne dans l'histoire comme intention ²⁶ ». Autrement dit : elles sont historiques, non parce que les phénomènes dont elles énoncent la vérité sont inscrits dans un temps donné, mais parce que leur effectivité, issue d'un agencement judicieux des éléments singuliers, révèle une articulation spécifique de l'histoire et de la vérité, l'histoire n'étant pas un réceptacle, un support d'inscription de la vérité, mais le lieu multiple, disparate et mobile, de sa constitution.

L'EXIGENCE DE LA VÉRITÉ

Ainsi les auditeurs et plus tard les lecteurs de la leçon inaugurale comprenaient-ils rapidement que les questions qu'elle posait relativement à l'« actualité » de la philosophie n'avaient pas pour seule ambition d'évaluer la situation plus ou moins favorable que l'époque lui réservait. Certes, ce contexte était expressément évoqué : Adorno parlait bien d'un

24. *Ulm*, p. 21 ; *Kimé*, p. 163 : « en combinant différemment les éléments singuliers et éclatés de la question jusqu'à ce qu'ils se resserrent en une figure de laquelle jaillit la solution ».

25. *Ulm*, p. 28 ; *Kimé*, p. 169 : « la réalité se réunit autour d'elles dans une évidence fulgurante ».

26. *Ulm*, p. 24 ; *Kimé*, p. 166.

temps circonscrit par l'incapacité désormais avérée de répondre aux ambitions des pensées d'« autrefois » et il évoquait bien le risque, couru « aujourd'hui », d'une pure et simple « liquidation » de la philosophie. L'objet de la Leçon semblait bien s'inscrire dans un tel laps intermédiaire, entre une tradition épuisée et un avenir périlleux.

Mais Adorno suggérait tout aussi explicitement qu'il ne pouvait se contenter, pour penser ce temps, d'une enquête relevant de la sociologie ou de l'histoire des idées, même si leurs apports n'étaient en rien à négliger. Traiter la question autour de laquelle se construisait la Leçon — « La philosophie elle-même est-elle en somme actuelle ? » — demandait en effet une acception de la notion d'« actualité » relative non seulement à des données chronologiques extérieures affectant la philosophie comme tout phénomène en général, mais à une complexion, un mode d'être temporel interne. Une philosophie n'est pas actuelle parce qu'elle s'élabore à telle date, mais parce que son élaboration répond à des conditions particulières, qui lui sont immanentes.

Les développements de cette problématique faisaient peu à peu apparaître qu'en l'occurrence l'actualité n'était pas conçue comme une propriété ontologiquement autonome, puisque la première condition à laquelle la pensée philosophique devait satisfaire était de savoir lire et accueillir les données et éléments fournis par ce à quoi était ici donné le nom générique de « réalité ». D'une certaine manière, l'actualité ainsi comprise était davantage octroyée que produite ; elle résultait en tout cas d'abord d'une relation effective entre deux instances différenciées, la réalité et la pensée, la seconde trouvant et sa raison d'être et sa nourriture dans l'activité prolifique de la première. Sans cette réceptivité première, la philosophie ne saurait revendiquer d'être actuelle, nous était-il dit : héritages kantien et phénoménologique, mais que venaient compliquer et peut-être révoquer plusieurs autres caractéristiques.

Car la pensée cesserait aussitôt d'être actuelle si elle modelait *a priori* et autoritairement la réalité de telle sorte que celle-ci obéisse sans écart à ses propres mesures et à son propre pouvoir ; si elle agissait univoquement selon sa propre propension à saisir définitivement et totalement la réalité ; si elle s'obstinait, aveuglée par des postulats hérités d'un passé disqualifié et en cela complice de penchants tout autant politiques que philosophiques, à vouloir rendre homogène et compatible avec une *ratio* dominatrice une réalité qui ne se montre elle-même dans sa vérité que dans des singularités hétérogènes irréductibles à quelque préhension synthétique, à quelque assignation d'identité absolue.

La philosophie, en revanche, suggérait Adorno, pouvait légitimement revendiquer d'être « actuelle » si, critique de ses propres tentations hégémoniques, elle consentait à se confronter sans lui faire violence à une réalité éparse (faite de singularités se présentant dans des entrelacs complexes résistant à toute généralisation), énigmatique (n'étant pas reflet ou image d'un sens accessible en elle ou derrière elle) et intrinsèquement historique (se donnant dans des « concrétions historiques »²⁷ irréductibles à toute détermination générale, universelle, atemporelle). Pour le programme adornien, était ainsi potentiellement « actuelle » une philosophie qui assumerait, différente en cela de la pensée de Kant et de la phénoménologie husserlienne, son impuissance à passer d'une manière linéaire et assurée de la réception des phénomènes à la détermination de leur Idée ou essence ; c'était là l'une des variantes de l'inaptitude à saisir la totalité, dont l'indication structurait l'ensemble de la Leçon.

Mais cette inaptitude n'avait pas pour conséquence de rejeter la notion de « vérité », qu'Adorno distinguait donc clairement de celle de « totalité ». Le fait de « prétendre à la vérité », de se mesurer à « l'exigence de la vérité »²⁸, n'était pas seulement pour lui une dimension constitutive de la philosophie dans son histoire passée, il qualifiait tout autant sa potentielle actualité. Mais pour des raisons adverses. Tandis que la pensée d'« autrefois », prolongée en cela par plusieurs propositions récentes, ne cessait, de nombreuses façons différentes, d'associer « vérité » et « totalité », la philosophie était aujourd'hui « actuelle » lorsque, intransigeante, patiente et rigoureuse, elle situait la vérité sur le seul plan, « incomplet, contradictoire et fragile », de la réalité, de ses entrelacs et de ses concrétions historiques, soit précisément de ce qui dément toute totalité effective. C'est pourquoi le programme esquissé dans la Leçon pouvait être compris comme une entreprise de déplacement de la notion même de vérité : il s'agissait de ne plus la comprendre comme une instance supérieure existant en soi quelque part et advenant ou apparaissant « comme intention » dans l'histoire, mais comme le résultat d'une pratique théorique spécifique consistant à connecter des « images historiques » jusqu'à ce que leurs relations la « constituent sans intention », « de manière non intentionnelle »²⁹. La philosophie

27. Cf. *Ulm*, p. 31 : « La productivité de la pensée ne peut s'attester dialectiquement qu'en se confrontant à la concrétion historique » ; il était question plus haut de « la concentration des questions philosophiques sur des complexes concrets immanents à l'histoire » : *Kimé*, p. 167 ; *Ulm*, p. 26 : « concentrer [les] questions philosophiques sur des complexes historiques concrets ».

28. *Ulm*, p. 20 ; *Kimé*, p. 162.

29. *Kimé*, p. 66 ; *Ulm*, p. 24.

était actuelle quand elle savait traiter la vérité, non comme un élément transcendant ou relevant d'une raison autonome, comme dotée d'un sens en soi intègre et ensuite imposé à la réalité et projeté dans l'histoire, mais comme une certaine configuration immanente à la réalité historique elle-même ; ni comme un premier mot, originel et matriciel, ni comme un dernier mot, absolu et définitif, mais comme une figure qui, bien qu'inextricablement solidaire de la complexité, de la nature aporétique et de l'incomplétude de la réalité, en éclairait par fulgurance tel ou tel phénomène.

L'actualité de la philosophie, c'était ainsi son aptitude à mettre en acte la pensée d'une réalité qui ne se manifeste en sa vérité que dans des formes inaccomplies, parcellaires et fluctuantes. Être « actuelle », pour elle, c'était se confronter sans complaisance à l'historicité irréductible de la réalité, c'est-à-dire à une temporalité fragmentaire, sans « commencement absolu »³⁰ ni fin arrêtée.

D'où, bien sûr, l'initiale dénonciation de « l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par la force de la pensée la totalité du réel » et la structuration de l'ensemble de la Leçon autour de l'opposition entre « totalité » et « actualité ». Et d'où bien d'autres conséquences, autant théoriques que pratiques, qu'elle évoquait et parfois ne pouvait qu'allusivement suggérer. L'actualité de la philosophie, au fond, et la confiance relative qu'Adorno y projetait en la préservation de ses spécificités et en sa résistance aux menaces de liquidation, se mesurait à la probité dont elle savait faire preuve face à une réalité incessamment variable et non intégralement saisissable. Même les énigmes qui lui sont soumises, elle ne prétend plus les résoudre définitivement, mais elle les déplace plutôt vers leur lieu historique singulier, où s'éclairent non pas leurs significations intentionnelles et atemporelles, mais leurs vérités immanentes. Les objets que traitait ce que la Leçon nommait « interprétation » ou « philosophie interprétative » étaient ainsi toujours des « indications fugitives, évanescences »³¹, et l'actualité de cette philosophie se vérifiait d'abord dans le soin qu'elle mettait à ne pas trahir leur indomptable temporalité, leur participation mobile, changeante, à des « enchevêtrements » non exhaustivement dénouables.

Bien que le terme y apparaisse moins fréquemment que dans beaucoup d'œuvres ultérieures d'Adorno, l'enjeu de la Leçon était bien de faire d'« actuel » un synonyme de « dialectique » : « l'interprétation philosophique

30. *Ulm*, p. 30 ; *Kimé*, p. 171. Voir aussi la critique de ce qui constituerait, dans la philosophie de Heidegger, « l'illusion du commencement » (*Kimé*, p. 168), voire l'« imposture du commencement » (*Ulm*, p. 26).

31. *Ulm*, p. 20 ; *Kimé*, p. 162.

peut se déployer seulement de manière dialectique³² », déclarait-il, et cela signifiait d'abord que dans ses temporalités immanentes (recueils des données, agencements des éléments, précipités issus de leurs constellations, construction de leur vérité historique), la philosophie ne devait pas « aller au-delà du périmètre [que] forment [les éléments]³³ », ne devait pas transfigurer, figer ou hypostasier les temporalités des données fournies par la réalité.

Introduit par l'indication d'un nécessaire renoncement, cette dialectique, on le comprenait par anticipation, était d'abord négative ; mais cette négativité était déjà comprise dans l'acception que lui donnerait Adorno trente-cinq ans plus tard, qui n'est nullement exclusive de toute positivité. Dans la *Dialectique négative*, on trouvera bien des propositions telles que : « La connaissance ne possède complètement aucun de ses objets. Elle ne doit pas susciter le fantasme d'un tout », ou : « Une philosophie transformée devrait [...] ne plus faire croire à elle-même et aux autres qu'elle dispose de l'infini » ; mais ces propositions seront aussitôt associées à des orientations programmatiques selon lesquelles la philosophie peut elle-même « devenir infinie » en « s'abandonnant vraiment » aux objets qui « s'imposent à elle », en ne les fixant pas « dans un corpus de théorèmes dénombrables », en ne les « utilisant pas comme miroir dans lequel elle se retrouve à nouveau, confondant son reflet avec la concrétion » ; à ce titre, la philosophie évoquée ne sera « rien d'autre que l'expérience pleine et non réduite, dans le médium de la réflexion conceptuelle », et à ce titre elle pourrait même se livrer à « l'attente hasardeuse » que les éléments singuliers auxquels elles se trouvera confrontée se transforment en monades, c'est-à-dire en représentations de « ce tout qui comme tel ne cesse de lui échapper³⁴ ».

Dans la Leçon, un tel entrelacs de positif et de négatif était clairement annoncé, quand Adorno affirmait d'emblée que la réalité, « sous la forme de traces et de décombres », « accorde [...] l'espoir d'en venir un jour à être la réalité vraie et juste ». Et c'était un autre ingrédient, décisif, du programme esquissé : l'actualité de la philosophie, avec la probité de l'attention qu'elle porte à l'inaccompli, et justement parce qu'elle sait en

32. Kimé, p. 168 ; *Ulm*, p. 26 : « ne peut prospérer que de façon dialectique ».

33. *Ulm*, p. 29 ; Kimé, p. 170 : « sans dépasser l'étendue de ces éléments ».

34. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], traduction par le groupe de traduction du Collège de philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1992, p. 19.

lui discerner les mobilités et tangibilités inhérentes à la réalité, c'était aussi son aptitude à dégager, dans la réalité incomplète, contradictoire et fragile, un élan utopique constitutif de la philosophie « actuelle » et de la conception de l'histoire qu'elle promeut.

L'« IMAGE HISTORIQUE » : BENJAMIN ET ADORNO EN DÉBAT

Walter Benjamin, à qui Adorno avait envoyé, ainsi qu'à Siegfried Kracauer et à Ernst Bloch, une copie du tapuscrit de la leçon inaugurale, y reconnut sans peine plusieurs traits de sa propre pensée. Il remarqua aussi l'absence de toute référence explicite à son livre sur le baroque et à la « Préface épistémocritique »³⁵ d'où manifestement provenaient les emprunts d'Adorno. Il s'en ouvrit à l'auteur dans une lettre datée du 17 juillet 1931³⁶ dans laquelle, après avoir dit son intérêt et sa proximité, il pointait « l'énoncé » de la Leçon qu'il tenait pour « déterminant », en citant la phrase : « La tâche de la science n'est pas de sonder les intentions occultes et présentes de la réalité, mais d'interpréter la réalité non intentionnelle, en soulevant, par la construction de figures ou d'images partant des éléments isolés de la réalité, les questions dont la saisie prégnante est la tâche de la science ». Benjamin ajoutait aussitôt, avec tact mais fermeté : « je n'aurais pu le formuler sans faire référence à l'introduction du livre sur le baroque où est exprimée cette pensée. [...] Moi, à ma place, je n'aurais pu omettre ici la référence au livre sur le baroque. Ne dois-je pas ajouter : moi à votre place encore moins³⁷ ? ».

Coquille ou lapsus, le début de la citation mentionnait une « tâche de la science » là où l'original parlait de la tâche *de la philosophie*, qu'il distinguait précisément de celle de la science, dont la philosophie entreprenait d'« abolir » ou de « dissoudre » les questions³⁸. Mais la proposition « déterminante », celle dont Benjamin disait ici qu'elle venait de lui, apparaissait clairement, dans l'opposition opérée entre « saisie prégnante » d'un côté et « interprétation » de l'autre, dans l'indication du caractère « non intentionnel » de la réalité et dans celle de la construction de figures ou images recueillant et agréant des éléments isolés de la réalité — autant de thèmes dont on a

35. Walter Benjamin, « Préface épistémocritique », in *Origine du drame baroque allemand* [1928], traduction Sibylle Müller avec le concours d'André Hirt, Flammarion, 1985, p. 23-56.

36. Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, traduction Guy Petitdemange et Philippe Ivernel, Paris, Gallimard, « Folio », 2006, p. 13-15 et notes p. 15-17.

37. *Ibid.*, p. 14.

38. Cf. *Œuvres*, p. 21 ; *Kimé*, p. 163-164.

vu l'importance décisive dans l'élaboration du concept adornien d'actualité. Au point que l'on pourrait se demander si ce concept, bien qu'il ne soit pas explicitement traité dans le livre sur le baroque, ne devrait pas être attribué à Benjamin au moins autant qu'à Adorno, et si l'omission de toute référence à Benjamin dans la Leçon ne trahissait pas l'effectivité d'une dette coupablement inavouée.

Adorno n'avait pourtant jamais fait mystère de l'influence exercée très tôt sur sa pensée par Walter Benjamin. En porte témoignage, par exemple, sa correspondance avec Alban Berg. Dans une lettre du 15 octobre 1925, il dit avoir rencontré Walter Benjamin à Naples, lors d'un voyage qu'il effectuait avec Kracauer. Et il ajoute : « nous nous sommes livrés à une joute philosophique dans laquelle nous avons, certes, réussi à marquer notre terrain, mais avons cependant jugé absolument nécessaire de rassembler nos forces à l'avenir ; un début stratégique qui, au jour d'aujourd'hui, n'a pas encore atteint son terme. ³⁹ » L'indication est encore ambivalente, partagée entre confrontation polémique et perspective d'alliance. Mais quelques mois plus tard, le ton est beaucoup plus univoquement celui de la reconnaissance : « Depuis l'automne de l'année dernière — depuis l'importante discussion à Naples avec Walter Benjamin — ma philosophie est prise dans une violente évolution [...]. En y réfléchissant de manière approfondie, il m'est apparu avec de plus en plus d'évidence que mes anciennes catégories étaient imparfaites et insuffisantes. ⁴⁰ » Les premiers résultats de cette évolution sont perceptibles dans *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, livre écrit par Adorno en 1929-1930, dont Éliane Escoubas, sa traductrice, a bien montré ce qu'il doit, ouvertement cette fois, à Benjamin ⁴¹. Présenté par Adorno en février 1931 pour son habilitation à l'Université de Francfort, le texte, profondément remanié, fut publié en 1933, et Benjamin en rédigea une recension parue dans la *Vossische Zeitung* du 2 avril 1933.

De telles preuves de gratitude et de complicité rendent d'autant plus énigmatique le mutisme de la leçon inaugurale à l'endroit de Walter Benjamin. Adorno obéissait-il, animé d'une prudence bien peu valeureuse, à ce qu'il pensait être un préjugé définitivement négatif de l'Université de Francfort envers Walter Benjamin, depuis le rejet, en 1925, de la présentation de *l'Origine du drame baroque allemand* en tant que thèse d'habilitation ?

39. Theodor W. Adorno, lettre à Alban Berg du 15 octobre 1925, in Theodor Adorno et Alban Berg, *Correspondance 1925-1935*, traduction Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 2004, p. 46-47.

40. Theodor W. Adorno, lettre à Alban Berg du 30 mars 1926, *ibid.*, p. 85.

41. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* [1933], traduction Éliane Escoubas, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 1995.

La correspondance entre les deux penseurs montre que le lien de confiance entre eux fut rapidement rétabli, avec la promesse d'Adorno de citer ses sources et de dédicacer à Benjamin le texte publié — il ne le fut qu'à titre posthume — et l'invitation qu'il adressa à Benjamin à intervenir dans le séminaire que, dès 1932, en tant que *Privatdozent* il consacra au livre sur le baroque⁴².

Mais force est de constater que ce processus d'apaisement ne fut pas l'occasion d'une explication sur le fond. Or celle-ci aurait pu établir, à côté des nombreux points d'accord, quelques divergences philosophiques importantes. Sans doute la leçon inaugurale ne constituait-elle pas le contexte adéquat pour expliciter la relation complexe qui se tissait là, entre reprises enthousiastes et réserves, ni pour justifier le geste singulier qu'Adorno y effectuait, geste par lequel plusieurs motifs de la Préface de Benjamin se trouvaient à la fois empruntés et déplacés vers une problématique sensiblement différente de leur inspiration initiale. Serait-ce là la raison du silence gardé tout au long de la Leçon ?

Celle-ci, quoi qu'il en soit, devait d'abord à la Préface de Benjamin l'affirmation du caractère non intentionnel de la vérité : « La vérité, c'est la mort de l'intention », la vérité est « un donné, échappant en tant que tel à toute espèce d'intention », elle « n'apparaît pas elle-même comme intention », elle « n'entre jamais dans aucune relation, et surtout pas dans une relation d'intentionnalité⁴³ ». Prolongement des précédentes, l'affirmation selon laquelle « la vérité n'est pas un dévoilement qui détruit le mystère, mais une révélation qui lui rend justice⁴⁴ » avait elle aussi certainement retenu Adorno, bien que la Leçon ait préféré, sans doute à dessein, parler d'« énigme » plutôt que de « mystère ». Et certainement Adorno aura-t-il aussi souscrit, dans son combat contre l'« imposture du commencement » et contre « l'exigence idéaliste » du « commencement absolu⁴⁵ », aux développements benjamininiens relatifs à une origine qui « n'a rien à voir avec la genèse des choses » mais qui est « ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin », « quelque chose qui est [...] inachevé, toujours ouvert » et que met au jour « ce que les phénomènes ont de plus singulier, de plus bizarre⁴⁶ ».

42. Voir en particulier les lettres de Benjamin à Adorno du 27 septembre 1931 et du 3 septembre 1932, Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, op. cit., p. 17-19 et 20-24.

43. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 33 et 32.

44. *Ibid.*, p. 28.

45. *Ulm*, p. 26 et p. 30 ; *Kimé*, p. 168 : « l'illusion du commencement » et p. 171.

46. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 43-44.

Mais davantage encore que telle ou telle intuition particulière, c'étaient les considérations concernant la « question de la présentation » de la philosophie qui constituaient la dette la plus tangible d'Adorno à l'égard de Walter Benjamin. Abordée dès les premières lignes de la Préface, la question prenait la forme d'une opposition entre « système » et « traité », dans laquelle la Leçon avait certainement puisé pour établir sa propre distinction entre illusion de la totalité et revendication finale de l'« essai »⁴⁷ et pour étayer son concept d'actualité. Du côté du système, Benjamin devinait une volonté de « capturer la réalité dans une toile d'araignée tendue entre les connaissances, comme si elle venait s'y faire prendre de l'extérieur », tandis qu'il dégageait comme « premier signe caractéristique » du traité le fait qu'il « renonce au cours ininterrompu de l'intention »⁴⁸. Les conséquences de ce renoncement étaient ensuite longuement et précisément énoncées.

Elles décrivaient une « méthode comme détour » et même une « présentation comme détour » correspondant à une activité de la pensée qui « inlassablement [...] prend de nouveaux départs, et revient laborieusement sur la chose même ». La pratique du détour opposait, aux tendances à la saisie, à la « possession » comme à « la platitude de l'universalisme », une « démarche patiente et obstinée » dont le résultat était « un ensemble de connexions [...] produit [...] de façon médiate, c'est-à-dire à partir des connaissances particulières », un « assemblage » fait « à partir d'éléments isolés et disparates ». Le terme même de « constellation » était alors proposé par Benjamin, qui employait aussi le mot « interprétation » pour désigner un « agencement virtuel objectif » des phénomènes : « il s'agirait en ce sens de pénétrer si profondément dans tout le réel qu'une interprétation objective du monde s'y découvrirait »⁴⁹.

Si l'on ajoute à cela les critiques explicites des méthodes inductives et déductives, la définition du « style philosophique » comme « l'art du discontinu, par opposition à la chaîne des déductions », la référence à un « travail micrologique » vérifiant que « l'on ne peut saisir le contenu de vérité qu'en se laissant absorber très précisément dans les détails d'un contenu matériel » et en s'interdisant « tout d'abord de voir la totalité »⁵⁰, on devine la mine quasi inépuisable qu'avait été pour Adorno la Préface de Benjamin.

Et pourtant, s'en tenir exclusivement à ce constat ne rendrait pas justice au geste philosophique de la leçon inaugurale ni au concept d'actualité

47. *Ulm*, p. 31 ; *Kimé*, p. 171-172.

48. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 24.

49. *Ibid.*, respectivement p. 24, 26, 29, 26, 25, 31, 46.

50. *Ibid.*, p. 35-40, 41-42, 29, 25 et 56.

qu'elle élaborait. Car toutes les propositions déterminantes de la Préface de Benjamin n'étaient pas reprises dans la Leçon d'Adorno, et certaines l'étaient d'une manière telle que leur littéralité pointait vers des problématiques différentes de leur assignation initiale. À comparer les deux textes, on a souvent l'impression qu'ils explorent une même aire philosophique mais en orientent l'interprétation en des sens différents, voire, sur certains points, opposés.

Ainsi Adorno ne désignait pas, à titre d'antithèse de l'intention, la « contemplation », et il ne suivait pas Benjamin quand celui-ci faisait de la « contemplation philosophique » le lieu où « l'idée se détache du cœur même de la réalité ⁵¹ ». Il ne souscrivait pas à l'affirmation selon laquelle « l'univers de la pensée philosophique [se déploie] dans une description du monde des idées. Il faut reprendre cette opération, à chaque idée, comme si chacune d'elle était originelle ⁵² ». Il ne disait pas que « la tâche du philosophe est de tenter une description du monde des idées telle que le monde empirique y entre de lui-même et s'y dissolve », ni n'évoquait l'intérêt que prendrait la philosophie à « effacer la simple réalité empirique ⁵³ ». D'une manière générale, il ne reprenait pas la dialectique qu'esquissait la Préface entre idées — « constellations éternelles » —, concepts et phénomènes ou réalité empirique ⁵⁴, et l'on ne trouvait pas dans la Leçon d'équivalent de l'« allégeance » que les phénomènes, s'assemblant autour des idées, leur devraient, ni de l'affirmation selon laquelle la présentation des phénomènes « est aussi celle des idées, ce qui est la seule façon de sauver ce qu'ils ont de singulier », ni de l'évocation d'un « sauvetage platonicien » grâce auquel « le particulier » ne « tombe [pas] sous le concept et [ne] reste [pas] ce qu'il était — une singularité », mais « se maintient dans l'idée et devient ce qu'il n'était pas — une totalité ». Et il ne faisait pas de la « perspective historique » propre à la « science philosophique » ce qui « donne la totalité à l'idée », sa « construction » étant « marquée par la totalité ⁵⁵ ».

Ces écarts par rapport au texte de Walter Benjamin autorisent peut-être l'hypothèse suivante : attentifs l'un et l'autre aux points de tension de la réalité historique, au caractère inextricable des connexions et entrelacs qui rendent leurs interprétations inachevables, conscients l'un et l'autre de la fragilité de toute représentation des phénomènes, Benjamin et Adorno

51. *Ibid.*, p. 24, p. 34.

52. *Ibid.*, p. 41.

53. *Ibid.*, p. 29.

54. *Ibid.*, p. 31-32.

55. *Ibid.*, respectivement p. 32, 43, 45, 46.

concevaient cette dernière, et par voie de conséquence la présentation de la philosophie, de deux manières différentes. Là où chez Benjamin la tâche de la philosophie était de rapporter les phénomènes aux idées et d'une certaine manière de les dissoudre en elles, Adorno comprenait les agencements ou « constellations variables » des phénomènes, conditions de la construction de leur vérité historique, comme un processus immanent, exclusif de tout arrière-plan.

Cette divergence devenait explicite quand l'enjeu était de déterminer la nature de la représentation des phénomènes et donc de ce qu'Adorno appelait les « images historiques ». Dans un mouvement qui pour Benjamin était d'une importance majeure — mais qu'Adorno ne relevait pas dans la leçon inaugurale, la question n'étant devenue sensible dans ses écrits que plus tard ⁵⁶ —, la Préface du livre sur le baroque faisait de l'idée « quelque chose qui relève de la langue », formulation qui prolongeait les intuitions du texte de 1923 intitulé « La tâche du traducteur » ⁵⁷. Ce « quelque chose qui relève de la langue », était-il dit aussitôt, est « plus précisément, le moment, dans l'essence du mot, où celui-ci est symbole ». Et Benjamin ajoutait : « C'est l'affaire du philosophe que de rétablir dans sa primauté, par la présentation, le caractère symbolique du mot, dans lequel l'idée se rend intelligible à elle-même ⁵⁸ », affirmation complétée, quelques lignes plus loin, par l'indication que, du fait que « la philosophie ne peut plus prétendre au discours de la révélation », ce rétablissement n'était plus possible « que

56. Même si l'affirmation d'Henri Meschonnic mérite d'être analysée et discutée — « Le langage est absent de l'École de Francfort — sauf chez son dissident, et théologiquement, Walter Benjamin. Adorno est plus à l'aise avec la musique qu'avec le langage [...] Il n'a pas la poésie de sa politique » (Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Verdier, « Verdier / poche », 2001, p. 57) —, voir cependant, par exemple : « Fragment sur les rapports entre musique et langage » [1956] in *Quasi una fantasia*, traduction Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1982, p. 3-8 ; « Mots de l'étranger » [1959] in *Mots de l'étranger et autres essais*, *Notes sur la littérature II*, traduction Lambert Barthélémy et Gilles Moutot, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, « Philia », p. 59-76 ; *Terminologie philosophique* [1962-1963], traduction Marc de Launay, Paris, Klincksieck, « Critique de la politique », 2022 ; « Skoteinos ou comment lire » [1957] in *Trois études sur Hegel*, traduction par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2003, particulièrement pages 103-105 et 113-118 ; « Un fragment sacré. Au sujet du Moïse et Aaron de Schönberg » [1963] in *Quasi una fantasia*, op. cit., p. 243-267 ; « Parataxe » [1963-1964] in *Notes sur la littérature*, traduction Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 307-350 ; *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande* [1965], traduction Éliane Escoubas, Paris, Payot & Rivages, 1989 ; *Sur quelques relations entre musique et peinture* [1965], traduction Peter Szendi, Paris, La Caserne, 1995, p. 39-43.

57. « La tâche du traducteur », traduction Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz, Walter Benjamin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 244-262.

58. *Ibid.*, p. 33.

par le retour de la mémoire à la perception originelle », retour qu'il associait d'une part à « l'anamnèse platonicienne », d'autre part à la « dénomination adamique »⁵⁹.

Or on trouve dans la Leçon une critique explicite de la dimension « symbolique » organiquement reliée à l'idée. Dans le passage qui établissait le lien entre la « philosophie interprétative » et le matérialisme, Adorno, après avoir rappelé la démarche de la philosophie définie comme actuelle — « l'interprétation de ce qui est sans intention à travers la combinaison des éléments analytiquement isolés et la mise en lumière du réel au moyen de cette interprétation » —, suggérait que la contribution du matérialisme à un tel programme résidait en la relégation de « tout sens implicite ». Et il enchaînait, en généralisant le propos : « Car il y a longtemps que l'interprétation a pris congé de toute question du sens ou, ce qui revient au même : les symboles de la philosophie sont déçus. »⁶⁰ Le mot « symbole » était ainsi compris comme l'indice d'une pensée qui, confrontée au réel, croit lui rendre justice en le rapportant à quelque instance autre, non phénoménale, à quelque arrière-plan implicite.

Un peu plus loin, dans le même paragraphe, cette instance était explicitement nommée « idée », et l'opposition entre philosophie actuelle matérialiste et philosophie dénégatrice de la déchéance de ses symboles portait précisément sur ce terme : « la fonction que la question philosophique traditionnelle attend des idées suprahistoriques, symboliquement significatives, est assurée par des idées non symboliques constituées à l'intérieur de l'histoire »⁶¹.

On avait là, en germe, le débat qui ne cesserait de compliquer les relations entre Adorno et Benjamin, et dont témoignent en particulier la très longue lettre d'Adorno des 2-5 août 1935 et la réponse de Benjamin du 16 août de la même année⁶². L'enjeu en était le statut de l'« image historique » ou « image dialectique », et il était philosophiquement décisif pour l'un comme pour l'autre⁶³. La leçon inaugurale d'Adorno fut prononcée avant qu'il

59. *Ibid.*, p. 34.

60. *Kimé*, p. 164 ; *Ulm*, p. 22 : « interpréter le non-intentionnel par l'assemblage des éléments isolés par l'analyse et éclairer le réel au moyen d'une telle interprétation. [...] Car depuis longtemps l'interprétation s'est séparée de toute question portant sur le sens ou bien, ce qui revient au même — les symboles de la philosophie sont tombés en ruine. »

61. *Kimé*, p. 165-166 ; *Ulm*, p. 24 : « la fonction que la question philosophique traditionnelle attend de voir exercée par les idées suprahistoriques et signifiée par des symboles, ce sont des idées constituées intrahistoriquement et non symboliques qui l'exercent. »

62. Theodor Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, op. cit., p. 118-136.

63. Enjeu qu'Adorno résumait, entre autres, ainsi : « l'immanence de la conscience elle-même serait à comprendre comme une constellation du réel », *ibid.*, p. 121.

devienne vraiment explicite, mais peut-être s'esquissait-il déjà lors de la « joute philosophique » de Naples, en 1925. En 1931, Adorno s'en tient à des considérations générales et non nominalement adressées, mais le lien qu'il opère entre actualité de la philosophie et idées « non symboliques », « constituées à l'intérieur de l'histoire », lui permet de marquer une opposition irréductible entre « images historiques » et « archétypes archaïques, mythiques ⁶⁴ », opposition qu'il voyait sans doute moins affirmée dans les écrits de Benjamin.

L'évocation de ce débat, quoi qu'il en soit, permet de compléter la compréhension de ce que la Leçon appelait « actualité » : la philosophie, pour Adorno, était « actuelle », c'est-à-dire en acte, effectivement agissante dans son interprétation de la réalité et dans les pratiques que cette interprétation motive, quand la fonction qu'elle entend assumer ne suppose pas le secours d'autres moyens que ceux — idées, concepts, images — qui, ne s'égarant pas au-delà de la réalité même, maintiennent la pensée dans une position strictement immanente à l'histoire. Pas de montée symbolique, donc, et plutôt une immersion dans le « rebut du monde phénoménal ⁶⁵ » et dans ce que les écrits ultérieurs d'Adorno nommeront le « non identique » ou le « non conceptuel ». En opposant aux images mythiques et aux symboles des « modèles avec lesquels la *ratio*, par l'épreuve et par l'essai, s'approche d'une réalité réfractaire à la loi, mais qui peut imiter à chaque fois le schéma du modèle, pour peu qu'il soit correctement frappé ⁶⁶ », la leçon inaugurale de 1931 pensait déjà l'actualité de la philosophie comme ce que l'Introduction de la *Dialectique négative* — intitulée « Sur la possibilité de la philosophie » — explicitera comme appartenance à une « sphère de l'indompté », visée de « ce qui n'est pas déjà soi-même *a priori* et ce sur quoi on n'a pas de pouvoir garanti » ; comme « désensorcellement » empêchant que la philosophie « se prenne elle-même pour l'absolu » ; comme changement de direction de la conceptualité, désormais tournée « vers le non-identique » ; comme orientation vers une « utopie de la connaissance » s'efforçant de « mettre au jour le non-conceptuel au moyen de concepts sans l'assimiler à eux ⁶⁷ ».

64. *Ulm*, p. 28 ; *Kimé*, p. 169.

65. *Ulm*, p. 22 (sur cette expression, empruntée à Freud, voir aussi la note 7, p. 32) ; *Kimé*, p. 164-165 : « l'orientation vers la "mise de côté du monde des apparences" proclamée par Freud ».

66. *Ulm*, p. 28-29 ; *Kimé*, p. 170 : « des modèles avec lesquels la *ratio*, examinant, tâtonnant, s'approche de la réalité qui se soustrait à la loi, mais aime imiter le schéma du modèle dans la mesure où celui-ci est bien frappé. »

67. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., respectivement p. 20, 18, 16.

DERRIDA ET ADORNO : SINGULARITÉ SANS DÉFENSE,
INCONDITIONNALITÉ SANS POUVOIR

Sur plusieurs points importants, les écrits ultérieurs d'Adorno mettent en effet en œuvre, en la précisant, l'amendant, l'amplifiant, la problématique esquissée dans la leçon inaugurale de 1931. Mais des traces du programme et de la notion d'actualité qui s'y construisaient peuvent-elles être relevées ailleurs, dans d'autres œuvres, chez d'autres philosophes ?

La question restera ici ouverte. Une seule référence, pour finir, tentera d'en suggérer l'opportunité.

Lorsque Jacques Derrida, récipiendaire du Prix Adorno de la Ville de Francfort en 2001, énonça ce qu'il retenait de son œuvre, il mentionna principalement trois motifs.

Le premier concernait la singularité : « Il a pris en compte ce que le concept, la dialectique même, ne pouvait concevoir de l'événement singulier ⁶⁸ ». La question était abordée à partir du récit d'un rêve que Walter Benjamin avait adressé à Gretel Adorno dans une lettre datée du 12 octobre 1939. Derrida en extrayait la phrase : « Il s'agissait de changer en fichu une poésie », ce « fichu » — foulard ou écharpe — devenant ultérieurement, écrit au pluriel, le titre du livre de Derrida. L'enjeu de cette citation était rapidement élargi aux réponses contrastées du « philosophe » d'une part et d'autre part « du poète, de l'écrivain ou de l'essayiste, du musicien, du peintre, du scénariste de théâtre ou de cinéma. Voire du psychanalyste », à la question de savoir si la pensée pouvait ou non « tenir un discours sérieux et responsable sur le rêve » et, au-delà du rêve, sur ce qui échappe « à l'impératif rationnel de la veille, du moi souverain, de la conscience vigilante ». Au « non » du philosophe s'opposait un « oui, peut-être, parfois », qui pour Derrida donnait la teneur de la position d'Adorno : « J'admire et j'aime en Adorno quelqu'un qui n'a cessé d'hésiter entre le "non" du philosophe et le "oui, peut-être, parfois cela arrive" du poète, de l'écrivain ou de l'essayiste, du musicien, du peintre, du scénariste de théâtre ou de cinéma, voire du psychanalyste. En hésitant entre le "non" et le "oui, parfois, peut-être", il a hérité des deux. Il a pris en compte ce que le concept, la dialectique même, ne pouvait concevoir de l'événement singulier, et il a tout fait pour assumer la responsabilité de ce double héritage. ⁶⁹ » Ainsi compris, « l'événement singulier » de Derrida faisait écho au « non identique » ou « non conceptuel » d'Adorno, ainsi qu'à ses propositions apparemment

68. Jacques Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2022, p. 14.

69. *Ibid.*, p. 12-14.

antinomiques relatives à un « indompté » que seul le concept pouvait mettre au jour mais qui ne devait pas lui être assujéti. Cela, bien entendu, supposant un déplacement radical de la philosophie, non pas hors d'elle — ce que ne préconisaient ni Derrida, ni Adorno —, mais à ses marges, sur une inconfortable ligne de crête, d'hésitation et d'injonction contradictoire, entre maîtrise et dépossession.

Le deuxième motif retenu par Derrida était celui d'une « tout autre pensée du rapport entre le possible et l'impossible ⁷⁰ ». L'expression était empruntée à Adorno lui-même, qui dans un texte consacré à Benjamin créditait celui-ci d'avoir, « sous la forme du paradoxe de la possibilité de l'impossible » et « sans se faire le complice de l'unanimité des philosophes, selon laquelle cela ne se peut », réuni « pour la dernière fois la mystique et l'*Aufklärung*, le rationalisme émancipateur ⁷¹ ». Derrida retenait de cette indication une invitation à « penser autrement la pensée, dans une inconditionalité sans souveraineté indivisible, hors de ce qui a dominé notre tradition métaphysique ⁷² ». Ces termes étaient certes différents de ceux que l'on relevait dans la leçon inaugurale de 1931, mais, outre, là encore, la nécessité d'un déplacement et d'une libération de la philosophie hors des carcans qui lui avaient été imposés, ou qu'elle s'était imposés elle-même, on reconnaissait là un thème adornien qui, non explicite dans la Leçon, y était cependant préparé : celui de l'utopie, en particulier de « l'utopie de la connaissance », évoquée ici à un double titre : revendication d'une « inconditionalité » éloignée de toute « souveraineté indivisible », et intérêt porté simultanément par la pensée à la raison potentiellement émancipatrice et à ce qui échappe aux pouvoirs de la raison.

Le troisième motif était une sorte de traduction politique du déplacement prescrit à la philosophie. Le geste reprenait ici celui d'Adorno, pour qui les aléas internes de la philosophie, loin de vérifier sa supposée autonomie, étaient au contraire à lire comme des témoignages des constellations formées à même la réalité, dans sa dimension indépassablement historique. Ainsi, parler comme le faisait Derrida d'une « cruauté de l'interprétation traditionnelle », d'une violence de « l'arrondissement philosophique, métaphysique, idéaliste, dialectique même, et capitalistique ⁷³ » rejoignait l'intuition adornienne d'une interprétation philosophique qui parviendrait à soustraire

70. *Ibid.*, p. 20.

71. Theodor W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin » [1950], *Prismes. Critique de la culture et de la société*, traduction Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1986, p. 213.

72. Jacques Derrida, *Fichus*, op. cit., p. 21.

73. *Ibid.*, p. 29.

aux pouvoirs, y compris aux pouvoirs de la philosophie, les phénomènes qui, dans leur singularité, leurs « faiblesses » et leurs « vulnérabilités », leur expérience « sans défense ⁷⁴ », disent la vérité de cette réalité qui « n'accorde que sous forme de traces et de décombres l'espoir d'en venir un jour à être la réalité vraie et juste ⁷⁵ ».

« ACTUELLE », AUJOURD'HUI, LA PHILOSOPHIE ?

Pourtant, le constat s'imposait : les rappels par Derrida de ces motifs adorniens n'étaient nulle part orientés vers une lecture ou un questionnement de l'« actuel » dans l'acception qu'en avait retenu la leçon inaugurale. L'explication avec le penseur de Francfort, dont la remise du Prix Adorno constituait virtuellement pour Derrida une occasion, n'avait manifestement pas pour enjeu cette notion : sa contribution à la question de ce que peut aujourd'hui la philosophie, n'était pas explicitement évoquée.

Une certaine postérité du concept adornien d'« actualité de la philosophie » est-elle davantage repérable chez d'autres auteurs, dans d'autres écrits ? La question n'appelle pas quelque relevé chronologique, quelque enquête taxinomique. Il ne s'agit pas d'évaluer les différentes propositions philosophiques des XX^e et XXI^e siècles à l'aune du « programme » qu'Adorno esquissait en 1931.

En revanche, il n'est peut-être pas tout à fait arbitraire de se demander si la conjonction d'une indépassable immanence historique, d'une pensée de la singularité indomptée, d'une attention portée aux inépuisables constellations de la réalité et d'une orientation utopique du savoir et du politique possède encore, quels que soient les termes employés, quelque teneur en vérité.

Est-il aujourd'hui philosophiquement « actuel » de parler de temporalités plurielles déchiffrées dans les entrelacs complexes d'une réalité lue exclusivement depuis son historicité immanente ? Serait-il « actuel » d'établir des protocoles de lecture qui dans leur méthode reprendraient sans les transfigurer ces temporalités multiples et disparates et, dans la confrontation à la dimension non intentionnelle des phénomènes, s'efforceraient sans certitude *a priori* d'en construire des agencements variables ? Serait-elle « actuelle », aujourd'hui, une philosophie qui, récusant toute pensée de la totalité et tout absolu, se gardant d'assujettir les singularités, saluant plutôt leur irréductible non-identité, s'efforceraient de répondre à des exigences de vérité et de justice ?

Daniel PAYOT

⁷⁴. *Ibid.*

⁷⁵. *Ulm*, p. 9 ; *Kimé*, p. 153.