



HAL
open science

Le langage, ou la légère inconscience de franchir l'abîme qui nous sépare

Dorothee Legrand

► **To cite this version:**

Dorothee Legrand. Le langage, ou la légère inconscience de franchir l'abîme qui nous sépare. Le Cercle herméneutique : herméneutique générale, anthropologie phénoménologique, phénoménologie psychiatrique, Daseinsanalyse, 2024, numéro spécial " Nous " Perspectives phénoménologiques en dialogue (L. Angelino & L. Perreau, eds.), pp.143-157. hal-04863865

HAL Id: hal-04863865

<https://cnrs.hal.science/hal-04863865v1>

Submitted on 4 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le langage, ou la légère inconscience de franchir l'abîme qui nous sépare

Dorothee Legrand

Ne savons-nous pas qu'aux confins où la parole se
démets, commence le domaine de la violence, et
qu'elle y règne déjà, même sans qu'on l'y provoque¹ ?

En guise d'ouverture, considérons ces lignes extraites de la dernière séance de ce qui fût le dernier séminaire de Jacques Derrida :

[...À] chaque instant du jour et de la nuit, nous sommes envahis du sentiment si intense qu'entre tel autre, et parfois le plus proche de nos proches et de ceux et celles que nous appelons si imprudemment et bêtement, tendrement et violemment, *les nôtres* et nous-mêmes, ceux et celles avec lesquels nous partageons tout, à commencer et à finir par l'amour, les mondes dans lesquels nous vivons sont différents jusqu'à la monstruosité du méconnaissable, de l'in-semblable, de l'invraisemblable, du non-semblable, du non-ressemblant ou ressemblable, du non-assimilable, de l'intransférable, de l'incomparable, de l'impartageable absolu (nous le savons d'un savoir indéniable et têtue, c'est-à-dire en permanence dénié), de l'impartageable abyssal, je veux dire séparé, comme une île d'une autre par un abîme au-delà duquel aucune rive n'est même promise qui laisserait rien, si peut que ce soit, *arriver* qui soit digne du mot « arriver », de l'impartageable abyssal, donc, de l'abîme entre les îles de l'archipel [...] cette différence infranchissable, c'est ce que le langage et l'adresse à l'autre franchissent légèrement, je veux dire avec la légèreté de l'inconscience, au moins le temps et l'espace d'un *comme si* [...selon] un accord hérité depuis des millénaires entre des vivants [...], un contrat toujours labile, arbitraire, conventionnel, et artificiel, historique, non naturel, pour s'assurer la meilleure, donc aussi la plus longue *survie* [...]. Oui, n'est-ce pas, c'est, ce serait *comme si* nous faisons *comme si* nous habitons le même monde².

¹ Jacques Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur “La Verneinung” de Freud » (Séminaire de technique freudienne du 10 février 1954), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 375.

² Jacques Derrida, *La bête et le souverain, Volume II, 2002-2003*, Paris, Galilée, 2010, p. 366-369.

Ces phrases nous semblent d'une fertilité dont il nous reste encore à hériter – au sens où Derrida entend ce mot :

J'en suis venu à penser que, loin d'un confort assuré qu'on associe un peu vite à ce mot, l'héritier devait toujours répondre à une sorte de double injonction, à une assignation contradictoire : il faut d'abord savoir et savoir *réaffirmer* ce qui vient « avant nous », et que donc nous recevons avant même de le choisir, et de nous comporter à cet égard en sujet libre. Oui, *il faut* (et ce il faut est inscrit à même l'héritage reçu), il faut tout faire pour s'approprier un passé dont on sait qu'il reste au fond inappropriable, qu'il s'agisse d'ailleurs de mémoire philosophique, de la préséance d'une langue, d'une culture, et de la filiation en général. Réaffirmer, qu'est-ce que cela veut dire ? Non seulement l'accepter, cet héritage, mais le relancer autrement et le maintenir en vie. Non pas le choisir (car ce qui caractérise l'héritage, c'est d'abord qu'on ne le choisit pas, c'est lui qui nous élit violemment), mais choisir de le garder en vie. La vie, au fond, l'être-en-vie, cela se définit peut-être par cette tension interne de l'héritage³.

Si elle est tension interne de l'héritage, comprenons alors que la vie, qu'être en vie complique ou déconstruit toute opposition binaire, tout clivage entre moi et les autres dont j'hérite, entre moi et les autres qui héritent de moi. Entre moi et les autres, se tisse « un accord hérité depuis des millénaires », héritage que chacun relance « pour s'assurer la meilleure, donc aussi la plus longue *survie* ». Il faudrait, dit Derrida, « penser la vie à partir de l'héritage ». Ce serait alors penser la vie comme survie et penser la survie comme intrication moi-autre structurant la vie même – vie qui, inéluctablement, nous a été donnée, dont nous héritons, et qui reste donc impossible à approprier complètement car toujours elle est porteuse de la trace de l'autre, des autres dont nous héritons – héritage immémorial, structurel. La survie est « excès de vie qui résiste à l'anéantissement⁴ », dit encore Derrida et nous comprenons ici que, en tant que telle, la survie est notamment excès de l'autre qui, en moi, résiste à son anéantissement, dès lors que j'en porte l'héritage, c'est-à-dire dès lors que non seulement j'accepte mais réaffirme cet héritage dont je suis le porteur, malgré moi.

**

³ Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard, Galilée, 2001, p. 15-16.

⁴ Jacques Derrida, *Mal d'archive, Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

Pour mieux comprendre cette structure légataire ou testamentaire de la vie, retenons le mot de Derrida apparu plus haut : *comme si*. La différence, dit-il, la différence entre nous et « ceux et celles que nous appelons si imprudemment et bêtement, tendrement et violemment, *les nôtres* [...] cette différence infranchissable, c'est ce que le langage et l'adresse à l'autre franchissent légèrement, je veux dire avec la légèreté de l'inconscience, au moins le temps et l'espace d'un *comme si* [...] Oui, n'est-ce pas, c'est, ce serait *comme si* nous faisons *comme si* nous habitons le même monde » – inconscience, donc, de ne *pas* habiter le même monde, de ne pas co-habiter : nous faisons comme si nous franchissions l'infranchissable, comme si nous et eux, vous et moi, comme si nous franchissions l'infranchissable et restions, alors, légèrement inconscients de l'abîme qui nous sépare monstrueusement et irrémédiablement des autres et même des nôtres.

Avec ce *comme si*, Derrida n'oppose pas la fiction à la réalité. Loin de s'opposer à l'événement, à ce qui arrive, à ce qui a lieu réellement, effectivement, concrètement, le *comme si* est un faire⁵, une « structure performative⁶ », un énoncé qui « produit de l'événement ». Plus précisément, à Derrida importe ici qu'un événement puisse être produit « à partir du "comme si" qualifié d'une convention supposée établie », à partir d'un ensemble « de conventions ou de fictions conventionnelles, de "comme si" sur lesquels une communauté institutionnelle se fonde et s'accorde⁷ ». Est en jeu, donc, non pas mon *comme si* à moi seule mais un *comme si* institutionnel, ou l'institution d'un *comme si* qui nous relie : « Oui, n'est-ce pas, c'est, ce serait *comme si* nous faisons *comme si* nous habitons le même monde⁸ ».

Pour nous donner à saisir la puissance performative d'un tel simulacre institutionnel, d'une telle « conventionalité d'un "comme si"⁹ », pour nous donner à en saisir la puissance mais tout autant l'impuissance, Derrida évoque « l'angoisse infantile mais infinie du fait qu'*il n'y a pas le monde*, que rien n'est moins sûr que le monde même, qu'il n'y a peut-être plus et qu'il n'y a sans doute jamais eu de monde comme totalité de quoi que ce soit, de monde habitable et co-habitable¹⁰ ». Nous défendant alors contre « notre affolement de bébé qui naîtrait sans venir

⁵ Jacques Derrida, *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p. 32-33.

⁶ *Ibid.*, p. 70. Faisant provisoirement comme s'il croyait en la distinction entre le performatif et le constatif : « j'ai fait *comme si* j'y croyais sans réserve jusqu'ici, aujourd'hui, *comme si* je la tenais pour absolument « fiable » » (Derrida, *L'université sans condition* p. 72).

⁷ *Ibid.*, p. 41 et 42.

⁸ Jacques Derrida, *La bête et le souverain, Volume II, op.cit.*, p. 369. Derrida souligne *comme si*, je souligne *nous*.

⁹ Jacques Derrida, *L'université sans condition, op.cit.*, p. 69.

¹⁰ *Idem.*

au monde », le monde vient *comme si*. Le mot « monde » n'est peut-être qu'un artifice vide de sens, « une construction verbale et terminologique bricolée » destinée à masquer l'angoisse que le monde n'est pas¹¹. Mais *le monde* n'est pas – le prouvent incessamment les innombrables situations où « ladite mondialisation est plus inégalitaire et violente, donc plus alléguée et moins mondiale que jamais ». Là, « il n'y a pas *le monde* » et là, « nous ne *formons* un monde que sur ce fond de non-monde » :

[E]n cet abîme du sans-monde où, sans support, et à la condition de cette absence de soutien, de fond, de sol et de fondement, c'est comme si l'un *portait* l'autre, comme si je me sentais, sans support et sans hypothèse, *porté* par l'autre et *porté* vers l'autre, là où, comme le dit Celan, *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*, le monde s'en va, le monde disparaît, il me faut te porter, là où il n'y aurait plus de monde, pas encore le monde, là où le monde s'éloignerait, perdu au loin, encore à venir¹².

Nous entendons ici la place donnée à Derrida à une déconstruction du clivage entre toi et moi, entre nous et eux¹³ – il me faut te porter, il nous faut les porter, celles et ceux pour qui le monde n'est pas, n'est plus. *Ce il faut* n'est pas un devoir moral mais une nécessité, une responsabilité – tel est notre héritage –, et nous comprenons ici que la conception testimoniale du nœud entre moi et toi, entre nous et eux, déconstruit l'opposition binaire entre monde et non-monde : c'est en cessant de dénier qu'il n'y a pas *le monde*, c'est en n'étant pas dupe de l'artifice défensif qu'est le mot « monde », la pensée, l'impression qu'il y a *le monde*, c'est sur un fond de non-monde que je te porte, que nous les portons et ainsi *faisons* monde. « Monde » est un performatif : le mot, l'emploi du mot est une performance, une performance, un acte dont l'effet est la construction d'un monde, une construction qui passe notamment par une déconstruction de l'opposition du non-monde au monde et par une déconstruction de l'opposition du monde au non-monde.

Il faut que je te porte, il faut que nous les portions, celles et ceux pour qui le monde n'est plus – porter, c'est-à-dire être porteur d'un héritage millénaire qu'il faut garder, garder en vie,

¹¹ Jacques Derrida, *La bête et le souverain, Volume II, op.cit.*, p. 366-9.

¹² Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 213.

¹³ On pourrait questionner ce passage de « toi et moi » à « nous et eux » : la dualité nous/eux ne renvoie-t-elle pas à une opposition entre nous et eux, voire à une exclusion de « eux » par « nous », alors que la dualité toi/moi n'évoquerait pas une tel rapport ? En passant de « toi et moi » à « nous et eux », nous tentons justement de ne pas succomber à un usage de la dualité nous/eux qui présupposerait leur opposition. Nous regrettons de ne pas pouvoir l'argumenter plus distinctement ici et remercions Lucia Angelino pour ses remarques sur ce point.

franchissant l'infranchissable, le temps et l'espace d'un légère inconscience – « Oui, n'est-ce pas, c'est, ce serait *comme si* nous faisons *comme si* nous habitons le même monde¹⁴ ». Par-delà le clivage entre toi et moi, eux et nous, est donc en jeu ici, non pas le monde comme donné, toujours déjà là, assuré de sa présence, mais le monde que nous construisons par le franchissement de l'abîme qui nous sépare. Ce franchissement, nous dit Derrida, ce franchissement de « l'impartageable abyssal, donc, de l'abîme entre les îles de l'archipel », c'est le langage et l'adresse à l'autre qui nous le permet.

**

Pour Derrida, le langage et l'adresse à l'autre est un contrat tacite, « un contrat toujours labile, arbitraire, conventionnel, et artificiel, historique, non naturel¹⁵ ». Le langage est notre héritage millénaire, immémorial – cet héritage par lequel nous portons l'autre en nous. Pour tenter de mieux entendre la spécificité de cette conception du langage, nous la rapprocherons ici de celle de Maurice Merleau-Ponty qui lui est à la fois proche et fondamentalement différente.

Pour Merleau-Ponty, « la langue est le passé de la parole », son héritage donc, et il précise immédiatement que c'est « un passé qu'elle recrée, sans quoi elle est stéréotypie¹⁶ » : la langue « n'est pas chose inerte et implique un certain appel à la parole¹⁷ ». La parole n'est donc « pas un code, une technique, c'est une manière de vivre¹⁸ », dit encore Merleau-Ponty : la parole « suppose la langue mais la produit et reproduit – langue non définissable sans elle¹⁹ ». Il n'y a donc pas *la langue* comme telle, toujours déjà là, dont le sujet hériterait. Plutôt, la langue comme telle « fait appel à l'effectuation dans la parole, et n'est même que schéma de paroles possibles, et lieu des paroles échangées²⁰ ». Faisant ainsi de la parole un « problème », comme l'indique le titre même de son cours, Merleau-Ponty n'entend pas faire un travail de psychologie qui penserait la parole comme « simple réalisation individuelle facultative²¹ ». Et s'il s'intéresse

¹⁴ Jacques Derrida, *La bête et le souverain, Volume II, op.cit.*, p. 369.

¹⁵ Jacques Derrida, *La bête et le souverain, Volume II, op.cit.*, p. 369.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, Paris, MétisPresses, 2020, p. 83-84.

¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 74. Nous retrouverons cette considération plus loin, notamment avec la distinction qu'opère Merleau-Ponty entre parole parlante et parole parlée (voir note 56).

²¹ *Ibid.*

à « la langue telle qu'elle est impliquée dans l'opération vivante de parler²² », il évite de confondre cette opération avec une activité contingente, tout autant qu'il évite son contrepoint, soit une « objectivation de la langue » telle que la pratiquerait classiquement la linguistique. Ni psychologisation, ni objectivation, pour Merleau-Ponty, l'enjeu est d'abord d'éviter toute « pulvérisation » de la situation de parole, car c'est justement en portant son attention à *la langue en situation* que l'on perçoit, « à travers tous les hasards » de la langue, le sujet parlant lui-même – ce sujet parlant que je suis et qui n'est justement pas un « bric à brac » car « il y a le fait que je parle » et par ce fait, « une unité, un intérieur de la langue reparaît, une structure²³ ».

Avec le fait que je parle, ce que Merleau-Ponty met au principe de la langue, si c'est bien la parole, ce n'est pourtant pas le sujet parlant, mais les sujets parlants ; ce n'est pas la subjectivité, mais l'intersubjectivité. L'attention au *je parle* n'est pas attention au *je* mais à la « situation de communication présomptive²⁴ » dans laquelle le *je* est pris : « Ce qu'on appelle la langue est toujours porté déjà par la pluralité des sujets qui veulent communiquer, qui existent l'un pour l'autre comme sujets parlants justement, qui comprennent la réciprocité de parler et de comprendre²⁵ ». La parole n'est donc pas, pour Merleau-Ponty, « simple exécution individuelle » mais « reprise de la langue comme extériorité dans une volonté de communiquer. Elle est intersubjectivité²⁶ ». Le sujet parlant se trouve alors être structurellement « hanté ou investi²⁷ » par autrui : « je me place en autrui pour m'entendre parler quand je parle, et j'installe autrui en moi comme parleur quand j'écoute » ; autrui « vient m'habiter pour comprendre en moi le mot que je viens de lui emprunter » et « je vais habiter en lui pour comprendre comme réalisable par moi le mot qu'il me dit²⁸ ». Ainsi, c'est l'écoute et/ou l'énonciation qui régulent l'intersubjectivité de la parole. Dans un cas comme dans l'autre, ni parler, ni écouter n'est être « spectateur d'autrui²⁹ ». Au contraire, le sujet parlant/écoutant « trouve autrui en lui-même »

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 75 et 76. Le terme « structure » ici nous fait entendre la manière dont Merleau-Ponty s'appuie sur Saussure tout en le dépassant, en faisant du *fait que je parle*, de *l'acte de parole* cela même qui donne à la langue sa *structure*. Saussure « donne définitivement à la parole rôle essentiel dans la langue » (p. 63) Au-delà de Saussure, Merleau-Ponty travaille ici à la « reconnaissance du rapport d'interdépendance parole-langue, analyse de sujet en situation dans langue » (p. 63).

²⁴ *Ibid.*, p. 75-76.

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 62.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 101 et 105.

²⁹ *Ibid.*, p. 107.

et est ainsi structurellement « excentrique à lui-même, intérieurement décentré³⁰ ». Merleau-Ponty situe ainsi l'acte de la parole par-delà le clivage entre moi et l'autre, entre nous et eux³¹.

Mais, au-delà du clivage, la parole reste néanmoins pour Merleau-Ponty « écart³² ». Écart, car la parole est « présence distante : on n'écoute pas comme on tête³³ » : la parole est « rupture de l'indivision » entre soi et l'autre. Cette indivision que la parole viendrait rompre est pensée par Merleau-Ponty comme une « communication primordiale³⁴ » qui préexisterait à la parole – monde du silence. Tangente, la parole effleure, elle touche presque, pas tout à fait, seulement « imparfaitement » la « totalité préalable³⁵ » sur laquelle elle est prélevée – totalité tissée de notre accord muet avec le monde, de « notre rapport préobjectif avec le monde³⁶ ». Imparfaite, la parole entraîne avec elle « ses sédiments préhistoriques³⁷ » et opère un « dépassement qui conserve³⁸ ». La parole est donc moins une rupture qu'une « transformation du silence³⁹ » – une transformation telle qu'elle permet une « continuation de l'intersubjectivité muette ». Elle n'est certes pas une « expression du silence, mais [une] destruction du silence », silence qui pourtant « reste en deçà⁴⁰ » de la parole, et que la parole charrie comme une rémanence, une survivance. Pour Merleau-Ponty, c'est ce silence qui donne à la parole son envergure universelle – par-delà le clivage entre moi et autrui, entre eux et nous, c'est l'intersubjectivité muette qui permet à la parole de circuler entre nous et les nôtres, entre nous et les autres.

Évidemment, c'est une hypothèse fort couteuse – car spéculative : nul n'aura jamais entendu le silence en tant que tel, au sens où nul n'aura jamais coïncidé avec le silence que Merleau-Ponty suppose au fondement de la parole. Il le reconnaît : le sujet parle mais c'est une

³⁰ *Ibid.*

³¹ Le sujet parlant est *excentrique* dit-il le 4 février 1954 – et peut-être ce mot aura-t-il ricoché jusqu'à Lacan qui soulignera, le 26 Avril 1955, « l'insistance de la chaîne signifiante [...] comme corrélative de l'ex-sistence (soit : de la *place excentrique*) où il nous faut situer le *sujet de l'inconscient*, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud » (Jacques Lacan, « La lettre volée », *Séminaire II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-55)*, Paris, Points Seuil, 1978.

³² Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, p. 79.

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

faiblesse, il devrait se taire⁴¹. Le philosophe, dit Merleau-Ponty – lui-même, donc –, devrait renoncer à « mettre en mots un certain silence en lui qu’il écoute⁴² ». C’est un « effort absurde » : il écrivait pour dire la totalité préalable sur laquelle est prélevée la parole, « il ne l’a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c’est du silence. Alors, il recommence...⁴³ ». De ce qui ressemble à une confession, Merleau-Ponty tire une leçon essentielle : si le philosophe insiste et insiste encore malgré l’échec inéluctable, c’est qu’il sent ou sait que « le langage n’est pas simplement le contraire de la vérité, de la coïncidence » ; il cherche donc, inépuisablement, « un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses mêmes⁴⁴ ».

Un langage existerait donc qui fasse entendre le silence, un silence dont la parole porterait trace – trace en elle de ce qui lui est le plus étranger. La parole, alors, ne serait plus l’intrigue d’un *je* qui parle avec un autre, d’un autre qui parle avec moi. Plutôt, la parole serait l’intrigue d’un *je* qui parle afin que notre communication muette en vienne à se manifester, rejoignant notre indivision, franchissant l’abîme ouvert par la parole.

Apparaît ici de manière frappante un écho tout autant qu’une distinction majeure entre Merleau-Ponty et Derrida : pour Derrida, la parole nous permet de nous adresser les uns aux autres *comme si* nous pouvions franchir l’abîme entre nous ; pour Merleau-Ponty, la parole est, d’une part, *rupture de l’indivision* entre moi et l’autre, et d’autre part, *franchissement de ce clivage*, réanimation de notre silencieux rapport.

**

Concevant la parole de manières fondamentalement différentes, les deux philosophes nous amènent l’un et l’autre à la concevoir comme ce qui nous donne la légèreté de traverser les différences qui nous opposent, parfois jusqu’à la monstruosité. Mais que faire, alors, quand la parole et l’adresse à l’autre deviennent d’une gravité telle que le chemin vers l’autre se fait impraticable ? L’un de ceux – nombreux – qui auront été touchés, voire transpercés par cette question est Jean Genet.

⁴¹ « Le philosophe parle, mais c’est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l’Être une philosophie qui y est déjà faite » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, p. 164).

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

Selon Jean-Paul Sartre, il y a une « cloison étanche » entre, d'une part, le langage tel qu'il est pour Genet et d'autre part « le contenu universel et socialisé des mots⁴⁵ » et si tel est le cas, c'est que « nos mots lui tournent le dos » : les mots manifestent pour les autres ce qui pour lui demeure caché. Sans doute, et Sartre l'admet, Genet comprend le sens « socialisé » des mots, mais « ce sens demeure abstrait » ; sans doute peut-il assembler les mots pour faire des phrases compréhensibles par les autres, mais « c'est en aveugle⁴⁶ ». S'il en est ainsi, c'est, selon Sartre, par une sorte de rapport traumatique au langage car les mots opèreraient « contre lui » : pour lui, le langage est d'abord « le langage de ses parents adoptifs qui le condamnent et des villageois qui l'insultent⁴⁷ », et plus tard le langage des institutions qui le jugent voleur, le condamne, l'emprisonne, l'exclut de la société même qui le juge. Pour Genet – toujours selon Sartre –, le langage est et n'est que le langage des autres. Parler consiste donc à « voler les mots » mais puisque ceux-ci « gardent jusqu'au fond de sa gorge la trace indélébile de leurs vrais propriétaires », Genet en sera imprégné, malgré lui, « jusque dans son monologue intérieur » : Genet « dérobe le langage, en retour on lui vole sa pensée⁴⁸ ».

Et pourtant, il parle, et il faut bien qu'il parle comme tout le monde, qu'il dispose d'un nom pour désigner le monde commun, la porte, le train. Mais s'il emploie comme tout le monde les mots de train et de porte, le voilà qui communique par la langue de l'autre, la langue de celui qui l'aura jugé inadapté, voleur, criminel. Par l'usage de ces simples mots, il se voit contraint d'installer en lui le langage de celui qui l'exclut, « donc ses pensées, ses valeurs, son système du monde, [...] un espion, un témoin, un tribunal s'établissent en [son] cœur⁴⁹ ».

Une tentative d'évasion hors de la prison des mots des autres, dont Genet parfait la maîtrise, consiste à briser le langage *déjà parlé* en forgeant un nouvel idiome. Tel est l'argot – « une langue poétique⁵⁰ », dit Sartre, non « que les termes en soient nobles ni charmants » mais ils cassent la langue préétablie : Genet fabrique des mots avec les voleurs, les criminels, les compagnons de prison, « des mots à eux pour rester entre eux, pour pouvoir désigner les objets sans passer par la médiation de la société qui les traque⁵¹ ». Certes, aussi loin pousseront-ils « l'invention de conventions nouvelles », jamais ils ne chasseront l'étranger intérieur, toujours

⁴⁵ Jean-Paul Sartre. *Saint Genet, Comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 56.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 313.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 320.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

ils devront utiliser les mots du dictionnaire, ne pouvant inventer une langue *ex nihilo*⁵². Toutefois, « l’argot dans ses mots, dans sa syntaxe, par tout son contenu sémantique, est l’exercice permanent du viol » – « un viol pour l’oreille », une manière de forcer « les mots qui ont un usage défini à désigner malgré eux des objets qui ne leur conviennent pas⁵³ ». Ainsi, selon le diagnostic qu’en fait Sartre, Genet trahit la « langue faste » par l’invention d’une « langue néfaste⁵⁴ ».

La caractérisation par Sartre de la position de Genet dans le langage est problématique à de nombreux égards⁵⁵ mais ici elle nous permet de considérer concrètement la pratique du langage comme une composition de soi et des autres, de nous et eux – une composition qui ne va pas sans tension, qui est parfois animée de haine, mais qui entrepénètre eux-et-nous par-delà tout possible clivage. Si la parole est ainsi composition de soi et des autres, composition haineuse ou amoureuse, cette composition peut être rompue, cependant, par la domination de la parole et de la langue de l’autre, excluant celle de l’autre – excluant donc toute prise de parole singulière de la part de celles et ceux qui, comme Genet, se verront alors contraints à parler la langue même qui les exclut. En réponse à une telle exclusion, à une telle silencieuse, ils et elles endurent, avec Genet peut-être, la nécessité de recomposer leur parole. L’effort n’est pas alors de construire une parole propre, idiosyncrasique, mais de trouver une manière d’amener la parole déjà parlée à composer avec une parole nouvellement parlante⁵⁶. Une telle composition est précisément ce qui est interdit par tout puriste – soit par quiconque lutte pour la pureté des idiomes bourgeois contre leur transformation par l’argot, par exemple, ou pour la pureté des mots blancs contre leur transformation par les langues noires, etc.

Cette composition est précisément ce que Genet met constamment au travail. La langue instituée et instituante l’exclut ; en retour il la pénètre d’argot. Il ne faut toutefois pas oublier ceci : quand on le lit, ou plus précisément quand Sartre le lit, il se trouve avoir affaire à « un langage conventionnel qui correspond terme à terme au langage courant⁵⁷ ». Sartre s’agace : la lecture de Genet lui donne le sentiment « qu’une prose bourgeoise se déguise pour jouer au gentilhomme⁵⁸ ». Et il affirme : cette prose est « fausse ». Selon le diagnostic que Sartre pose là

⁵² *Ibid.*, p. 321.

⁵³ *Ibid.*, p. 324.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁵⁵ Dorothee Legrand, « Testimony of an exile from language within language – or how to read Genet with(out) Sartre, in *The Phenomenology of Testimony* (Paul Marinescu et Gert-Jan van der Heiden, dir.), Brill, Studies in Contemporary Phenomenology, 2024.

⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 492.

⁵⁸ *Ibid.*

encore, Genet se soumet certes au langage de l'autre, celui qui l'exclut, mais c'est « pour mieux trahir⁵⁹ » : dans ce magnifique instrument qu'est le langage, « de temps en temps, un mot s'entrouvre, révélant un gouffre, d'autres éclatent comme des grenades⁶⁰ ». Contraint à une situation verbale, il la reprend à son compte, et c'est en cela que Genet est poète.

Mais Genet ne se laisse pas enfermer dans le diagnostic de Sartre qui voit dans son langage un non-langage déguisé en langage, et une poésie visant à trahir, voire à détruire le langage. Genet s'insurge : « Vous me reprochez d'écrire en bon français ? », mais « ce que j'avais à dire à l'ennemi, il fallait le dire dans sa langue, pas dans la langue étrangère qu'aurait été l'argot. [...] il fallait que je m'adresse, dans sa langue justement, au tortionnaire⁶¹ ». La langue de Genet n'est pas, ou pas seulement, et pas prioritairement, une trahison ni une destruction, mais une adresse – une adresse à l'autre dans la langue de l'autre. Et Genet ajoute alors ceci, primordial, et que le diagnostic de Sartre néglige : « j'ai été séduit, parce que je l'ai été, par la langue, [...] vers l'âge de quinze ans, [...] quand on m'a donné, probablement par hasard, les sonnets de Ronsard. J'ai été ébloui. Il fallait être entendu de Ronsard. Ronsard n'aurait pas supporté l'argot⁶² ». Ainsi Genet aime-t-il le français, et s'il le transforme, c'est non pour le détruire mais en le déconstruisant, en composant avec lui de quoi s'adresser singulièrement à l'autre – y compris et d'abord à l'autre qui l'aura exclu de son langage.

Selon Sartre, encore, Genet « aime la société française comme les Noirs aiment l'Amérique : d'un amour haineux et désespéré⁶³ ». *Saint Genet, acteur et martyr* fût écrit au moins durant deux années et publié en 1952. Ce n'est pas par hasard, donc, si cette *Préface* de près de 700 pages fait écho à l'*Orphée Noir* que Sartre publia en 1948 en préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor. Sartre lie explicitement le « cas de Genet » au « cas » des « Noirs de Virginie⁶⁴ ».

Alors que les poètes nègres et malgaches écrivent la langue de l'esclavagiste et du colon, dit Sartre, « il n'est pas vrai pourtant que le noir s'exprime dans une langue "étrangère", puisqu'on lui enseigne le français dès son plus jeune âge et puisqu'il y est parfaitement à son aise dès qu'il pense en technicien, en savant ou en politique. Il faudrait plutôt parler du décalage

⁵⁹ *Ibid.*, p. 559.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Jean Genet, « Entretien avec Bertrand Poirot-Delpech (1982) », *Jean Genet – Testament audiovisuel – Entretiens uniques avec Antoine Bourseiller et Bertrand Poirot-Delpech*, Zalys / Doriane Films. 2016.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 69-70.

léger et constant qui sépare ce qu'il dit de ce qu'il voudrait dire, dès qu'il parle de lui⁶⁵ ». Ici encore Sartre assène un diagnostic : 'le noir' serait confronté à un « sentiment d'échec devant le langage considéré comme moyen d'expression directe⁶⁶ ». Les 'blancs' jouiraient donc d'un moyen d'expression « direct », un langage sans décalage, sans même un « décalage léger » entre le vouloir dire et le dire. Les 'noirs' en seraient privés. Il y aurait beaucoup à répondre à une telle conception du langage, mais soulignons plutôt ce que Sartre lui-même ajoute ici : le léger décalage qui rend le langage des 'noirs' impropres à l'expression de soi, ce décalage dont souffre 'le noir' – comme si lui Sartre, 'blanc', n'en était pas affecté –, cet embarras dont est affecté le langage des 'noirs' est « à l'origine de toute expérience poétique. [...et] puisque l'opresseur est présent jusque dans la langue qu'ils parlent, ils parleront cette langue pour la détruire. Le poète concassera [les mots], rompra leurs associations coutumières, les accouplera par la violence⁶⁷ ».

Comme l'esclavage, la colonisation, l'extermination, l'exil, l'exclusion est toujours une épreuve de la « langue en *déchirance* » comme le dit superbement René Major⁶⁸, une langue expulsée hors d'elle-même, violentée, et violente, une langue intime exerçant une violence à chaque mot prononcé qui fait de sa propre bouche le porte-voix de l'opresseur et en même temps un lieu de résistance et de surrection – par-delà tout possible clivage, donc.

**

Pour conclure, et puisque nous avons convoqué la lecture que Sartre fait de Genet, nous ne saurions taire la tension entre cette lecture et celle proposée par Derrida – non pour attiser cette tension mais parce qu'elle a tout à voir avec le cœur même de ce qui est en jeu ici, depuis les premiers mots posés tout à l'heure par Jacques Derrida pour lancer ce texte. Concluons donc en lisant ses mots encore. Ces mots, il les aura adressés à Jean Genet : c'est une lettre ou plutôt un début de lettre qu'il n'aura jamais terminé d'écrire. Il commence à écrire le 20 août 1971, à Jean Genet, pour Georges Jackson, un jeune américain de dix-huit ans, noir, condamné à dix ans de prison pour avoir été le complice d'un vol d'un montant de 70 \$; le 21 août 1971, Georges Jackson fût assassiné dans la cour de la prison et Derrida ne terminera pas sa lettre. Ce

⁶⁵ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », Préface à Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948, p. XVIII-XIX.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ René Major, « « Je veux être chez moi » en mal d'hospitalité », *Le Coq-héron*, n°175, 28-41, 2003/4, p. 32.

à quoi son début de lettre se refuse, c'est à faire de Jackson un « cas », un « événement plus ou moins littéraire ». En commentant les lettres que Jackson aura lui-même écrites en prison, on risquerait de « cicatriser » un peu tout ce qui est « crevé » par les lettres de Jackson : « on pourrait alors ré-enfermer ce qu'on dit pouvoir libérer. Domestiquer une effraction⁶⁹ ». Au contraire de l'enfermement de Jackson dans quelque étude des lettres, au contraire de l'enfermement de Genet dans quelque ontophénoménologie⁷⁰, toujours, demandons-nous « où (qui) sommes-nous, maintenant, qui échangeons ces mots, comme de bons entendeurs ? ». À cette question, Derrida répond : nous sommes « au lieu où, si peu, si peu que ce soit, [ces mots] ont une chance de pénétrer cette autre scène dans laquelle se débat Jackson, très loin et tout près de nous, dans ses chaînes, dans la chaîne aussi de tous ceux qui luttent avec lui⁷¹ ».

Telle est l'éthique de la parole comme composition entre nous et eux, entre moi et les autres, éthique qui porte attention à celles et ceux que ma parole exclut et celles et ceux dont la parole m'exclut. Nul misérabilisme ici – Genet l'aura revendiqué explicitement : il est question d'une « blessure secrète de tout être et même de toute chose⁷² ». Une blessure que l'art (de Giacometti), l'acrobatie (de Abdallah Bentaga), la langue (de Genet) mettent en branle – par-delà tout clivage entre eux et nous, par-delà toute protection que l'on pourrait souhaiter ériger autour de nous, contre eux. Ce que Jean Genet nous apprend, ce n'est pas seulement l'exigence d'une telle composition entre soi et les autres – il nous apprend aussi au combien radicalement cette composition nous est dictée par la langue, que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou l'ignorions.

⁶⁹ Jacques Derrida, « Fragments d'une lettre à Jean Genet », *Lignes*, 47, 87-90, 2015.

⁷⁰ Derrida s'oppose ici avec virulence à Sartre : « l'ontophénoménologue de la libération » (*Glas*, Paris, Galilée, 2004, p. 36) fournirait une clé qui, « assez générale pour introduire aux structures transcendantales de l'ego [...] était aussi efficace et aussi indifférenciée qu'un passe-partout, qu'une clé universelle glissant dans toutes les lacunes signifiantes » (*Glas* 37).

⁷¹ Derrida, « Fragments d'une lettre à Jean Genet », *op.cit.*, p. 90.

⁷² Jean Genet, *L'Atelier d'Alberto Giacometti*, Paris, Gallimard, 2007.