

À propos de Michel CORNU, *Parole brisée*, Genève, éd. du Tricorne, 2004

Par Hugues Poltier

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Bibliothèque

Septembre 2004

Discuter d'un ouvrage d'une personne qui nous est chère, d'un ami, est toujours délicat. La fameuse figuration du geste d'Aristote disant à Platon qu'entre l'amitié et la vérité il a décidé d'opter pour la seconde l'évoque déjà, dès l'aube de la philosophie. Les risques symétriques, de la flatterie et de la critique injuste, mue par la crainte de paraître complaisant, sont toujours présents, quoi qu'on en ait. Aimer le livre, le trouver intéressant et stimulant – ce fut le cas de ma lecture de *Parole brisée* – n'apaise pas l'inquiétude : car la lecture du livre fait inmanquablement revenir des souvenirs de conversations, d'échanges, d'attitudes attestant de ce qui nous relie – et surtout, que j'en suis l'adressataire, qu'une parole m'est donnée qu'il convient que je reçoive. Cette position n'a pas été sans m'embarrasser ...

Car, dans le premier mouvement de la lecture, mon geste est d'adhésion : je me nourris sans retenue de la richesse et de la justesse d'une réflexion qui jette une lumière nette et intelligible sur des dimensions de l'exister qui, sans cela, resteraient dans une sorte d'entrelacs confus – cela, même si, ici et là, je fais l'épreuve en moi d'une certaine résistance à certains de ses propos les plus polémiques. Dans le deuxième mouvement, celui de l'écriture et de la relecture, la séduction première se fait moins vive, les questions surgissent au détour d'affirmations soudain ressenties comme problématiques ou, tout au moins, discutables. Entre les deux moments, un trembler naît, une hésitation sur le sens et le rôle du compte-rendu qui m'a été confié – confiance qui m'a ainsi été témoignée et dont je ne sais, à certains moments, si je serai en mesure de l'honorer et m'en montrer digne.

Après mûre réflexion, j'ai choisi, dans ce compte-rendu, d'accentuer le second moment et de délaisser – trahison – le premier. Lecture appropriante en un sens, mais à partir des questions qu'a suscitées en moi la lecture de ce beau livre, dont la générosité d'écriture emporte le lecteur vers une pensée de l'existence attentive à l'événement de l'exister et de l'infinie palette de nuances et de tonalités affectives qui s'y jouent ; attentive aussi à la langue et à son trésor de nuances pour dire notre rapport au monde. La lecture – ma lecture – que je propose ici ne se veut ni résumé, ni critique, mais questionnante – et, du coup, à une certaine distance du texte. C'est ainsi que je me suis attaché d'abord à identifier le cœur de la position qu'il construit et d'en interroger la possibilité. Dans ce travail de distanciation, j'ai aussi choisi de ne pas m'abandonner à la séduction que l'écriture, généreuse et fluide, de Michel Cornu exerce sur moi ; ou plus précisément, de ne pas laisser celle-ci prendre le pas sur l'intelligence de ce qui se joue dans sa réflexion. Et comme pour mieux assurer cette distanciation, j'ai, dans la suite, opté pour le « Nous » de l'Académie...

Ouvrage paradoxal de part en part : tout entier né de la souffrance, de l'expérience de la souffrance comme expérience profondément singulière, à chaque fois unique et pourtant universelle – en ce sens que je « sais » que l'autre souffre aussi même si je n'ai nul accès à l'expérience de sa souffrance – , il est en même temps pétri de philosophie, de pensée.

Répudiée pour son incapacité à dire la souffrance, la philosophie est, simultanément, posée comme la forme de discours la mieux à même d'établir la distance juste à l'événement de la souffrance, d'échapper à sa puissance de captation. Ou disons, plus prudemment : dans l'exister singulier de l'A., c'est du côté de la philosophie qu'il a, dès son accès à la parole articulée, toujours cherché des réponses aux questions de l'existence, de comment exister : quelle forme de rapport au monde – à la nature, aux autres, à moi-même, à l'univers socio-technique et politique, à la douleur du monde, à Dieu – convient-il que je noue ? Et ce alors même que la philosophie ne fut jamais l'unique référence de son expérience expressive : toute son œuvre en témoigne, la musique, la littérature – le roman comme la poésie tout comme, également, un certain essayisme – les arts en général n'ont jamais cessé d'accompagner son engagement d'existence. Mais ces autres formes expressives, accueillies dans ce qu'elles apportent d'irremplaçable que la philosophie, avec ses seules ressources, ne saurait apporter, n'ont cessé d'être en quelque sorte recueillies et éclairées par elle. Comme si l'expression artistique appelait un complément qui vienne l'éclairer sur son sens et que, sans prétendre être seule à pouvoir le faire, la philosophie pouvait apporter sur le dit qui se donne dans l'œuvre d'art – et dans l'œuvre d'art seule – une lumière aussi précieuse qu'indispensable à la compréhension de notre existence.

Ce qu'on pourrait dire encore autrement : il y a de l'événement, de la singularité. Et l'élément « naturel » de la philosophie, en tant que discours de connaissance, est le général. Toute la question est alors de savoir si et comment elle peut échapper à cette tendance spontanée à tenir sur le monde et l'expérience un dire résorbant l'individuel dans la généralité du concept. Si et comment elle peut s'ouvrir, en dépit de son dispositif le plus fondamental, à la singularité de ce qui survient dans l'existence. Sans entrer ici dans une discussion qui sortirait du cadre d'un compte-rendu, disons brièvement que la réponse de l'A. est que la philosophie doit renoncer à sa prétention à un discours autonome, se déroulant dans le pur élément du concept ; qu'à prendre au sérieux la précédenace de l'existence – dont la souffrance est une dimension inéliminable – elle ne peut que reconnaître que sa prétention à un « dire réductible à la rationalité discursive » est mise en déroute (14).

Mais la difficulté requiert d'être encore approfondie. Car, peut-être plus décisive encore est l'opposition de l'exister comme *pâtir* et du philosopher comme *agir*, action dans laquelle la raison se déploie comme sujet de son dire. Plus précisément : dire de la souffrance qu'elle est une dimension inéliminable de l'exister humain, c'est affirmer qu'elle n'est pas susceptible d'être expliquée ou comprise : nous n'accédons à la souffrance, nous ne nous familiarisons avec elle que par l'expérience. Nous ne pouvons pas la résoudre en ses causes ou en des facteurs qui l'expliqueraient. Elle dépasse notre pouvoir de compréhension. C'est en cela qu'elle recèle une dimension de pâtir irréductible. Et c'est dire aussi que la raison est impuissante à reproduire, par et dans le concept, l'événement de la souffrance. Dans le vocabulaire de Spinoza, elle est un affect qui reste irrémédiablement une passion : elle ne peut être relevée, surmontée au rang d'action comme fait du sujet pensant rationnel. La souffrance est un événement qui arrive à l'individu, dont il pâtit.

Rendre justice, dans la pensée, à l'expérience de la souffrance, telle est, en un mot, l'ambition de cet ouvrage. Cela implique d'abord de prendre acte de l'irréductibilité du pâtir et, du coup, d'abandonner la piste de la recherche des causes (c'est la voie empruntée par les discours scientifiques de la physiologie à la sociologie en passant par la psychologie) et, *in fine*, de son annulation par une intervention sur elles; tout comme celle de la justification par son inscription dans une théodicée ou une éthique conçues de manière à en montrer la place nécessaire. Toutes ces démarches, avance l'A. à plusieurs reprises, conduisent à « perdre la souffrance » – sans pour autant bien sûr l'éliminer.

Dans un mouvement d'abstraction – que n'emprunte pas l'ouvrage – on pourrait formuler l'interrogation qui sous-tend tout le questionnement de l'A. dans les termes suivants : quel est

le juste rapport de la pensée au pâtre, à l'événement, à ce qui advient de la précédence de l'exister et dont la pensée n'est pas le sujet, le fondement ? Une fois reconnue et admise l'antécédence du pâtre – antécédence dont la pensée même pâtit –, que peut être le rôle, la fonction du penser ? À suivre l'A. on comprend que sa première tâche est de surmonter sa propension historique à la surdité à la douleur du monde. Tâche immense déjà tant est puissante son inclination à se placer dans l'élément du général – et par là à perdre le singulier, lieu propre de l'événement de la souffrance. À se limiter à cela, cependant, la pensée se nierait comme pensée, abandonnant le terrain à la seule poésie. Du même coup, la pensée ne se rendrait pas justice à elle-même, autorisant à juger qu'elle est un possible humain superflu, qu'on pourrait sans autre négliger. Une fois reconnu que la raison est dans l'entre-deux du pâtre et de l'agir, qu'elle n'est ni pur pâtre ni pur agir, qu'elle est apte à mouvoir et se mouvoir sur le fond d'une opacité dont elle procède et dont elle ne peut pas prétendre rendre raison, qu'en conséquence elle est le lieu d'une responsabilité et d'un agir responsables qui ne se confondent pas avec une toute puissance ; une fois reconnu cela, que peut être – ou que doit être – l'œuvre du penser dans son rapport à la souffrance, et plus largement au pâtre ?

Telle est, me paraît-il, l'interrogation rectrice de l'ouvrage. À la fois frayer un chemin du « dire de la souffrance » (20) et, dans le même temps, la penser pour ne pas s'y engouffrer, s'y absorber, s'y complaire – s'y perdre à défaut de la perdre... La première tâche exige du penser qu'il s'expose à ces formes d'expression en lesquelles se fait entendre, non pas un discours sur la souffrance, mais un discours *de* la souffrance – discours où, en quelque sorte, la souffrance parle, s'adresse à nous en tant que sujet proférant. En d'autres termes, renoncer à la sécurité qu'offre le geste de se retirer d'emblée dans la distance de l'interrogation conceptuelle pour s'exposer à cette parole où la douleur se dit et se manifeste sans retenue, sans la réserve de la maîtrise du discours argumenté. Et ainsi, prendre le risque d'être touché, de partager, dans et au travers de l'imagination esthétique, cette souffrance. C'est cette exigence qui explique l'abondant recours de l'A. à de multiples voix – poèmes, aphorismes, Bible, autobiographies, narrations, dialogues, essais méditatifs. Tous ces « documents » – de l'A. même ou d'écrivains qui ont nourri sa pensée – convergent tous au même but : *nous faire toucher* à l'expérience de la souffrance ... et du coup, parfois aussi, et paradoxalement, de la joie. « Parole brisée » donc. Brisée non pas simplement au sens où elle a subi l'épreuve de la souffrance, mais plus encore en cela qu'elle ne peut emprunter le chemin d'une démonstration linéaire, qu'elle se doit de sans cesse se réexposer à de nouvelles paroles, introduisant toujours à nouveau du bougé, de l'incertain, de l'indéterminé dans les tentatives successives d'élaborer, sinon une compréhension, du moins quelque chose comme une intelligence de la souffrance. Impossible de citer ici tous les écrivains que l'A. convoque en chemin : de Kierkegaard à Badiou et Lévinas en passant par Job, Paul de Tarse et Pascal, sans oublier Schopenhauer et Schubert, nombreux sont les témoins de souffrance et de mélancolie dont se nourrissent son expérience et sa pensée de la souffrance.

La seconde tâche est sans doute plus délicate encore. On l'a vu, il ne s'agit pas de s'abandonner purement et simplement à la souffrance mais de nouer avec elle un juste rapport. Si le faire n'impose pas d'être philosophe – les figures de Job, de Paul et de l'artiste sont là pour en témoigner – en revanche le concevoir est bien son œuvre propre. La tâche est « à la fois [de] dire le pathos et [de] le casser » (22) : le dire pour ne pas le perdre tout en le cassant pour éviter d'y être englouti ou d'en mourir. Ou, comme le dit encore notre A., dans un vocabulaire cette fois très proche de la philosophie : de « le surmonter en le disant sans le perdre pour autant » (22). On est tenté de dire que ce dont il s'agit ici, c'est d'une autre tentative de synthèse, de réconciliation, de suture de soi à soi et de soi au monde – une suture qui, à la différence du palais systématique de Hegel, accorderait une place à la vérité du non-conceptuel et de la singularité souffrante en tant que souffrante.

L'enjeu, on le comprend, est de vérité de l'existence : quel rapport nouer, dans son exister, à la souffrance ? quelle est la forme du rapport et de son expression qui à la fois rende justice à la réalité de la souffrance et donne de pouvoir vivre, malgré tout, au voisinage de la joie et du bonheur ? Dans la discussion de cette question, l'A., dans une grande fidélité à Kierkegaard, son premier maître – on se souvient que son travail de doctorat porte sur *Kierkegaard et la communication de l'existence* –, examine successivement les figures du divertissement et de la consolation, puis celles, exemplaires chacune à leur manière, de Job, Paul et Schubert. L'homme du divertissement est celui qui, à la manière de l'esthéticien chez Kierkegaard, fuit l'exister et la souffrance dans le bavardage, le pouvoir pour le pouvoir, etc. Celui de la consolation est celui qui croit pouvoir retrouver son unicité par la reconnaissance de l'autre et qui est habité par l'illusion que celui-ci puisse le délivrer de sa souffrance en la prenant sur lui. Ces deux tentatives illusoire sont dominées par l'évitement de faire face à sa souffrance, ou selon les termes de l'auteur, de traverser le désespoir. Ce par quoi, précisément la figure de Job est exemplaire. Son sens est à trouver dans l'endurance de sa révolte contre le général, en d'autres termes contre la morale rétributive selon laquelle ses malheurs seraient imputables à une faute de sa part. Ce vers quoi pointe ainsi l'expérience de Job, c'est d'une part que la souffrance est sans justification possible et d'autre part qu'elle *peut* ouvrir au sens. Paul, quant à lui, pointe vers la possibilité du triomphe sur la mort à partir de l'événement de la résurrection – surgissement de la grâce – qui donne à l'individu, affranchi de devoir se justifier par lui-même, de devenir lui-même ; et qui du même coup instaure la possibilité d'une nouvelle morale, une morale du don, nourrie par l'espérance de la victoire de tous dans et par l'amour en tant que don originaire dont procède la vie. Le contrepoint à ces deux analyses est constitué par la mise en lumière de l'insuffisance de la morale de la loi, centrée sur le mérite et la rétribution et, partant, sur la prétention à se sauver du péché par soi-même. Ce geste, montre-t-il à la suite de Paul, n'est qu'une manière de répéter le péché qui n'est rien d'autre que « la vie de la mort », la vie coupée du don originaire. Schubert, figure plus humaine, plus en demi-teinte, indique une voie, sans doute moins triomphale et moins affirmative que Job ou, plus encore, Paul, mais peut-être plus accessible aux humains qui n'ont pas triomphé de la mort ou qui ne peuvent, tel Job, s'asseoir sur un tas d'ordure pour dire leur révolte et apostropher le Ciel. Cette voie est celle de l'art – mais surtout de la musique qui, « plus que tout autre art sans doute [...] dit la souffrance » (145). Et si c'est la musique de Schubert que convoque ici l'A., c'est que celle-ci est exemplaire de l'idée « que la souffrance est le matériau de l'art » (151) : « Par la mise en forme musicale de son désespoir, écrit l'A., Schubert dépasse et le silence, et le seul cri, si déchirant soit-il, pour atteindre l'universel de la désolation. » (152). L'expérience esthétique, suggère ainsi l'A., s'avère être la seule médiation nous permettant de « vivre avec la souffrance sans jamais l'éliminer, en dénonçant le désespoir qui traverse l'histoire de l'humanité ». (148) Et s'il en est ainsi, c'est parce qu'elle « sublime sans réprimer, reste en dette tout en donnant de pouvoir vivre ». (144)

Impossible ici de rendre justice à la finesse des analyses de l'auteur, à la justesse de nombreuses remarques et formules, au travail dialectique des situations qu'il met en œuvre, notamment dans ses analyses de la mélancolie, de la tendresse, mais aussi de la caresse. Contentons-nous de souligner que toute sa démarche est suspendue à la thèse (l'hypothèse ? le pari ?) d'une vérité existentielle possible – expression à entendre en un sens axiologique, voire normatif. Cette vérité se joue dans le rapport que nous nouons à notre précédence – le don originaire – et à la souffrance, deux modalités du pâtir. Toute la discussion sur le divertissement comme style d'existence est particulièrement significative à cet égard : elle est entièrement travaillée par des couples d'opposés descendant en droite ligne de la métaphysique (réalité personnelle / apparence plaisante, présence-absence de l'autre / fuite de l'exister, parler vrai / bavardage, être soi, vérité / être diverti, moi imaginaire). Abordant la

question de l'art et de sa vérité selon les mêmes distinctions (beau / joli, ce qui représente la volonté, la met à distance et ainsi permet de se libérer momentanément du désir et de la souffrance / ce qui stimule la volonté en lui offrant ce qui la flatte et la satisfait), il débouche sur une condamnation indifférenciée de toute la musique qui ne ressortit pas à l'étiquette « classique » (étiquette, soit dit en passant, qui ne veut pas dire grand-chose sinon par ce qu'elle exclut). Nous ne sommes pas si sûr que la vérité esthétique de la musique soit tout entière logée dans le passé, qu'il n'y ait pas dans ce geste de privilégier l'art du passé la nostalgie d'une société dont la représentation comme totalité ordonnée, à la faveur d'une hiérarchie ébranlée mais encore sensible dans la structuration des rapports sociaux, était encore possible ; d'un moment historique où la bourgeoisie s'acharnait à mimer la noblesse qu'elle était en train de renverser pour se légitimer comme nouvelle classe dominante, notamment en se faisant mécène des arts. Il est vrai qu'entre temps, la bourgeoisie marchande et financière au pouvoir aujourd'hui s'est largement affranchie de cette dépendance à l'imaginaire noble et qu'on ne voit plus trop quel imaginaire l'anime sinon celui de l'enrichissement et de la puissance.

Dans ce contexte précisément, la musique, sombre et désespérée de Nirvana n'est-elle pas porteuse d'une vérité esthétique par rapport au moment historique que nous vivons, marqué par une violence redoublée de la domination du capital sur nos vies – et que stigmatise par ailleurs l'A., fort justement à nos yeux. Si – au-delà de sa fonction sociale de divertissement reproducteur de la force de travail, dont nous sommes tous, peu prou, partie – l'art peut aujourd'hui, *hic et nunc*, encore avoir un sens, n'est-ce pas, notamment, d'exprimer la vérité de la violence qui s'exerce sur les hommes par la médiation de leur participation forcée au faramineux retour sur investissement exigé par le capital, justement fustigé par l'A. ? L'individu contemporain, otage des grandes compagnies, peut-il trouver l'expression de la souffrance déterminée dont il pâtit dans l'organisation contemporaine à l'écoute de la mélancolie de Schubert ? N'est-il pas vrai que pour la plupart le raffinement et la discrétion dans l'expression de la douleur chez Schubert sont trop éloignés de ce qu'ils vivent et que, du coup, ils ne peuvent pas l'entendre ? A l'inverse, et symétriquement, n'y a-t-il pas, aussi, chez l'A., un rejet d'un univers musical qui n'a simplement jamais été le sien, en partie peut-être pour de simples raisons générationnelles ?

Ici, nous voulons nous arrêter – même si nous pressentons que nous pourrions poursuivre notre propos. Au terme de ce parcours critique – qui, encore une fois, est loin de rendre justice à la richesse d'un livre qui vaut tant par son style vivant, alerte, attentif aux nuances de la langue et des tonalités de l'existence et qui réalise le tour de force d'être de bout en bout parfaitement lisible, que par la justesse des analyses des modes d'existence qu'il déploie ou encore par la diversité et la richesse des textes qu'il nous fait découvrir au cours de son propos –, nous voudrions revenir un instant au paradoxe que nous soulignons au départ. A cette question de la possibilité-impossibilité d'une philosophie de l'existence. La difficulté qui demeure, à nos yeux tout au moins, est celle du rapport entre d'une part les catégories héritées de la métaphysique, reprises sans déconstruction (du moins nous paraît-il) et d'autre part la singularité de l'expérience individuelle de la douleur. Le nœud réside dans la normativité qu'elles emportent avec elles, exerçant sur les individus qu'elles visent, la violence d'un jugement qui, s'il n'est pas une condamnation, met au moins en cause le style de vie dans lequel leur singularité a trouvé à se déployer.

Ne se joue-t-il pas là, quoi qu'il en ait, une violence métaphysique prononçant du haut de sa chaire et de sa dignité son jugement sur les existences ? Ne nous retrouvons-nous pas dans les confins de la pesée des âmes du mythe d'Er ? Rendre justice à la souffrance et à la difficulté d'être ne requerrait-t-il pas une pensée de l'existence n'emportant pas condamnation des

humbles efforts de nos frères et sœurs humains pour tracer le chemin d'une survie possible dans ce monde gouverné par les nouvelles tables de la loi du profit ?

© Hugues Poltier

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Bibliothèque

Septembre 2004