

Jean-Pierre Laloz

Le reste n'est que littérature

Certains lieux ou certaines actions finissent par rendre la vie inacceptable alors même qu'ils se constituent d'en être l'assurance : il y a des villes pourvues de toutes les commodités dont nous disons pourtant qu'elles n'ont pas d'âme, des tableaux impeccablement composés qui ne sont pourtant pas des œuvres d'art parce qu'ils sont sans âme, et aussi des gens qui sont sans âme parce que toute leur vie est axée sur le service de leur intérêt ou, au contraire, parce qu'ils sont dévoués à un idéal qu'ils placent au dessus de tout et de tout le monde. Il y a même des gens qui apparaissent comme des exemples moraux et dont nous disons qu'ils sont sans âme parce qu'ils restent inflexibles sur les nécessités du devoir¹.

On peut avoir perdu son âme, ou l'avoir vendue. Car un marché est toujours possible qui fasse apparaître l'âme comme *le prix qu'il faudrait en fin de compte se décider à payer*. C'est qu'il y a des biens qu'il faut dire véritablement ultimes à quoi seule elle peut équivaloir. On les reconnaît facilement : ils conditionnent la vie d'une manière générale (par exemple un greffon pour un patient au dernier stade de sa pathologie) ou ils l'accomplissent pour quelqu'un dans l'idée singulière qu'il s'en est toujours faite (le pouvoir pour un politicien incertain d'être réélu, le génie pour un artiste dont seul le talent est évident) ou dans celle que les circonstances imposent qu'il s'en fasse (le sauvetage de son enfant pour une mère au désespoir, ou encore le salut de son pays pour un soldat qui le voit perdu). Qui ne voit en effet que pour l'obtention non pas d'un bien quelconque et mesurable mais du *dernier* des biens, de celui qui fait valoir tous les autres *et fait que ce sont des biens*, le paiement d'un prix *sans limite* est justifié d'avance ? Il serait en effet contradictoire de limiter le terme qui relève de nous quand celui qui n'en relève pas est illimité. Et il arrive qu'il le soit. Dès lors faut-il admettre qu'il y a des choses dont la possession ou la sauvegarde justifie qu'on soit littéralement prêt à tout – *à tout et à n'importe quoi*. Or être prêt à tout et à n'importe quoi pour obtenir ce qu'on veut, c'est avoir perdu ou vendu son âme...

Mais l'âme, on peut aussi la donner. Rien ne le fait mieux reconnaître que la voix de Piaf dans son *Hymne à l'amour* : « J'irais jusqu'au bout du monde, je me ferais teindre en blonde, si tu me le demandais (...) Je renie-

¹ « - On ne doit jamais mentir ! - Oui, mais si c'est pour sauver quelqu'un ? - On ne doit jamais mentir ! »

rais mes amis, je renierais ma patrie, si tu me le demandais. On peut bien rire de moi, je ferais n'importe quoi, si tu me le demandais. » Voici mon âme, tu peux la prendre...

Sans qu'il soit besoin de renvoyer aux dogmatismes métaphysiques ou aux croyances religieuses², la question de l'âme s'impose ainsi comme s'il n'allait pas de soi que fût possible ce dont toutes les conditions sont pourtant assurées, et d'autant plus que la signification en est plus certaine. Considérons les lieux qu'on dit sans âme : aéroports, bâtiments administratifs, logements de fonction, centres commerciaux mais aussi espaces de loisirs, maisons neuves agréablement décorées et livrées clés en main, etc. Ils ont pour premier caractère d'être exactement ce qu'ils ont à être, de réaliser le concept qu'on en avait, de ne rien laisser à l'ambiguïté. C'est aussi pour réaliser une idée déterminée, certaine et ultime de la vie qu'il est envisageable qu'on perde ou qu'on vende son âme, voire qu'on la donne. De sorte qu'une équivalence paraît se dessiner entre la certitude et la perte de l'âme : objectivement pour les réalités qui sont exactement ce qu'on sait qu'elles doivent être (un bilan comptable est sans âme, par exemple), et subjectivement pour les actions qui réalisent exactement ce dont il est exclu qu'on veuille ou qu'on puisse douter. Là où il n'y a ni à douter ni à interpréter, l'âme est en péril – et il importe peu qu'on soit au lieu du pire ou à celui du meilleur. A l'inverse on n'aurait jamais l'idée de dire qu'une offrande est sans âme, ni une œuvre dont la présence énigmatique et obscure continue de produire en chacun et en tous de la parole et du silence, ni une maison familiale vaste, ancienne et un peu délabrée, ni une personne compréhensive et indulgente aux faiblesses. Il n'est pas jusqu'au *mot* « âme » qui, expiration majestueuse de la langue française et comme en affinité croisée avec l'*idée* de respect qui laisse pas d'inspirer le respect, n'ébranle mystérieusement celui ou celle qui le prononce ou qui l'entend.

Impossibilité

Est-ce à dire que des personnes, des choses ou des lieux « ont » une âme ? En d'autres termes, l'âme est-elle une réalité qu'on puisse reconnaître et dont on puisse construire une intelligence spécifique ainsi qu'on le fait pour n'importe quelle réalité de n'importe quel ordre ? Autrement dit encore, l'âme existe-t-elle à sa façon (personne n'imagine que l'âme existe à la fa-

²Qu'est-ce que l'âme, pour les religions ? Une chose en plus du corps mais qui n'en est pas séparée tout en étant relativement autonome par rapport à lui, qui rend semblable au père, qui représente le sujet tout en étant son bien le plus précieux, et dont les théologiens se sont longtemps demandé si les femmes en étaient pourvues.

çon d'un caillou, d'une voiture, d'une société anonyme ou d'un théorème), et sommes-nous en mesure de produire le savoir de cette modalité ? Il y aurait alors un savoir *métaphysique* de l'âme comme il y a un savoir *géométrique* du théorème d'Euclide ou un savoir *économique* du cours des matières premières...

La réalité de l'âme constitue-t-elle un fait et, d'une manière plus générale, pouvons-nous produire des faits à son propos ? Et d'abord qu'est-ce qu'un fait ? On appelle *fait* ce qu'énonce une proposition vraie, en tant qu'elle est vraie. Et une proposition ne peut être vraie que dans et selon l'ordre dont elle relève : c'est par exemple en géométrie euclidienne et nulle part ailleurs que l'égalité des angles du triangle à deux droits constitue un fait. Cela signifie d'abord que l'idée d'un fait absolu au sens d'indépendant de tout savoir déterminé, explicite ou implicite, n'a aucun sens. La question de la réalité de l'âme étant métaphysique, elle est l'affaire des métaphysiciens comme celle de la portée du théorème d'Euclide est l'affaire des géomètres. Mais cela signifie aussi qu'à l'intérieur d'un savoir, ce qui constitue un fait relève de la *même* absoluité que ce qui en constitue un à l'intérieur d'un autre savoir. Car c'est *pareillement* un fait que la somme de trois et de deux soit égale à cinq, ou qu'il ait plu ce matin... La réflexion, qui surplombe les savoirs en les identifiant comme tels, est donc structurellement fondée à poser *l'équivalence de tous les faits*. On nous aura compris: *si c'est un fait qu'il y a l'âme* comme c'est un fait qu'il y a toutes sortes d'autres choses dans toutes sortes d'autres domaines, *alors elle relève de la même et inerte stupidité de l'ultime « c'est ainsi »*. La détermination perd toute valeur et entraîne avec elle l'irréductibilité de l'âme, qui n'est plus qu'une réalité parmi une infinité d'autres, spécifique et irréductible comme n'importe laquelle de celles-ci. Bref, toute réalité positivement admissible se trouve réfléchie, et *par là même perdue*, dans l'universalité grise de la tautologie existentielle : « il y a ce qu'il y a » – ultime certitude où s'accomplissent en se diluant tout savoir et toute reconnaissance.

Or nous le demandons : n'est-ce pas très exactement de cela qu'on parle quand on reconnaît qu'il n'y a pas d'âme, à propos de quelque chose (un bilan comptable : les chiffres sont ce qu'ils sont) ou de quelqu'un (par exemple celui qui ne veut jamais mentir : « la morale, c'est la morale ! ») ? Dès lors est-il inévitable de reconnaître que croire à l'âme, au sens d'apercevoir un fait dans sa réalité ou dans quelque'une de ses propriétés, *c'est être au bord d'avoir perdu son âme* puisque c'est se faire, au nom de la vérité inerte des tautologies (s'il y a l'âme, alors il y a l'âme), le sujet d'un monde sans âme...

L'argument est brutal. Ne l'est pas moins son envers, sa face subjective. Que disent en effet les gens sans âme quand ils se désignent eux-mêmes comme les sujets de la pensée et de l'action ? Toujours la même chose, qui est celle-ci : « Moi, je m'en tiens aux faits ! » C'est donc les avoir rejoints que vouloir considérer la réalité de l'âme comme un fait : quelque chose à quoi on puisse se tenir. D'aucuns s'engagent dans cette voie, d'une façon subtile comme Descartes pensant avoir établi la non matérialité (et donc la possible non mortalité) de l'âme, ou d'une façon moins subtile comme les personnes sincèrement touchées par la dimension « spirituelle » des choses et des êtres (« Mais enfin, quand on entre dans une vieille chapelle ou qu'on revient dans la maison de son enfance, on *perçoit* l'âme du lieu ! Comment pouvez-vous y être insensible ? »). Or le premier n'apporte encore que des idées dont les philosophes qui le suivent feront la critique. Quant aux secondes, elles subissent l'injustice de se retrouver dans une position qu'on est bien forcé d'appeler mensongère, puisqu'on voit de l'extérieur qu'elle consiste à essayer de faire passer pour des faits ce que leur interlocuteur arrogant et satisfait de lui-même aura toute facilité d'appeler ironiquement le contenu ou la tonalité d'un « état d'âme ».

Le premier paradoxe de l'âme est ainsi son exclusivité à tout fait qu'elle pourrait constituer. Prouverait-on son existence dans une impeccable démonstration métaphysique et cernerait-on sa réalité phénoménologique dans une ultime « réduction » que, par là même, on avèrerait qu'il n'y a pas d'âme : on n'aurait fait qu'ajouter deux lignes au bilan validé de nos certitudes. Là se trouve la singularité de notre notion : *que la question de l'âme ne soit aucunement celle du savoir qu'on peut ou qu'on pourrait en avoir*. A son propos, aucun fait ne peut donc être mentionné et des propositions apparemment banales comme « l'âme existe », « nous avons une âme » ou « l'âme est immortelle » sont en réalité dépourvues de la moindre signification. *Car telle est l'âme que celui qui en dénonce la notion a raison de le faire* : elle ne correspond à *rien*, c'est-à-dire à aucune chose qui puisse entrer dans la constitution d'un fait dont un discours vérifiable serait l'indication. En ce sens il faut se ranger sous la bannière de la trop célèbre formule de Wittgenstein « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »³ : dans l'âme, plus encore que les valeurs et l'éthique, nous avons trouvé son objet privilégié, pour ainsi dire son exemplarité.

A ceci près toutefois que *l'impossibilité au savoir* relève d'une positivité qui n'est rien moins que celle du réel, si l'on nomme ainsi ce contre quoi on bute, ce à quoi on revient sans le savoir ni le vouloir, ce qui ne laisse pas d'insister à l'encontre des meilleures raisons et des meilleures

³ Conclusion (proposition 7) du *Tractatus logico-philosophicus*.

d'insister à l'encontre des meilleures raisons et des meilleures intentions. Si l'on peut aisément dire la *réalité* parce qu'elle est par excellence le représentable (ce dont on peut se donner une image et à quoi on peut attribuer une place), le *réel*, lui, ne se laisse dire qu'à travers le repérage de son ou de ses effets – qu'on peut dire. S'agissant de l'âme, l'effet est massif : *c'est que le savoir ne compte pas.*

Empêchement

Ce qui vient d'être établi n'est pas qu'on ne puisse pas produire un savoir à propos de l'âme (on l'a fait depuis toujours, avec la « psychologie » au sens antique du mot) mais uniquement *que, s'agissant de l'âme, la question n'était pas là.* Par cet adverbe, on désigne le lieu commun des questions et des réponses : celui du savoir (il ne faut pas moins être géomètre pour élaborer des questions de géométrie que pour y répondre). La réalité de la *question* de l'âme est par conséquent une épreuve imposée au sujet de la réflexion qui sait et qui cherche à savoir : celle d'endurer que le savoir ne soit pas ce qui compte.

Épreuve est bien le mot, puisqu'il n'est pas possible de ne pas commencer par admettre que, si une question se pose, la réalité de sa réponse est envisageable, en même temps que sa certitude. Une réponse n'en est en effet une qu'à être *certaine*, et donc *certain* l'objet dont elle est le dit⁴ – en quoi c'est très précisément d'une réalité sans âme qu'on parle : un bilan comptable, la démonstration d'un théorème (dont par ailleurs la plupart sont aujourd'hui réalisées par des machines) mais aussi un centre commercial, un parc de loisirs, etc. réalisent des discours certains – et c'est bien ce qu'on dit implicitement en reconnaissant qu'ils sont sans âme.

Il n'y a donc pas d'expérience de l'âme puisqu'il n'y en a pas de savoir (une expérience est une mobilisation de savoir en vue d'un surcroît de savoir) mais il y en a l'épreuve : que le savoir ne soit pas ce qui compte alors même qu'il nous constitue, non seulement dans la réflexion où il s'assure de lui-même mais encore dans la vie – la moindre de ses manifestations relevant forcément d'une sorte de compétence. Disons-le autrement : l'épreuve

⁴ Être certain, c'est en même temps savoir et *savoir* qu'on sait – par opposition à ceux qui *croient* simplement savoir. On peut donc aussi bien définir la certitude comme le savoir de savoir, que la définir comme l'assurance que le savoir reçoit de lui-même, son auto-bouclage en quelque sorte. Une réalité dont le savoir est ainsi bouclé, par exemple une nécessité mathématique dont la conscience est *en même temps* l'institution et l'exploration, sera par conséquent certaine.

que l'âme est pour nous qui savons et qui vivons, c'est à chaque fois que la question ne soit pas là...

D'où la véritable interrogation : *qu'est-ce qui empêche que le savoir soit ce qui compte ?*

Savoir ou vérité

A cause du caractère normatif de leur position, ceux qui ont décidé de s'en tenir à ce qu'on sait font apparaître autre chose : en demandant qu'on vérifie ce qu'on prétend savoir, ils distinguent le savoir de la vérité. Mais ils le font contradictoirement, puisqu'ils exigent que ce soit au moyen d'un supplément de savoir (des arguments définitifs, des faits irrécusables) qu'on accède à la vérité ! Parce qu'il n'y a que le savoir qui puisse vérifier le savoir, la vérification ne donne encore et toujours que du savoir : *si augmenté qu'il soit, le savoir n'est pas et ne sera jamais la vérité.*

Ce qui empêche le savoir d'être ce qui compte, ce serait *qu'il ne soit pas la vérité...* Un monde, une chose ou un être sans âme serait alors un monde, une chose ou un être sans vérité ? Mais qu'est-ce alors exactement que la vérité ? Qu'est-ce par exemple qu'une vraie ville, par opposition à ces villes nouvelles parfaitement agencées et dont tout le monde reconnaît qu'elles sont sans âme ? De ce que ces dernières soient *exactement* la réalisation du concept que les urbanistes et les promoteurs en avaient, on peut dire en tout cas qu'elles ont le savoir pour réalité. En quoi la question de l'âme apparaît bien comme celle de l'irréductibilité de la vérité au savoir, si l'on nous accorde qu'il revient au même de dire d'une ville que c'est une vraie ville et de dire qu'elle a une âme...

Il faut préciser cette distinction du savoir et de la vérité. Objectivement, on peut les confondre, puisque nous avons l'habitude d'appeler « vérité » un savoir qui est satisfaisant. Une proposition est vraie, c'est-à-dire qu'elle énonce un fait, quand elle satisfait, dans un ordre donné, aux procédures de légitimation propres à cet ordre. Et les faits, dès lors qu'on se situe à l'intérieur de l'ordre dont ils relèvent, tout le monde peut les constater. En quoi on est passé sur le versant subjectif de la question du fait, *qui est celui de l'anonymat et de l'innocence.* Car enfin, le propre d'un fait n'est-il pas, dans un ordre donné, qu'il soit littéralement aperceptible par n'importe qui ? On n'est donc le sujet du savoir qu'à la condition *d'être absolument quelconque* (de sorte que la volonté d'en rester au fait paraît bien être en réalité celle de ne jamais cesser d'être absolument quelconque...) Et puis, le propre d'un fait n'est-il pas d'innocenter d'avance celui qui le constate ? Si

je vous dis par exemple que je constate qu'il pleut, est-ce que je ne vous dis pas par cela même que je n'y suis pour rien ? Et au double niveau du représenté et de la représentation : car non seulement ce n'est pas moi qui fais pleuvoir, mais encore je ne fais pas exprès de le constater, puisqu'il a suffi que je lève les yeux.

La vérité, c'est autre chose. On ne la constate aucunement : si constatation il y a, elle ne peut concerner que le savoir dont la réalité et l'éventuelle complétude constituent des faits de second degré (est-ce ma faute, à moi, si telle conclusion est nécessairement impliquée par les arguments exposés ?). Non : la vérité, *en cela définitivement distinguée du savoir*, on ne la constate pas mais on la reconnaît. *Cela change tout, bien qu'on puisse à bon droit soutenir que cela ne change rien*. Alors qu'on est doublement innocent de ce que l'on constate, on est responsable de ce que l'on reconnaît comme vrai, et responsable de le reconnaître, *puisque cela consiste non pas à constater qu'il en est ainsi mais à prendre sur soi qu'il en soit ainsi*. On est toujours innocent de ce que l'on constate et dont on est le spectateur, mais toujours responsable de ce qu'on reconnaît et dont on est alors le co-auteur. Prendre sur soi « qu'il en soit ainsi » relève ainsi de l'« autorité » : on y appose en quelque sorte sa signature. Au contraire constater « qu'il en est ainsi » ne renvoie qu'à des conditions de compétence dont la réalité est qu'elles soient indéfiniment disponibles. Bref, le savoir relève d'un sujet dont c'est le même de dire qu'il est quelconque et de le dire innocent, tandis que la vérité est l'affaire de l'insubstituable ayant *pris sur lui* qu'en une certaine réalité, et aussi en un certain savoir, *c'est de la vérité qu'il aille*.

Notre langue oppose ainsi les conditions subjectives : l'indicatif pour le savoir, le subjonctif pour la vérité⁵. Celui qui a décidé de « s'en tenir aux faits » voudrait ainsi que le monde entier ne se conjugât qu'à l'indicatif et que lui-même fût absolument innocent d'être le sujet qu'il est. *Meurtre de l'âme, alors, que cette décision originelle de soi comme sujet de savoir*. Car un monde voué à l'indicatif, mode propre du savoir, serait celui de la tautologie existentielle : il y a eu ce qu'il y a eu, il y a ce qu'il y a, il y aura ce qu'il y aura. Point final.

Que veulent-ils en effet, ceux qui s'en tiennent à la pensée « indicative » des choses et des êtres (« Moi, je m'en tiens à ce que je

⁵ La formule chrétienne « ainsi soit-il » en témoigne : il ne s'agit pas de recevoir une information ni d'en accuser réception (« il en est ainsi ») mais de prendre sur soi qu'il en soit ainsi, d'advenir par là même comme quelqu'un pour qui la promesse évangélique soit (et non pas « est ») subjectivante.

sais ! ») ? Avoir le dernier mot, celui qui bouclerait enfin le savoir sur lui-même et avèrerait la certitude. Or pour avoir le dernier mot, il faut en supposer la possibilité objective (qu'enfin tout puisse être dit) et subjective (qu'on puisse avoir tout dit). Eh bien c'est impossible, *puisque n'importe quel mot en appelle toujours d'autres*, quand bien même il serait le dernier de la plus impeccable des démonstrations. Ne peut-on la louer, par exemple (« Quelle belle démonstration ! Quelle perfection ! »), et par là engager de nouvelles paroles, qui à leur tour en engageront d'autres ? En somme, la raison de l'irréductibilité de la vérité au savoir est toute simple, pour ne pas dire toute bête : il n'y a jamais de dernier mot⁶. De cette impossibilité découle qu'on ne puisse jamais rien avancer, si irrécusable et objectif que cela soit, qu'à *prendre sur soi* de l'avancer c'est-à-dire qu'à poser comme *vrai* ce qui, sans cela, n'aurait été que *su*.

Définition

Si c'est à advenir comme sujet de la certitude qu'on perd son âme, alors cela signifie que *le lieu de l'âme est en propre celui de l'irréductibilité de la vérité au savoir*, et donc que l'âme elle-même n'est rien d'autre que la résistance de la vérité à la possibilité ou à l'éventualité qu'on la réduise au savoir : il y a certes savoir de tout, mais la question n'est pas là. Au savoir ou à la vie, avons-nous vu. Car s'il y a forcément une réalité vitale du vivant, sa question – et donc son âme – n'est pas là : la vie n'est pas un *état* dont il serait innocent comme la table est innocente d'être en bois (indicatif) mais son *affaire* (subjonctif) : il n'y a de vie qu'à ce qu'elle *soit* celle d'un vivant.

D'où la définition exacte de l'âme, en toutes occurrences, qui est celle-ci : *l'âme, c'est la résistance de la vérité, comme vérité*.

Dire que l'âme est une insistance contre la vie comme elle est une insistance contre le savoir, c'est dire qu'elle est une souffrance. L'âme serait donc, pour dire autrement la définition qu'on vient de donner, *la souffrance de la vérité* ? Mais ce génitif, comment faut-il l'entendre : objectivement ou subjectivement ? La question n'est pas vaine, qui formule deux nouvelles définitions : *l'âme, c'est que la vérité souffre*, si c'est toujours sa réduction au savoir et son enfermement dans la certitude qui la guette et si le propre de la vie est avant tout de l'ignorer. *La vérité en somme souffre d'être la vérité* c'est-à-dire de n'être ni le savoir des choses ni la compréhension des ob-

⁶ Ni d'ailleurs de premier, puisque celui qu'on voudrait imaginer à cette place en serait déjà un, par là même doté d'un sens c'est-à-dire de rapports virtuels de combinaison et de substitution avec d'autres mots plus originels que lui.

jets *bien qu'on ne puisse pas dire qu'elle soit une autre réalité* (un autre savoir ou une autre compréhension). Et puis cette souffrance a un envers, puisqu'elle est aussi bien celle du savoir de *ne pas* être la vérité. Il y pare, pourtant, et cela s'appelle la certitude. Or l'âme n'est-elle pas perdue quand le savoir est devenu certitude, c'est-à-dire quand son sujet n'est plus que le tautologique de lui-même et de ses objets ? Car l'âme, *c'est aussi qu'on souffre de la vérité* alors qu'on devrait se contenter de savoir ou de ne pas savoir, et surtout qu'il faudrait vivre ! De fait : c'est à ce que le savoir compte ou qu'on puisse vivre qu'on est sans âme, comme le font voir entre mille la figure odieuse du doctrinaire ou la figure abjecte du « bon vivant ».

Reste

Est sans âme ce qui est *totalem*ent justiciable du savoir – le fait. La totalité des faits aussi est sans âme : cela qu'on pourrait saisir instantanément (est sans âme ce qui ne devient pas) et définitivement (est définitif ce qui fait qu'enfin le savoir soit la vérité). Cette configuration appartient à l'implicite de ceux qui mettent leur orgueil (en fait leur jouissance) à s'en tenir aux faits. C'est en même temps un commandement adressé aux autres et la conclusion de leur discours. Enfin, pas tout à fait. Car ils ne manquent jamais d'ajouter autre chose à l'affirmation de leur indélogeable légitimité : « Le reste n'est que littérature. »

Un reste est mentionné : un *au-delà des faits* et donc un au-delà de tout, puisque *tout* entre potentiellement dans la constitution d'un fait. Et de ce reste impossible, ils disent qu'il serait de nature littéraire. Contradiction réitérée, donc. *Sauf si cette nature n'en est absolument pas une* : si la littérature n'est que sa propre impossibilité ! La possibilité étant la subjectivation représentative du savoir (est possible pour moi ce dont j'ai le concept, supposé cohérent, et qui n'est pas incompatible avec ce que je sais par ailleurs), on ne peut comprendre l'idée d'une impossibilité constitutive de la littérature que d'une seule manière : qu'on ne soit écrivain *qu'à ne pas faire ce qu'on sait et qu'à faire ce qu'on ne sait pas*, contrairement à n'importe quel spécialiste de n'importe quelle autre activité.

L'opposition est en effet radicale entre le savoir et la littérature. Car enfin, s'il y a incontestablement un savoir *de* la littérature qui est l'affaire des professeurs et un savoir *sur* la littérature qui est celle des sociologues, la littérature elle-même n'est pas un savoir. C'est qu'elle est l'affaire des écrivains – *lesquels se définissent précisément de ne pas savoir ce qu'ils font quand ils le font*, puisque chez eux c'est de l'écriture que naît le livre et donc le savoir (un livre est une somme d'énoncés), alors que chez les autres c'est

au contraire du livre c'est-à-dire du savoir (une thèse, un cours, une enquête, un témoignage, etc.) que naît l'écriture. Traduisons : il y a des gens pour qui l'écriture *compte* tandis que le savoir *importe* plus ou moins (plus dans un roman naturaliste, moins dans une poésie surréaliste...), et ce sont les écrivains ; par ailleurs il y a des gens pour qui c'est le savoir qui *compte* (enseigner, expliquer, interpeller, etc.), l'écriture *important* alors plus ou moins pour eux (plus dans les sciences de l'homme, moins dans celles de la nature). Parmi les producteurs de textes, Barthes appelait ceux-ci des « écrivains » et ceux-là des « écrivains »⁷. On peut reprendre cette distinction d'une part en opposant ce qui compte et qui constitue le sujet, à ce qui importe et qui le suppose, et d'autre part en la faisant correspondre à celle de l'écriture et du savoir.

Wittgenstein ouvre à la nécessité de se taire quand la question n'est pas de dire des faits, mais il n'épuise pas l'horizon des possibles puisque son indication est aussi bien, à son insu, celle de la parole littéraire. Une question simple fera voir parfaitement que le critère du fait, apparemment tautologique et donc rédhibitoire, peut ne pas compter. La voici : est-ce un fait que Fabrice se soit trouvé à Waterloo ? Eh bien à le demander, on dit la littérature comme telle, car la littérature, en l'occurrence celle de Stendhal, *c'est que la question ne soit pas là*.

De ce que le savoir ne compte pas pour l'« écrivain », on ne peut déduire qu'il est autorisé à dire n'importe quoi. *C'est exactement le contraire* : il est en quelque sorte forcé de prendre *toute* la responsabilité de ce qu'il va dire. Stendhal en effet prend *toute* la responsabilité de ce que Fabrice soit présent à Waterloo, et de ce que cette présence soit énoncée – au contraire de ce qui se passe à propos de la constatation qui répartit également l'innocence (je ne suis pour rien dans le fait qu'il pleuve et je ne fais pas exprès de le constater). Là où la question n'est pas de savoir, l'énoncé n'est pas moins constitué de responsabilité personnelle que l'énonciation *tout simplement parce que c'est la même* : que Fabrice del Dongo soit un héros stendhalien, qu'il se trouve perdu au milieu de la bataille de Waterloo, et que Stendhal soit l'auteur de la *Chartreuse de Parme*⁸.

⁷ Roland Barthes, Écrivains et écrivains, in *Essais Critiques*, Tome 1 des œuvres complètes, Seuil 1993, p. 1277

⁸ Il en est de même en philosophie, bien sûr, *qui est donc une sorte de littérature* que la conceptualité de son matériau pousse à se représenter comme une sorte de science. C'est par exemple *le même* que le problème des conditions a priori de la connaissance soit kantien, que les schèmes de l'imagination transcendante rendent

On comprend alors ce que signifie la formule de Rousseau au début du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Commençons par écarter tous les faits car ils ne touchent pas à la question »⁹: elle signifie *que la vérité des choses ne doit pas être confondue avec leur réalité*. Est alors vrai non pas ce dont personne n'est responsable et que tout le monde peut constater (cela c'est ce qui est su), mais au contraire ce dont un sujet singulier et insubstituable (par exemple Stendhal) ne saurait *aucunement* être innocent (par exemple des personnages, des péripéties du style et de l'existence du roman).

Une fois qu'on cesse de la confondre avec celle du savoir et ainsi de tout ramener à la nécessité représentative, la question de la vérité apparaît donc comme celle de la responsabilité que quelqu'un prendra *indistinctement de ce qu'il dira, de ce à propos de quoi il le dira, et du fait qu'il l'aura dit*. La signature, c'est-à-dire la marque de la responsabilité qu'un sujet aura prise d'être sujet, *cause et constitue en même temps la vérité* de tous les êtres et de toutes les choses, dès lors indiscernable de leur réalité : Fabrice, Mosca, la duchesse, Clélia, la prison, mais aussi ces sentiments, ces ambitions, et puis bien sûr le roman lui-même. Là est enfin la question de la vérité par opposition à celle du savoir, et donc pour nous l'âme. En effet : *toutes ces réalités sont stendhaliennes et c'est en cela que consiste leur âme* ! Le dit stendhalien s'oppose ainsi à des propos comme une thèse sur les principautés italiennes du début du dix-neuvième siècle ou une étude statistique sur la fréquence de telle expression dans les écrits d'Henri Beyle, etc. qui constitueraient sans âme une réalité elle-même sans âme.

L'alternative est donc claire et c'est d'elle qu'il s'agit quand on dit qu'il y a un savoir de tout *mais que la question n'est pas là* – ou quand on décide de « s'en tenir aux faits » en ne pouvant pas s'empêcher d'indiquer que « le reste est littérature ». Ou bien on s'autorise de son savoir et donc aussi de sa place, comme dans l'exemple du professeur qui non seulement n'est pour rien dans la vérité de ce qu'il dit *mais qui est aussi innocent de le dire* parce que son cours est un moment prévu d'avance du fonctionnement normal de l'Université. Ou bien on s'autorise de soi, et ce qu'on dira *sera vrai parce que constitué de la responsabilité qu'on y aura prise d'être sujet*. Car tel est le vrai, en tous domaines, *qu'il ne soit constitué comme tel que par la responsabilité qu'on en prend* – ainsi qu'on l'aperçoit même dans la

possible l'application des catégories aux phénomènes, et que Kant soit l'auteur de la *Critique de la Raison pure*.

⁹ Pléiade, Œuvres complètes tome III, p. 132.

plus banale des conversations quotidiennes où chaque assertion de l'un n'est amenée à la vérité que par l'assentiment attendu de l'autre.

Énonçons l'alternative qui est notre division : d'un côté la réalité, parce que le savoir compte et qu'on est dans l'innocence ; de l'autre la vérité, parce qu'il ne compte pas et qu'on est dans la responsabilité. Telle est la signification exacte de la disjonction paradoxale des tenants de la certitude : il n'y a que des faits, le reste n'étant que littérature. Le reste, c'est l'âme.

Réponse

Qu'est-ce donc que l'âme, en fin de compte c'est-à-dire au-delà de sa définition exacte (la résistance de la vérité, c'est-à-dire du vrai quant à ce qu'il soit vrai). Nous arrivons à la réponse : c'est la nécessité, propre à certaines choses dont la question n'est pas celle de ce qu'on en peut savoir, *qu'on n'en parle que littérairement*. Et si l'on convient de situer la rupture littéraire dans l'irréductibilité de la métaphore au concept, on peut dire *qu'ont une âme les choses et les êtres dont il est impossible de parler autrement que par métaphore*. Goriot, par exemple : ce « Christ de la paternité », ce « pélican ». Ses filles, non, qui ont toujours *su* qu'il s'agissait de vivre¹⁰.

Faire de *l'impossibilité de ne pas métaphoriser* à leur propos le principe de la reconnaissance de leur âme c'est *reconnaître qu'en ce qui concerne certaines réalités le savoir n'est pas la vérité*. Et la reconnaissance de cette disjonction est en même temps celle d'une causalité : leur production de *notre* âme – et donc aussi de la possibilité que nous la perdions, la vendions, la donnions, ou à la limite la rachetions. La raison en est simple : s'il y a des réalités *dont il est impossible de parler autrement que de manière littéraire*, alors par elles on devient poète. Cela signifie que *notre réalité est constituée de savoir et de vie mais pas notre vérité, qui l'est de poésie*. De certaines réalités par conséquent il faut dire qu'elles attestent de l'âme (la vie de Goriot : un hurlement continu de l'âme), bien qu'on puisse dire également qu'elles n'attestent de rien sinon, comme tout et n'importe quoi, du cours

¹⁰ Delphine « était capable de marcher sur le corps de son père pour aller au bal ». Quand il meurt, ses filles n'assistent pas à son enterrement mais sont représentées par « leurs gens qui disparurent aussitôt que fut dite une courte prière ». Non pas qu'elles aient vendu leur âme en sacrifiant par exemple l'amour filial à l'ambition sociale, comme le ferait un fils feignant de ne pas reconnaître son père pour ne pas risquer de déchoir devant ses nouveaux amis, mais c'est qu'elles n'en ont jamais eu : déjà dans leur enfance, « elles ne donnaient de marques d'affection qu'en échange de friandises ».

ordinaire des choses (la vie de Goriot ? une surdétermination de névrose individuelle et d'aliénation sociale).

Ce qui est vrai a bien son concept et on a aussi une manière vitale de le comprendre, *mais la question n'est pas là et c'est en cela que c'est vrai*. En dire la vérité ne se peut donc *que sans le savoir* : là où sonne la justesse d'être le sujet d'une parole qui ait saisi la question là où elle se posait c'est-à-dire *pas* au lieu commun du savoir ni au lieu particulier de l'emprise vitale – alors que le monde se définit d'être commun et la situation de chacun particulière. Les choses dont il est impossible de parler autrement que par littérature nous ont donc déplacés : nous étions n'importe qui dans notre savoir et nos intérêts (à chaque fois celui que quiconque aurait été dans la même situation), nous sommes un auteur dans l'inouï métaphorique de notre propre parole. Les métaphores, en effet, surgissent dans notre parole malgré nous, inanticipables – puisqu'on peut toujours apprendre à dire le normal mais jamais l'inouï. *Notre âme, à nous, est donc l'effet de ce déplacement de la question* : que le vrai relève du savoir, mais que, parce qu'il s'agit de vérité et pas simplement de réalité, la question ne soit pas là. En nous – et c'est l'âme – la question de ce que nous savons et pouvons tombe devant celle de la justesse de dire (mais aussi de faire... car on ne répond pas seulement en parlant) ce qu'on ne pouvait ni savoir ni vouloir.

Ce dont la désignation doit être juste a une âme. Ce dont la désignation doit être exacte n'en a pas. L'âme des choses rend poète et c'est à cela qu'on la reconnaît – comme c'est à être poète qu'on a pu reconnaître que des choses avaient une âme, c'est-à-dire que leur question ne soit pas là où il appartenait à n'importe qui de se représenter qu'elle était. A donc une âme ce qui nous met au travail de la littérature – et ainsi, sans le savoir, nous *donne* la parole. L'âme, on l'a compris, est le don, dans toute la richesse de ce terme : les vraies choses nous donnent d'être poète, on ne les reconnaît qu'à être *doué* pour les dire. Et ce don, c'est tout simplement la résistance du vrai comme vrai au savoir et à la compréhension qu'on en aurait.

Dès lors revient-il au même de nier qu'il y ait du vrai (« Oh moi, je n'interprète pas ! ») et de nier qu'on soit divisé (« Je m'en tiens à ce que je sais »). Les choses de l'âme, quand on n'est autorisé que de son savoir et / ou de sa place, Wittgenstein a donc raison, il faut les taire : son injonction vaut absolument pour le sujet indifférent autrement dit pour les « en tant que » (d'ailleurs que pourraient-ils dire ? il n'y a rien !) Quand, au contraire, notre pensée a malgré nous déserté la certitude pour s'ouvrir à la justesse, il faut les dire ou plutôt les écrire – *parce qu'il n'y a pas d'autre responsabilité*

que de prendre sur soi qu'il y ait de la vérité, quand pour tout le monde il y a du savoir et de la vie.