

La torture et la dialectique

Jean Améry, Theodor W. Adorno et l'impératif catégorique après Auschwitz

von Gerhard Scheit (Traduit par Sacha Zilberfarb)

(Jürgen Doll (dir.), Jean Améry 1912-1978, De l'expérience des camps à l'écriture engagée, Paris, L'Harmattan 2006)

En juillet 1965, dans l'une des dernières séances de ses conférences philosophiques, Theodor W. Adorno fait référence à l'essai sur la torture que Jean Améry vient de publier au *Merkur* et qui deviendra bientôt la première pierre de son célèbre ouvrage *Par-delà le crime et le châtement*. Améry décrit et analyse dans ce texte ce qui lui est arrivé lorsqu'il a été torturé par les SS, en tant que résistant autrichien, dans le fort belge de Breendonck. Le cadre théorique dans lequel Adorno convoque ce texte, dont « l'auteur, un dénommé Jean Améry, [lui] est du reste totalement inconnu », s'intitule « métaphysique et mort après Auschwitz ». Adorno souligne que cet essai « bien qu'il [lui] soit absolument étranger quant à son armature philosophique, à savoir l'existentialisme, décrit d'une manière proprement admirable les transformations opérées par ces choses-là dans les strates de l'expérience » (Adorno 1965 : p. 166).

L'essai d'Améry permet à Adorno de dynamiter l'ontologie d'Heidegger au-delà de la simple critique du « jargon de l'authenticité »¹. Il s'agit de partir d'expériences qui « sont d'une violence si terrible que nul, ne les aurait-il vécues pour ainsi dire que de loin, ne peut jamais en réchapper-de même qu' Améry dit dans cet essai de manière très convaincante que celui qui a été torturé un jour ne pourra plus jamais l'oublier, ne serait-ce qu'un seul instant, dans la suite de son existence ». Ce qu'exprime Améry touche au noyau le plus intime de la philosophie d'Heidegger : parce que celui-ci étend jusqu'à l'extrême la portée du supplice corporel et du danger de mort violente, l'« être pour la mort », où toutes les différences sont résorbées, apparaît comme une transfiguration.

Les réflexions d' Améry, *a contrario*, ont toujours affaire à une réalité déterminée et déterminable - une réalité, du reste, dans laquelle la torture peut devenir l' essence même de ce qui rend Auschwitz possible. C' est la raison pour laquelle Améry conçoit « le penchant radical d'Heidegger pour *l'Etre*, où nous "sommes dehors" dans notre existence», comme « le déni

¹ La présente contribution part de problèmes de réception déjà évoqués dans les postfaces des volumes que j' aédités dans la nouvelle Edition des oeuvres de Jean Améry dirigée par Irene Heidelberger-Leonard (Améry 2000 et 2004). Certaines réflexions sont développées plus avant dans mon livre : *Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt*.

impérieux d'une réalité ancrée dans l'expérience et pourvue d'une dimension sociale » (Améry 2004 : p. 310) - déni qui, dixit Améry, fait le lit de l'extermination nazie. La dialectique négative, telle qu' Adorno la formule dans sa confrontation avec Améry, se vérifie dans cette expérience extrême vécue dans la réalité détermine et déterminable ; c'est la seulement qu'elle peut reconnaître le tout comme étant le non-vrai. Mais les divergences entre Adorno et « l'armature philosophique » d'Améry se font jour sitôt qu'Adorno précise ce qu'il entend par cette expérience de la torture : « J'entends également quelque chose d'objectif, et je tiens à vous le dire afin, encore une fois, que vous ne noyiez pas ces choses dont je parle aujourd'hui dans la subjectivité de celui qui fait l'expérience ». De la réalité la plus extrême, Adorno tire des conclusions sur la réalité la plus commune ; de l'expérience de la torture vécue par Améry il en vient, par un extraordinaire raccourci, aux rapports de production vécus dans l'anonymat: « La permutableté et l'interchangeabilité absolues de chacun qui déterminent aujourd'hui sous le couvert d'une liberté formelle, la forme actuelle de l'organisation du travail, alors que les rapports de production ont été maintenus - autrement dit, le fait que n'importe qui puisse être remplacé par n'importe qui d'autre, que tout homme soit donc remplaçable en tant que tel, avec pour conséquence que chacun de nous a le sentiment d'être superflu et, si vous voulez, quantité nulle au regard du Tout: tout cela trouve aujourd'hui sa cause dans l'évolution objective, sous les conditions mêmes de la liberté formelle » (Adorno 1965 : p. 170 sq.). Si Ton considère cette longue phrase isolement, la pensée dialectique pourrait s'interpréter ainsi : attendu que le Tout est le faux, tout le monde est victime. Mais la référence appuyée à l'essai de Jean Améry est convoquée comme pour prévenir une telle interprétation.

Un rapport étroit lie les conférences d'Adorno à l'élaboration de la *Dialectique négative*, son tardif *opus magnum* philosophique, paru la même année que *Par-delà le crime et le châtement*. Or, dans le chapitre « Méditations sur la métaphysique », qui renvoie directement à la conférence en question, ni le nom d' Améry ni son essai sur la torture ne sont plus mentionnés nulle part. C'est d'autant plus frappant que dans d'autres passages clés de l'ouvrage, Adorno fait référence à l'expérience de la torture pour partie en des termes qui apportent la preuve irréfutable qu'il a lu l'essai d' Améry. C'est grâce à cette lecture notamment qu'il a su donner à sa critique de l'idéalisme allemand une clarté et une acuité nouvelles : la *physis* livrée à la torture devient dans cette œuvre tardive le point d' Achimède de la pensée.

Avec la suppression de la référence à Améry disparaissait du même coup ce que la confrontation première avec l'essai sur la torture avait eu de si remarquable. Ce qui était perdu - et que la

publication des conférences nous permet désormais de retrouver - c'était la pleine conscience du fait que la tension extrême entre le subjectif et l'universel ne pouvait se résoudre de façon univoque, et qu'il fallait partir précisément de là si Ton voulait entreprendre la critique de la philosophie métaphysique.

Le recours à un penser non dialectique

La critique qu'Améry adressera plus tard à Adorno et au «Jargon de la dialectique » attire exactement notre attention sur ce point. Ce n'est pas un hasard si Améry prend pour cible les passages qu'Adorno avait d'abord conçus en référence directe à son essai sur la torture, ignorant certainement que son propre essai avait un jour fait l'objet des conférences dont était issue la dernière partie de l'œuvre maîtresse du philosophe (et qu'il était donc fautive incognito dans la *Dialectique négative*). Dans la théorie critique tardive d'Adorno, nous dit Améry, la dialectique est comme « "dialectisée" une seconde fois dans des raisonnements qui exercent en partie une extraordinaire fascination - comme dans ces pages si claires, si éclairantes et si éclairées, sur la mort». Améry cite ici une phrase d'Adorno tirée des « Méditations sur la métaphysique », qu'il introduit par ces mots : « Pour celui qui en fut victime, il est assez fâcheux de voir Auschwitz faire une nouvelle fois office de source d'inspiration d'un exercice dialectique » (Améry 2004 : p. 289). La phrase d'Adorno récuse le fait qu'on puisse « [exprimer] un sens, aussi délayé soit-il », du destin des victimes. On s'étonne que ce soit justement cette critique qui pose problème à Améry : ne s'opposait-il pas lui-même dans *Par-delà le crime et le châtement* à toute tentative de donner un sens à sa Situation en tant qu'intellectuel à Auschwitz et victime juive ? La belle affaire : « Les victimes ont bien du à certaines occasions arracher un sens à leur sort», objecte-t-il à présent. Comment ? Il n'est que de lire *Treblinka* de Jean-François Steiner (*ibid.*).

La divergence est ailleurs : Améry prend le parti de la subjectivité, ce qui est aussi une façon de faire un bouclier de protection à ses camarades de camps. Dans la polémique qui l'oppose à Adorno, il lui importe de ne pas sacrifier purement et simplement l'existence de la victime singulière et sa manière propre de réagir à l'autel de l'abstraction philosophique. Adorno lui-même n'ignorait pas le problème. Il révisa pour cette raison même sa fameuse phrase, selon laquelle écrire un poème après Auschwitz est un acte barbare : « La sempiternelle souffrance a autant le droit à l'expression que le torturé celui de hurler », écrira-t-il (Adorno 1966 : p. 355²).

² Référence française: Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978, p. 284 (n.d.t.).

Mais Améry insiste avant tout sur la nécessité d'une séparation claire entre les bourreaux et les victimes : « Les dialecticiens sont continuellement hantés par la peur de la banalité - banalité qui consiste par exemple à laisser les victimes être des victimes et les bourreaux être des bourreaux, ce qu'ils étaient les uns et les autres quand les massacres furent perpétrés » (Améry 2004 : p. 290). Si Améry critique les dialecticiens, il en a plus encore après leurs partisans qui grossissaient les rangs de la révolte étudiante allemande : « On ne pouvait trouver élèves plus dociles ni plus doués que les Allemands. La fuite dans une historicité abstraite les délivrait de leur histoire concrète, qui, condensée en une paroxystique catastrophe, venait de plonger dans les flammes de l'enfer. Des esprits supérieurs maniant la dialectique avec virtuosité logeaient l'irréductible événement qui avait eu lieu dans ce pays dans une structure de pensée parfaitement aseptisée. [...] La mort n'était pas un maître d'Allemagne. Elle était fasciste, ou fascistoïde » (Améry 2002 : p. 314 sq). Améry dut bientôt se rendre à l'évidence : le travail d'éclaircissement de ses « ressentiments » engage au milieu des années soixante, qui avait fait forte impression dans les cercles libéraux et théologiques, n'avait guère laissé de traces dans le mouvement étudiant et la gauche radicale. Les *Unmeisterliche Wanderjahre (Années de voyages non magistrales)* témoignent d'une profonde résignation et d'une déception générale à l'égard de la révolte étudiante de 1968 : « Je suis venu, j'ai vu, j'ai perdu - depuis je ne me rebiffe plus »³ (*ibid*: p. 316).

Detlev Claussen - lui-même issu de ce mouvement étudiant - désigna un jour Améry comme le ter de lance du « maintien non dialectique de la différence » (Claussen 1996 : p. 203 sq). Il pointait là un aspect essentiel de la confrontation entre Adorno et Améry⁴. Pourtant, il semble qu'Améry critique Adorno dans le sens même d'Adorno. Dans ses *Minima Moralia*, celui-ci affirmait en effet sans ambiguïté (et comme « héritage » de Walter Benjamin) la nécessité « d'avoir recours à un penser à la fois dialectique et non dialectique » (Adorno 1951 : p.

³ Il ne cessera pourtant jamais de se rebiffer, notamment contre l'antisémitisme de la nouvelle gauche. Adorno et Horkheimer prennent également position contre ces formes larvées d'antisémitisme qui se font soudainement jour dans la nouvelle gauche après la guerre des Six jours, mais la critique d'Améry est sur ce point beaucoup plus conséquente.

⁴ Dans le livre de Claussen, *Adorno. Ein letztes Genie* - assurément le meilleur ouvrage paru en 2003, l'année Adorno - Améry n'apparaît plus nulle part. Même refoulement, donc, chez l'auteur et le sujet du portrait.

171⁵). Le sophisme est de taille, si l'on songe que la séparation catégorique entre victime et bourreau apparaît précisément comme la quintessence du non-dialectique. C'est peut-être la raison décisive pour laquelle Adorno ne réagit pas en son nom propre aux attaques d'Améry. C'est Ulrich Sonnemann qui, à sa place, lui « renverra la balle » (Sonnemann 1969 : p. 379 sq⁶). Comme l'indique Irene Heidelberger-Leonard, les lettres d'Adorno à Ernst Fischer montrent combien il avait à coeur qu'Améry, qu'il « estimait beaucoup », lui garde son « amitié » (Heidelberger-Leonard 2004 : p. 216 sq).

C'est dans ce « maintien non dialectique de la différence » que réside la signification de la polémique engagée par Améry - même si un certain agacement à l'endroit d'Adorno, voire une pointe de Jalousie à l'égard du succès du grand théoricien (auprès notamment des franges militantes de la jeunesse allemande) interfère à l'occasion. Mieux qu'aucune autre, la critique d'Améry lève le voile sur les limites de la dialectique après Auschwitz et donne à voir le caractère irréductible de l'événement qui s'est produit, dénonçant l'attrait fallacieux dont se pare trop souvent la théorie à vouloir en faire abstraction.

La chair vulnérable et le sujet transcendantal

Quelque part dans *Unmeisterliche Wanderjahre*, il est écrit que la morale est aussi sinistre que l'histoire : l'une et l'autre escamotent « l'homme, ce pitoyable ballot de chair vulnérable, de sensations impalpables, d'impressions vagues, cette peau misérable qui ne veut rien d'autre que se protéger du froid qui la transperce et de la chaleur qui la brûle. On ne fera jamais assez preuve d'indulgence envers l'homme mine et dévoré de l'intérieur par la fragilité de son existence corporelle » (Améry 2002 : p. 236).

Tel est le point de départ de toutes les batailles intellectuelles engagées par Améry. Le recours philosophique au « corps souffrant » (Brecht 1940: p. 48), à la *physis* livrée sans défense aux sévices, donne à ses textes un poids reste singulier dans la presse libérale de gauche des années soixante et soixante-dix. Ce fut dès le début un point de divergence avec le positivisme du Cercle de Vienne, dont il se sentait philosophiquement redevable depuis ses années viennoises, mais aussi avec l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, qui marqua de façon décisive son évolution politique après 1945. Même si l'existentialisme sartrien lui donne la force d'écrire sur la torture et sur Auschwitz, même si il doit presque tout à Sartre, dont la

⁵ Référence française : *Minima Moralia. Reflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Payot, 1980, p. 144 (n.d.t.).

⁶ Dans le même cahier du *Merkur* figure la réponse d'Améry à Sonnemann (1968 : p. 382 sq).

philosophie permet précisément de marquer une Séparation stricte et non dialectique entre victimes et bourreaux, une différence demeure à cet endroit. Car la question de la morale formulée par Sartre en termes kantien - le concept de la liberté existentielle en soi - évacue aussi, par son abstraction même, l'expérience dont se réclame Améry.

De même que la réflexion d' Améry est indissociable de ce qu'il appelle la « peau misérable » et la « chair vulnérable », au regard de quoi la Suprématie de toute forme de conscience est réduite à néant, de même Adorno tenait « l'identification à l'intolérable souffrance », « l'élément d'horreur cause par la douleur physique, l'état de corps livré au supplice auquel n'importe quel homme peut être réduit » (Adorno 1965 : p. 182 sq), pour la seule « base » possible d'une critique matérialiste. Il y insistait avec force dans la *Dialectique négative*, après l'avoir formulée avec une spontanéité inimitable dans ses Conférences sur la métaphysique. Dans le cas d'Améry comme dans celui d'Adorno, il n'est cependant pas question de simple pitié, de pure empathie. Soutenus chacun par une « armature philosophique » différente, ils refusent l'un et l'autre de considérer la souffrance comme un simple donné immédiat⁷.

Cette convergence de vues est inséparable d' une expérience commune - bien qu'aucunement comparable - de la persécution. Tandis qu'il écrit ses essais, Améry le torture se rend compte que sa Situation ne peut « se ramener entièrement au concept de "victime nazie" ». Il finit par se reconnaître « dans l' image de la victime juive » et conclut son recueil par cette remarque : « Finalement, la seule chose qui me distingue des gens parmi lesquels mes jours s'écoulent, c'est une inquiétude qui oscille, tantôt plus forte, tantôt moins forte. Mais en tout cas c'est une inquiétude sociale, et non métaphysique. Ce qui m' écarabole, ce n'est pas l' Être ou le Néant ou Dieu ou l' Absence de Dieu, c'est uniquement la société [...] » (Améry FCC : p. 165-166). En 1940, Adorno l'exilé écrit à Horkheimer : « Je suis de plus en plus obnubilé par le sort des Juifs, surtout depuis que j'ai reçu les dernières nouvelles d'Allemagne. J'ai parfois l'impression que ce que nous avons coutume d'observer sous l'angle du prolétariat s'est reporté aujourd'hui dans une concentration terrifiante du côté des Juifs. Je me demande si les choses que nous avons voulu dire, nous ne devrions pas [...] les dire en rapport avec les Juifs, qui sont à l'opposé de la

⁷ Améry appelle - en des concepts parfaitement sartriens - à s'insurger contre ce qui est passé, et par là même contre une raison qui ne reconnaît que la chose positivement présente : « S'il m'est permis de penser et d'agir dans le sens de ce qui doit être, alors je peux du moins examiner ce qui aurait du être ». Améry parle ici de la « déraison du réel » et de la nécessité d'être fou comme « infraction aux fondements du principe de réalité » (2002 : p. 313 sq). Améry et Adorno se rejoignent dans l'idée que les choses auraient pu se passer autrement - et qu' Elles doivent par conséquent se passer autrement.

concentration du pouvoir » (Horkheimer 1937-1940 : p. 764). Mais il ne s'agit pas de remplacer le Proletariat par autre chose. « Dire les choses en rapport avec le judaïsme » implique d'avoir une autre conception du pouvoir et de l'impuissance, de l'individu et du collectif. C'est ce que montre l'évolution de la théorie critique. La persécution antisémite, qui vise l'anéantissement physique, oblige à récuser la combinaison entre concept de classe marxiste et catégorie idéaliste pour inscrire l'individu dans un rapport nouveau avec l'universel - un rapport qui fait émerger la *physis*.

La pensée, écrit Adorno, trouve « sa mesure dans ce que les sujets ressentent objectivement comme leur souffrance » (Adorno 1966 : p. 171⁸). Or il est nécessaire de conserver, même négativement, la médiation professée par Hegel et Marx : la souffrance n'impulse la connaissance qu'à condition de n'être pas tenue pour immédiate.

Certes, le sujet transcendantal de l'idéalisme allemand reflète « l'antériorité des relations rationnelles abstraites détachées des individus et de leur contexte, et dont l'échange fournit le modèle » (Adorno 1969 : p. 745⁹). Mais encore est-il besoin d'un sujet individuel pour découvrir l'antériorité en tant que telle : « son aptitude à l'expérience - qui fait défaut au sujet transcendantal, car rien de purement logique ne saurait faire une expérience quelconque - est en vérité bien plus constitutive que celle attribuée au sujet transcendantal par l'idéalisme, et qui [...] est profondément hypostasiée à un stade précritique » (*Ibid.* : p. 756¹⁰). La raison est « nécessairement individuée », ou bien elle n'est pas. À cette condition seulement, elle n'a pas valeur d'absolu - qu'elle soit expérience du sujet individuel ou pensée du transcendantal.

C'est ce rapport entre dialectique et expérience qui suscite le malaise général, à gauche comme à droite, chez les positivistes et les métaphysiciens, à l'université ou dans les cercles politiques. Les uns fustigent le concept d'expérience forge par Adorno comme étant l'expression d'un individualisme bourgeois, ce en quoi l'esthète serait un enfant du XIX^e siècle et de son concept outrageusement positiviste de « manifestation » (*Erscheinung*) (cf. Enderwitz 1990 : p. 99 sq). Les autres le portent au compte de l'irrationalisme allemand et raillent l'auteur de la *Dialectique négative* comme un « berger du non-identique » (cf. Schnädelbach 1983 : p. 79). Le point même sur lequel Adorno est parvenu à une évolution décisive est à leurs yeux la cause du

⁸ *Dialectique négative, ibid.*, p. 137 (n.d.t.).

⁹ Référence française : « Sujet et objet », in *Modèles critiques*, traduction de M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984, p. 264 (n.d.t.).

¹⁰ *Ibid.*, p. 274.

scandale : la théorie de la communication et l'anti-impérialisme semblent avoir été inventés tout exprès pour faire définitivement abstraction de ce que Jean Améry avait à dire à la théorie critique¹¹.

Pour faire la pleine lumière sur cette question, il nous faut revenir à notre point de départ: l'essai d'Améry sur la torture.

La torture comme essence : « la fête de la germanité »

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre écrit que « la torture même ne nous dépossède pas de notre liberté » (Sartre 1943 : p. 582). *Par-delà le crime et le châtement* témoigne d'une extrême ambivalence vis-à-vis de cette assertion. Améry ne se contente pas, tant s'en faut, de la contester pour affirmer le contraire. Ses essais font apparaître ce que la phrase de Sartre occulte froidement, et donnent à entendre ce que son concept passe sous silence. Pour Sartre, la douleur physique n'est qu'un « exemple » parmi d'autres de la contingence : « [...] il y a mille autres façons, contingentes elles-mêmes, d'exister notre contingence » (Sartre 1943 : p. 387). Si Sartre accorde une signification essentielle au corporel dans les rapports humains, il n'a en revanche aucun mot pour désigner ce non-identique. Aussi longtemps qu'il ne rompt pas avec l'appareil conceptuel heideggerien, tout ce qui advient au corps relève pour lui de l'identique¹². C'est précisément cela que réfute Améry : la douleur physique causée par la torture n'est pas un exemple entre mille.

Le « corps livré au supplice » n'est pas pour autant conçu comme une assurance d'immédiateté qui viendrait en lieu et place du concept. Améry insiste sur le fait que dans le corps même la pure identité est impossible, l'immédiat est médiatisé. Force lui est de reconnaître qu'« en tant que corps, nous ne sommes pas égaux devant la douleur et la torture ». Le corporel, comme point de référence de la pensée, ne reste concret que pour autant qu'il n'est pas abstrait de la situation sociale qui engendre la douleur physique et dans laquelle cette douleur est nécessairement éprouvée : l'impuissance absolue du torturé comme le pouvoir absolu du tortionnaire sont eux-mêmes des éléments de la souffrance infligée. L'expérience de la torture n'est pas un point d'arrêt ou toute pensée s'immobilise, bien au contraire : elle ne laisse plus aucun répit à la

¹¹ Dans un entretien qu'il donne à la fin de sa vie, Améry juge favorablement la critique qu'Herbert Marcuse formulait à l'encontre du mouvement étudiant lorsqu'il évoquait le danger d'un « fascisme de gauche » ; mais il ajoute un bémol : il faut, dit-il, « user avec prudence de l'expression "fascisme de gauche". C'est encore une autre question » (1992 : p. 38). Cette question, Améry l'a toujours articulée à sa polémique contre l'antisémitisme de gauche - phénomène qu'Herbert Marcuse, à la différence d'Adorno, n'a jamais vu, ou jamais voulu voir.

¹² Cela vaut également pour Merleau-Ponty. Mais le dilemme s'aggrave chez celui-ci du fait de la place bien plus centrale qu'il accorde à la corporalité dans le comportement et la perception du monde (1942 : p. 225). Mais dès qu'il recourt à une espèce de dialectique du corps et de l'esprit, le corps devient lui-même esprit. Seule une réflexion sur les frontières de l'esprit, telle qu'Améry l'a initiée sur la base de ses propres expériences et non comme philosophe de la corporalité, pouvait faire rempart à cette « spiritualisation ».

pensée. Améry ne cesse de repenser après-coup ce qu'il pensait sur le moment pour faire naître de ce souvenir le mouvement de l'auto-réflexion. Non qu'il franchisse d'un simple bond la distance qui, dans la conscience, le sépare des supplices autrefois endures. C'est cette distance, bien plutôt, qui lui permet de généraliser sa pensée. Et la généralisation qui est au coeur de l'essai sur la torture est la suivante : la torture est l'apothéose du national-socialisme, dont l'essence est l'extermination physique. La voie qui mène à cette généralisation passe par une lecture pour le moins personnelle de Sade et de son commentateur Georges Bataille : de l'apologie individuelle de la torture, Améry conclut par déductions successives à sa glorification politique : le sadique « veut abolir le monde, et par la négation de son prochain [...], il veut réaliser sa propre souveraineté totale » (Améry PCC : p. 71). Améry applique la définition de Sade au national-socialisme en prenant précisément position contre l'anéantissement du social qui s'y trouve célébré : car, dit-il, nous ne pouvons vivre dans « le monde social que si nous accordons la vie au prochain, refréons le désir d'expansion de notre Moi, allégeons ses souffrances » (*ibid.* : p. 72).

Cette connaissance n'est pas projetée rétrospectivement sur la conscience du torturé de 1943. Le passage délibéré de la première à la troisième personne du singulier détruit la fiction d'une possible compréhension immédiate. L'expérience se donne comme médiatisée. Ce n'était pas le supplicie de 1943 qui pouvait reconnaître l'essence et la singularité du national-socialisme. Le souvenir intègre au contraire l'expérience que le « Moi » a pu faire entre-temps du nazisme et des Allemands. C'est précisément ce que souligne l'ordre de succession des essais. La Chronologie des événements y est sciemment inversée : si Améry peut concevoir la torture comme l'essence du nazisme, c'est seulement parce qu'il se la remémore en quelque sorte à travers son existence de déporté des camps d'extermination.

Le texte le plus ancien d'Améry sur les camps d'extermination marque une étape importante dans cette entreprise de remémoration. Ce texte, *Zur Psychologie des deutschen Volkes*, (*De la psychologie du peuple allemand*), probablement commencé dès son internement à Auschwitz, fut achevé en 1945, quelques semaines seulement après la libération de Bergen-Belsen. Si Améry citait alors la fameuse phrase de Rudolf G. Binding selon laquelle les Allemands sont héroïques « en supportant la souffrance des autres » (ce qui était un éloge dans la bouche de son auteur), c'était pour mieux cerner la « voie singulière » qui avait conduit cette nation à l'extermination (Améry 2002 : p. 507). À présent, dans l'essai sur la torture, le même énoncé revêt un autre sens : il

fait la lumière sur sa Situation en tant que victime des tortionnaires nazis - lumière qu'il cherche en vain dans les théories sur le fascisme et le totalitarisme.

La signification de cette phrase - la torture est l'essence du national-socialisme - n'apparaît toutefois pleinement qu'avec les deux essais conclusifs du recueil de 1966, « Ressentiments » et « De la nécessité et de l'impossibilité d' être juif ». La torture est aussi pratiquée par d'autres régimes « totalitaires », et parfois même par des régimes démocratiques - les Etats-Unis pendant la guerre du Vietnam, la France pendant la guerre d' Algérie, Israël, enfin, dans sa lutte contre les offensives arabes. Améry ne le sait que trop bien et n'en fait pas mystère dans son essai sur la torture. Mais les nazis, en tant que groupe politique, ne torturaient pas, comme les autres, « parce que c' était un moyen d'entrer en possession d'informations importantes pour l'Etat », et pas seulement, devrait-on ajouter, pour intimider par la terreur la Résistance qui se manifestait en tous lieux. Partout où l'on recourt à la torture, l'individu tortionnaire éprouve une espèce de jouissance, satisfait un besoin sadique. Sans doute, mais dans le contexte de la « communauté du peuple » (*Volksgemeinschaft*) allemande, ce besoin sadique est synthétisé dans la conscience d'être allemand, et d'être, en tant qu'allemand, grand en supportant la souffrance qu' on inflige à autrui. Cette idée trouve sa première occurrence dans l'essai sur la torture, lorsqu'il est dit que l'Allemagne est le seul pays où l' on a torturé « avec la bonne conscience du mal » (Améry FCC : p. 66) ; Améry le voit rétrospectivement dans les « visages sérieux, tendus, non pas gonflés d'un désir sexuel sadique, mais recueillis et concentrés sur une auto-réalisation meurtrière » : « C' est toute leur âme qu'ils menaient leur affaire [...] » (*Ibid.* : p. 72). Cette bonne conscience collective suppose un rapport particulier à l'Etat, qui n'est autre que la perte de tout rapport, pour autant qu'on entend par rapport une relation qui autorise encore la réflexion. La perte d' une telle faculté de réflexion, par quoi l'on fait sien, de toute son âme, la cause de l'Etat exterminateur, Améry la décrit tout d'abord en creux, en récusant la théorie du totalitarisme. Dans le communisme d' Est, des bornes étaient manifestement posées à la bonne conscience du mal : « Car en fin de compte on ne peut nier que le communisme en question a su se déstaliniser [...]. En Hongrie vit un Premier ministre qui aurait lui-même été jadis victime de la torture stalinienne. [...] Mais qui pourrait imaginer un national-socialisme « déhitlérisé », et, comme homme politique de premier plan dans une Europe réorganisée selon une politique nazie, un ancien partisan de Röhm qui aurait fait ses armes à l'école de la torture ? Personne ne peut imaginer semblable chose. Impossible que cela soit » (*ibid.* : p. 66).

Dans son essai sur la torture, Améry se considère de façon générale comme une victime du nazisme, et pas encore comme une victime juive, ainsi qu'il le constatera plus tard dans sa préface. C'est peut-être la raison pour laquelle il hésite, dans les deux premiers essais, à parler des Allemands lorsqu'il qualifie les bourreaux d'ennemis des Lumières et de l'humanité¹³. Mais à mesure qu'il se conçoit comme une victime *juive* des nazis - conception qui ne cesse de faire son chemin d'essai en essai -, il comprend mieux quel était ce « soi » que « réalisaient » les tortionnaires, et substitue alors le terme « Allemands » à celui de « nazis ». Dans l'essai « Ressentiments » - qui devait à l'origine donner son titre à l'ensemble du recueil - il écrit ainsi que la « faute collective » est un concept nécessaire et qualifie le danger auquel il fut exposé pendant le Troisième Reich de « massacre rituel » (*ibid.* : p. 129). Améry n'en conclut pas que ce rituel était accompli par la communauté désignée dans le concept de faute collective, autrement dit que la « communauté du peuple » des Allemands n'était rien d'autre que l'extermination des Juifs. Ce qui lui importe, c'est de faire la lumière sur « l'état mental de la victime ». Or, l'individu tortionnaire, tel qu'il était décrit dans l'essai sur la torture, est généralisé dans les deux derniers essais à la communauté tout entière : « Il me semblait en effet que j'avais été victime de forfaits collectifs : car ma peur n'avait pas été plus grande en face du fonctionnaire vêtu de brun, avec sa croix gammée sur son brassard, que devant le simple troupier en uniforme gris-vert. Et je ne parvenais pas à oublier non plus la vision des Allemands sur le petit quai où l'on avait sorti des wagons à bestiaux de notre train de déportation les cadavres qu'on avait ensuite entassés devant nous, sans que je puisse lire le plus petit signe d'horreur sur aucun des visages de pierre alignés là » (*Ibid.* : p. 115). L'état mental de la victime, qui reflète en même temps ce qui lui est arrivé après 1945, autorise seulement à décrire les bourreaux comme un collectif : « Le trop grand nombre, ce n'était pas les SS, mais des travailleurs, des préposés aux fichiers, des techniciens, des dactylos [...]. Pour moi ils étaient, somme toute, le peuple allemand. [...] Ils trouvaient que tout était comme ce devait être, et que je sois change en statue de sel s'il n'est pas vrai que tous auraient voté pour Hitler et ses complices, si à l'époque, en 1943, ils avaient été appelés aux urnes » (*Ibid.* : p. 128). Améry avait vécu à Vienne les jours qui avaient suivi le 11 mars 1938, lorsqu'une ville entière s'était transformée pour les Juifs en une immense salle de torture, et que de simples citoyens et

¹³ « Car le national-socialisme, qui n'était fort d'aucune idée mais qui disposait de tout un arsenal d'idées confuses et mauvaises, a été jusqu'ici l'unique système politique du siècle à avoir non seulement pratiqué la domination de l'anti-homme, comme tout autre régime de terreur rouge ou blanc, mais aussi à l'avoir expressément érigée en principe. Le mot humanité lui était aussi odieux que le péché l'est aux dévots, et c'est la raison pour laquelle il parlait d'humanitarisme soporifique » (Améry PCC : p. 66). L'opposition, si caractéristique de la pensée d'Améry entre lumières et national-socialisme qui, tel l'antagonisme manichéen de la lumière et des ténèbres, constitue le contraire exact de la dialectique, trouve ici son origine.

citoyennes de Vienne menaient leur affaire de toute leur âme. « Le peuple célébra la fête de la germanite pendant des semaines » (Améry 2002 : p. 793), lit-on dans un texte autobiographique écrit quelques années après *Par-delà le crime et le châtement*. C'est la réalité des Etats successeurs du Troisième Reich qui l'autorisait à parier rétrospectivement de « germanite » et non plus seulement d'individus nazis. « Un peuple fier. Un peuple reste fier. Une fierté qui a pris un peu plus d'ampleur, il faut bien l'admettre. Qui ne s'exprime plus sous la pression des mâchoires serrées mais qui rayonne dans la satisfaction de la bonne conscience et d'une joie compréhensible : celle d'avoir une fois encore réussi. Une fierté qui ne se réclame plus d'un exploit héroïque mais d'une productivité à nulle autre pareille. Pourtant, c'est la même fierté qu'alors [...]. Malheur aux vaincus (Améry PCC : p. 138).

« *Actualisable à tout instant* »

De tels « ressentiments » professent à leur manière l'impératif catégorique qui exige de penser et d'agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas. Quand Adorno ajoute : « que rien de semblable ne se reproduise » (Adorno 1966 : p. 358), et que, trente ans plus tard, le ministre allemand des Affaires étrangères reprend cet ajout à son compte pour légitimer la politique européenne allemande en Yougoslavie, on se dit qu'Améry montre comme nul autre ce qu'il fallait entendre sous ce terme de « semblable ». Le danger que la torture puisse devenir l'essence d'une société n'est à exclure nulle part, et Améry ne l'exclut pas totalement dans le cas des Américains au Vietnam, ni même dans le cas d'Israël (comme il le suggère du moins en 1977 encore, dans un article écrit pour l'hebdomadaire *Die Zeit*¹⁴). Mais ce qu'il pointe comme étant là-bas un danger plus ou moins grand, lui apparaît en Allemagne comme une collision tenace entre la persécution des Juifs par les nazis et le fantasme d'anéantissement antisioniste : il lui

¹⁴ Réagissant aux révélations de certains cas de torture pratiquée en Israël, Jean Améry parle dans cet article de « limites de la solidarité ». Mais il n'en remet pas pour autant en cause la nécessité. Car cette nécessité est dictée par les lois de Nuremberg, de même qu'Hitler a imposé l'impératif catégorique après Auschwitz. La « résiliation du pacte de solidarité » est exclue *a priori* : « Les Juifs, les personnes considérées comme juives au regard de la "loi civique du Reich pour la protection du sang allemand", fixées et déterminées par le regard des autres y compris là où il n'y a pas question de sang allemand, sont indéfectiblement liées les unes aux autres par un même destin. Israël est leur cause la plus personnelle ; ils peuvent toujours y trouver refuge - qu'ils soient hommes d'Etat, américains, français, autrichiens ; qu'ils soient des écrivains de "gauche" énervés qui se cramponnent de toutes leurs forces à la jeunesse, ou les observateurs pseudo-souverains des événements politiques qu'ils s'imaginent pouvoir contempler et comprendre *sub specie aeternitatis*. Sitôt que les choses sont plus près de rompre que de ployer, ils rappellent à tous les autres, à ceux de Harlem, New York, Paris, Buenos Aires, et Dieu sait où encore » qu'ils sont juifs, totalement, à moitié, au quart, ou seulement "par alliance". Streicher et son maître règnent encore, par-delà les geôles et les bunkers. Tant qu'il restera un seul antisémite, chaque Juif restera lié à chaque autre. Le pacte de solidarité existentiel que les Juifs de la diaspora ont conclu avec Israël ne contient aucune clause stipulant sa dénonciation. Toutefois, ou pour cette raison même, il est du devoir des contractants de la diaspora d'alerter ceux qui vivent en Israël, et de leur dire clairement, conscients qu'ils sont du caractère non résiliable du contrat fondamental, à quel endroit et pourquoi ils sont forces, non pas de rompre leurs liens - ce qui est par définition impossible - mais de les desserrer, étant tenus par des engagements d'un ordre supérieur, quoiqu'il soit plus abstrait ». Après quoi, Améry invite « expressément » tous les Juifs à « joindre leur voix à la (sienne) dans la condamnation sans appel de la torture comme système ». Il le fait, insiste-t-il derechef, « sans remettre en question la validité existentielle du contrat ». Reste que toute cette discussion est menée sur fond d'une possible répétition d'Auschwitz : « certains signes graves » font craindre une « catastrophe de la même ampleur qu'Auschwitz », « car un jour ou l'autre, l'écrasante supériorité des Etats arabes, encore virtuelle aujourd'hui, mais effective demain ou après-demain, leur avance économique, militaire et, qui sait, technologique, pourraient se réaliser historiquement sous une forme totalitaire [...] » (*Die Zeit*, 02.09.1977).

suffit de mettre en résonance la persistance de la « communauté du peuple » en Allemagne et l'émergence d'un antisémitisme mondial. Dans le dernier long entretien qu'il accorde pendant l'été 1978 - quelques semaines avant son suicide - la question de l'antisémitisme est une nouvelle fois évoquée. Il déclare alors qu'il serait parti en Israël s'il avait été plus jeune, « pour y être soldat si nécessaire » (Améry 1992 : p. 88). Et dans la nouvelle préface à *Par-delà le crime et le châtement* - l'ouvrage ou figure l'essai sur la torture - il écrit ceci : « La victime nazie, à la fois juive et politique, que j'étais et que je suis, ne peut se taire quand sous l'étendard de l'antisionisme elle voit se re-grouper les audacieux représentants de l'ignoble antisémitisme d'antan. L'impossibilité d'être juif se mue alors en la nécessité de l'être : une nécessité qui proteste avec véhémence. Ainsi donc, que ce livre qui, de manière tout à fait inattendue, est à la fois inactuel et de la plus haute actualité, soit non seulement un témoignage de ce que furent *le fascisme véritable* et en particulier le *nazisme*, mais qu'il soit aussi un appel lancé à la jeunesse allemande pour qu'elle revoie ses positions. L'antisémitisme [...] peut être actualisé à tout instant - et j'ai été profondément effrayé, sans être vraiment étonné, d'apprendre qu'au cours d'une manifestation qui se déroulait en faveur des Palestiniens dans une métropole allemande, non seulement le "sionisme" (quel que soit le sens que l'on donne à ce concept politique) avait été maudit comme une plaie qui s'étend au monde entier, mais aussi que de jeunes antifascistes excités auraient énergiquement annoncé la couleur en criant : "mort au peuple juif !". Nous autres, nous sommes habitués à ce genre de choses. On a pu voir comment le verbe s'est fait chair et comment le verbe devenu chair a finalement formé une montagne de cadavres. [...] Je n'aurais jamais cru cela possible quand la première édition de mon ouvrage parut en 1966 et que mes seuls adversaires, mes adversaires naturels, étaient les nazis, les anciens et les nouveaux, les irrationalistes et les fascistes, l'engeance réactionnaire qui en 1939 conduisait le monde à sa mort. Qu'aujourd'hui je doive m'élever contre mes amis naturels, les jeunes femmes et les jeunes hommes de la gauche, cela va plus loin qu'un simple abus "dialectique" ». Cela va plus loin, en effet, que la simple dialectique.

Bibliographie

Adorno, Theodor W. (1952), *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in *Gesammelte Schriften*, édité par Rolf Tiedemann, t. 4, Francfort s. M., Suhrkamp, 1980.

En français : *Minima Moralia*. Reflexions sur la vie mutilée, traduction E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Payot, 1980.

Idem (1965), *Metaphysik. Begriff und Probleme*, in *Nachgelassene Schriften*, édité par Rolf Tiedemann, section IV : Vorlesungen, t. 14, Francfort s. M., Suhrkamp, 1998.

Idem (1966), *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, t. 6, Francfort s. M., Suhrkamp, 1973.

En français : *Dialectique négative*, Payot, 1978.

Idem (1969), « *Zu Subjekt und Objekt* », in *Gesammelte Schriften*, t. 10.2, Francfort s. M., Suhrkamp, 1977.

En français : « *Sujet et objet* », in *Modèles critiques*, traduction M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984.

Améry, Jean [réponse à Ulrich Sonnemann], in *Merkur*, cahier 4, 1968.

Idem, *Jenseits von Schuld und Sühne / Unmeisterliche Wanderjahre / Örtlichkeiten*, in *Werke*, édité par Irène Heidelberger-Leonard, t. 2, édité par Gerhard Scheit, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002.

En français : *Par-delà le crime et le châtement (PCC)*, traduit par F. Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995.

Idem, *Aufsätze zur Philosophie*, in *Werke*, t. 6, édité par Gerhard Scheit, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004.

Idem, *Der Grenzgänger. Gespräch mit Ingo Hermann*, dans la série « *Zeugen des Jahrhunderts* », Göttingen, 1992.

Brecht, Bertold (1940), *Zum Freitod des Flüchtlings W. B.*, in *Werke*, édité par Werner Hecht et al., t. 15, Berlin/Weimar/Francfort s. M., Suhrkamp, 1993.

Claussen, Detlev, « *Eine kritische Differenz. Zum Konflikt Jean Amérys mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer* », in Stephan Steiner, (dir.), *Jean Améry/Hans Maier*, Bâle/Francfort s. M., Stroemfeld, 1996.

Idem, *Adorno. Ein letztes Genie*, Francfort s. M., 2003.

Enderwitz, Ulrich, « *Der Ideologiekritiker Adorno und seine Gegner* », in Frithjof Hager et Hermann Pfütze (dir.), *Das unerhört Moderne, Berliner Adorno Tagung*, Lüneburg, 1990.

Heidelberger-Leonard, Irène, *Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004.

Horkheimer, Max, *Briefwechsel 1937-1940*, in *Gesammelte Schriften*, édité par Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, t. 16, Francfort s. M., Suhrkamp, 1995.

Merleau-Ponty, Maurice, *La Structure du comportement*, Paris, 1942.

Sartre, Jean-Paul (1943), *L'Être et le néant*, Paris, 1970.

Scheit, Gerhard, *Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt*, Fribourg-en-Brisgau, ça ira Verlag, 2004.

Schnädelbach, Herbert, « Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno », in Ludwig von Friedeburg et Jürgen Habermas (dir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt s. M., Suhrkamp, 1983.

Sonnemann, Ulrich, « Jargon der Dialektik ? Kleine Abfertigung einer Retourkutsche », in *Merkur*, cahier 4, 1968.