

La langue blessée de Weil et de Chrétien

A. Rebecca Rozelle-Stone

DANS **TUMULTES 2016/1 n° 46** , PAGES 143 À 156

ÉDITIONS **ÉDITIONS KIMÉ**

ISSN 1243-549X

ISBN 9782841747535

DOI 10.3917/tumu.046.0143

Date de mise en ligne : 01/07/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2016-1-page-143?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Kimé.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

La langue blessée de Weil et de Chrétien

A. Rebecca Rozelle-Stone

University of North Dakota

Nous communiquons plus que jamais — nous échangeons des informations, des banalités, des comptes rendus, des images, des statistiques, des rumeurs — mais nous *disons* peu. Heidegger a distingué « parler » (*sprechen*) et « dire » (*sagen*) : « *Quelqu'un peut parler, parle sans fin, et tout cela ne dit rien. Au contraire, voilà quelqu'un qui fait silence, il ne parle pas et peut en ne parlant pas beaucoup dire*¹. » Plus récemment, Alain Badiou a écrit : « *Le poème n'a rien à communiquer. Il est seulement un dire*². » Populaires, les médias sociaux imposent une superficialité à une grande part de notre contenu contemporain (due en partie à l'exigence de la concision) ; nos « messages » à l'autre sont, dans le meilleur des cas, utilitaires. Même à l'université, le professeur fatigué par les exigences de son travail et d'interminables obligations bureaucratiques prend l'habitude d'aller vite dans son cours et couvre rapidement la « matière », posant sur un ton monotone des questions déjà définies. Les mots deviennent des preuves d'une éthique de travail superficielle. Dans notre vie familiale, on peut bavarder (« *chatter* ») interminablement à propos de banalités dans un effort pour apaiser les inquiétudes que le silence manifeste. En outre, nous pouvons nous demander à juste titre dans quelle mesure nous sommes devenus, en tant qu'universitaires, de

1. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 252, cité dans Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, PUF, Paris, 1999, p. 82.

2. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Continuum, New York, 2006, p. 239.

simples communicateurs — des techniciens — d'idées dans le cadre de nos recherches, oubliant l'énergie vitale que contient tout débat et qui rend viables les nouvelles façons d'être dans le monde.

Il semble clair que ces sortes de communication n'ont rien à voir avec la langue intime « *de la chambre nuptiale* » dont parle Weil³. Mais elles représentent également un appauvrissement du « *langage de la place publique*⁴ » qui, selon l'analyse d'Eric Springsted, peut au moins exprimer la délibération, l'examen, la comparaison et le jugement. Le genre de discours que nous venons de décrire et qui caractérise bon nombre de nos interactions, y compris économiques, est de moindre qualité. Et la communication n'est pas à l'abri de l'échec, malgré son omniprésence dans notre milieu culturel. En fait, la communication incessante est responsable de sa propre inefficacité, pour ne pas dire de sa vulgarité. Le bavard impénitent s'assure du fait que son discours sera ignoré ou oublié, et nous est familière l'expérience contemporaine de la « surcharge d'information » nous obligeant à filtrer ou exclure le contenu destiné à nous influencer.

Mais ces pertes représentent un vide d'un genre complètement différent du type d'abîme inhérent à tout vrai discours, que ce discours soit un dialogue, une traduction, des salutations de bienvenue ou même une prière⁵. Dans la mesure où nous reconnaissons dans chaque cas la distance irréductible entre les deux parties (entre deux interlocuteurs, entre l'auteur et le lecteur, entre l'hôte et le client, entre le pénitent et la divinité), nous devenons conscients — comme Levinas, Merleau-Ponty, Derrida, Ricœur et d'autres l'ont fait valoir — de l'impossibilité de la communication idéale et de la compréhension de l'Autre. Il y a toujours quelque chose de « perdu dans la traduction » au contact d'une véritable altérité. Ainsi, la langue de communication entre personnes ne peut être comprise comme un système de significations abstrait, idéalisé et autosuffisant, indépendant des êtres humains qui, eux, investissent les mots en relation avec leur environnement. En ce sens, nous pouvons également soutenir que toutes les langues vraies, comme Levinas l'écrit, servent

3. Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 58.

4. *Ibid.*

5. Ici, Jean-Louis Chrétien fait se rejoindre « parler » et « dire », faisant valoir que « [p]arler, c'est d'abord *dire*, articuler un sens selon lequel nous pouvons exister ensemble dans le monde » (*L'arche de la parole*, op. cit., p. 15).

de « témoignages » impliquant un mode de révélation du monde plutôt qu'une « thématization » fondée sur la connaissance⁶.

Dans les philosophies de Simone Weil et de Jean-Louis Chrétien la langue est pensée comme simultanément finie et sacrée dans un cri qui manifeste un désir envers ce qui est vraiment inconcevable parce qu'au-delà de nous. Les deux penseurs sont ouverts aux phénomènes religieux et ils offrent des explications sur la structure et la signification de la prière. Toutefois, tous deux insistent sur l'importance du silence et de l'attention dans le discours ; tandis que Chrétien décrit la langue blessée, Weil en embrasse le paradoxe, la contradiction et « l'absurdité ». De plus, tandis que cette langue blessée et absurde est dans les deux philosophies en corrélation avec une structure religieuse directe, verticale, je vais tenter de montrer que cette structure verticale fonctionne également comme la base d'un mode horizontal accueillant la parole et l'écoute en ce que la parole blessée est ce qui se produit chaque fois que nous rencontrons une véritable altérité. Alors que cela a été assez bien démontré pour Chrétien⁷, ce n'est pas le cas pour Weil. Il y a clairement des parallèles entre leurs conceptions de la langue cassée, et articulées l'une à l'autre, elles permettent d'importantes critiques à même de neutraliser les mécanismes couramment prônés comme « stratégies de bonne communication ». Mon argumentation progressera en trois parties. J'examinerai dans un premier temps le silence attentif dans les philosophies de Weil et de Chrétien, et dans un second temps la nature de la parole blessée. Enfin, je proposerai une brève critique des conceptions conventionnelles de la langue et du silence, à la lumière des réévaluations permises par Weil et Chrétien.

L'écoute blessée : le silence inaugural

Entre la parole et le silence, pourquoi commencer par ce dernier ? Il me semble que l'écoute présuppose logiquement et chronologiquement un discours. Mais cette présupposition dissimule un préjugé que dévoilerait la description méthodique et conséquente d'une véritable approche phénoménologique. Enquêtant sur le monde dont nous avons l'expérience à un moment précis, la méthode

6. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard/France Culture, 1982, p. 103.

7. Voir par exemple Karmen MacKendrick, « The Hospitality of Listening », dans Richard Kearney et Kascha Semonovitch (dir.), *Phenomenologies of the Stranger : Between Hostility and Hospitality*, New York, Fordham University Press, 2011.

phénoménologique nous conduirait à « suspendre » les affirmations, les explications, les hypothèses scientifiques, religieuses et métaphysiques, et les cadres qui façonnent et rétrécissent le champ d'expérience dans lequel nous sommes engagés. Cette suspension limite le problème de ce que Weil a appelé les « mauvaises lectures⁸ » du monde — interprétations qui ont été colorées mais aussi lestées par des forces comme l'opinion populaire ou nos désirs personnels. Pour lire correctement il faut de l'attention, et la conception weilienne de l'attention n'est pas si différente de l'*epochè* phénoménologique de Husserl, qui ne consiste pas initialement dans la critique ou la dénonciation des affirmations émanant de l'attitude naturelle, mais seulement dans leur mise en suspens. (Il est également intéressant de déterminer si une *epochè pratique* des artefacts comme les téléphones mobiles ou la télévision est un élément essentiel et nécessaire à l'écoute.) Weil, par exemple, décrit sa vocation comme une *epochè conceptuelle*, qui dicte une « probité intellectuelle » qui « [...] exige que [...] [la] pensée soit indifférente à toutes les idées sans exception, y compris par exemple le matérialisme et l'athéisme ; également accueillante et également réservée à l'égard de toutes. Ainsi l'eau est indifférente aux objets qui y tombent ; elle ne les pèse pas ; ce sont eux qui s'y pèsent eux-mêmes après un certain temps d'oscillation⁹ ».

Cette méthode phénoménologique révèle que le genre de silence qui caractérise l'écoute attentive n'est pas, contrairement à l'impression populaire, une simple absence ou une négation évoquée seulement à l'occasion d'une présence que serait le discours ou l'action. Il y a plutôt, dans les paroles de Weil, une présence positive dans le silence en ce qu'il est accueillant à toutes les idées. Chrétien écrit quant à lui : « *La première hospitalité n'est autre que l'écoute*¹⁰. » Toutes les possibilités d'ouverture, de charité et de réceptivité aux besoins de l'Autre dépendent d'un consentement initial à l'écoute de ce qui ne peut pas être anticipé, d'une ouverture du mental et de l'émotionnel à l'étranger.

Ainsi, nous avons déjà une présence réelle qui rend possible l'avènement du discours. L'écoute silencieuse n'est pas opposée à la parole comme l'obscurité est absence de lumière. Pour Chrétien, « *la parole elle-même vient du silence et tend vers lui, tout comme elle ne*

8. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1991, p. 216.

9. S. Weil, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 65.

10. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 13.

cesse de l'accompagner¹¹ ». Le silence qui donne naissance au discours est pour lui attention à « l'inouï », à l'inimaginable et à l'impensable, qui permet non seulement d'accueillir la voix étrange de l'Autre, mais aussi de dire ce qui n'a pas déjà été dit des millions de fois. « *Sans cette silencieuse gestation de la parole, il faudrait, dit Chrétien, se contenter "du langage tout fait", en réitérer l'insignifiante rumeur, l'envahissant caquet, ce "qui est en vérité une manière de (se) taire"*¹². »

Le silence donne ainsi lieu à une véritable création. Il est toutefois important de comprendre que cette écoute créative n'est pas un simple acte de décodage, car comme le dit Chrétien, « *la parole ne constitue pas un code*¹³ ». L'écoute exige une véritable sensibilité qu'une machine de décodage ne pourrait par définition pas incarner ; l'écoute, c'est « *proprement palpitant*¹⁴ », c'est une activité organique qui implique la chair et son cœur battant, sa respiration constante, sa soif et ses douleurs et, bien sûr, sa retenue disciplinée. L'écoute, en ce sens, est toujours blessée en raison de son origine corporelle, mais elle l'est également en ce sens que la perfection de l'activité elle-même réside dans son imperfection. L'écoute silencieuse, c'est de ne pouvoir savoir ce qui va venir ni comprendre à l'avance complètement le discours de l'Autre. Cette prétendue anticipation « parfaite » qui nous permet de terminer les phrases de nos interlocuteurs exclut de l'espace l'autre et a pour conséquence l'écoute unique de soi-même, soit l'absence d'écoute.

Parce que le silence inaugural vise « l'inouï », il est orienté verticalement, au sens où Levinas décrit « *le désir métaphysique qui tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre* », ce qui ne peut pas prendre la structure de la nostalgie ni le désir de ce qui est familier ou de ce qui reste dans ma propre sphère « connue¹⁵ ». Dans le silence attentif nous sommes tirés vers une extériorité qui ne figure pas dans nos catégories prédéfinies ou nos concepts. Weil propose une description similaire dans *Attente de Dieu* : « *Dieu lui-même leur imprime l'orientation convenable. Il ne se montre pas à eux cependant avant longtemps. C'est à eux à rester immobiles, sans détourner le regard, sans cesser d'écouter, et à attendre ils ne savent pas quoi*¹⁶. »

11. *Ibid.*, p. 55.

12. *Ibid.*, p. 81.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. *Ibid.*

15. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 21.

16. S. Weil, *Attente de Dieu*, p. 210.

C'est là un mouvement transcendant dont la faim n'est pas rassasiée par les objets, mais aggravée par « *l'altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut*¹⁷ ». Dans un sens général, l'écoute véritable est religieuse ; c'est une prière. Mais la structure transcendante signifie que l'écoute est en soi « imparfaite » — « *l'écoute commence par le vide*¹⁸ ». L'écoute « trop parfaite » exproprie et s'approprie l'étrange, et dans ce mouvement totalisant, elle suppose une position omnisciente.

Dans l'écoute véritable, il y a en outre effacement ; cette ambition de l'impersonnel est centrale chez Chrétien — dans la description de l'écoute — comme chez Weil — dans le concept d'attention. Chrétien écrit : « *Car écouter avec mes particularités, c'est-à-dire avec mes habitudes et mes préjugés, avec mes prédilections et mes ressentiments, avec mes souvenirs et mes rêves, c'est faire passer la parole de l'autre au lit de Procuste de ce que j'ai de plus contingent, de plus accidentel, c'est écouter d'une façon que les Grecs eussent appelée idiote. Et donc ce n'est pas écouter en vérité, mais plutôt réagir*¹⁹ [...] »

Il poursuit en montrant que cette « réaction » représente ce « *que demandent les journalistes aux badauds* » : un avis interchangeable et banal. Au contraire, « *lorsqu'un homme brûle au feu de l'attention le bois mort de ses particularités*²⁰ », il offre une sorte d'écoute qui est universelle, quoiqu'incarnée et située.

Il y a clairement beaucoup de choses en commun ici avec la notion weilienne de l'attention impersonnelle, condition de possibilité de la vérité dans l'art, de la science et de toute véritable communion. On sait que Weil s'est inspirée de la pensée de Platon et cela peut conduire ses lecteurs à interpréter sa conception de l'attention comme une orientation purement spirituelle qui, rejetant ses contraintes corporelles, est capable d'une pure et magistrale connaissance de son objet. Toutefois, ses descriptions de l'attention révèlent l'autonomie et l'influence de l'Autre sur la personne attentive : « *Un vrai peintre, à force d'attention (ardente), est ce qu'il regarde. — Pendant ce temps sa main bouge, avec un pinceau au bout*²¹. » Eric Springsted a montré

17. E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 23.

18. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 17.

19. *Ibid.*, p. 14.

20. *Ibid.*

21. S. Weil, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 4 (juillet 1942-juillet 1943), Gallimard, 2006, p. 392.

dans « Love and Intellect » que cette orientation religieuse est distincte de la manière dont nous parlons souvent à d'autres personnes. Il cite Weil : « *Supplier un homme c'est une tentative désespérée pour faire passer à force d'intensité son propre système de valeurs dans l'esprit d'un autre. Supplier Dieu, c'est le contraire : tentative pour faire passer les valeurs divines dans sa propre âme*²². » Comme il le note, « *implorer de cette façon est s'ouvrir à l'autre* » dans une attitude « *qui attend de l'autre qu'il se dévoile lui-même*²³ ».

Ainsi, ce genre de silence dans les écrits de Chrétien et de Weil découle d'un désir de ce qui est véritablement extérieur et transcendant. Il consiste en un mouvement centrifuge qui va au-delà de l'oubli de soi que nous avons l'expérience de vivre lorsque nous sommes passionnément absorbés dans une tâche : l'attente d'un « inconnu » confronte et conteste directement l'ego. Dans *Simone Weil and the Suffering of Love*, Springsted explique : « *L'attention peut être épisodique, même lorsque nous la soutenons pendant des périodes prolongées. L'attente, toutefois, est un état permanent d'attention dans lequel à chaque moment de nos vies nos propres désirs personnels sont suspendus, et où nous voulons seulement et toujours la réalité des choses telles qu'elles sont et non pas comme nous voudrions qu'elles soient. C'est là que nous attendons patiemment que l'objet se révèle de lui-même*²⁴. »

Ce mode d'attente-silence produit une discipline de la volonté et une rupture du cadre intentionnel et de la pensée instrumentale. Ma conscience objectivante et mes stratégies axées sur des résultats s'en trouvent définitivement interrompues. Nous ne pouvons pas écouter tout en faisant déjà l'hypothèse de ce que nous allons entendre. « *Écouter, écrit Jean-Luc Nancy, c'est être tendu vers un sens possible et par conséquent non immédiatement accessible*²⁵. » Nous écoutons non seulement les mots présents et les réseaux de sens, mais aussi les désirs et les vides qui se réfèrent à « l'inouï » vers lequel nous tendons tous et duquel les mots émergent en premier lieu. La personne attentive à l'écoute des silences, des lacunes, des halètements et des retenues du discours ne présume pas qu'elle peut les combler ou en extraire une vérité parfaitement présente et exprimée. Comme

22. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 72.

23. Eric O. Springsted, « Amour et Intelligence », *Cahiers Simone Weil* (XXXIII, n°3), septembre 2010, p. 360.

24. E. Springsted, *Simone Weil and the Suffering of Love*, Cambridge, MA, Cowley Publications, 1986, p. 72 (c'est moi qui traduis).

25. Jean-Luc Nancy, *À l'écoute*, Éditions Galilée, Paris, 2002, p. 19.

Chrétien le dit, nous ne prenons pas le « balbutiement » et les contradictions de l'Autre comme des lacunes ou comme des symptômes que nous (les psychanalystes, par exemple) saurions interpréter de façon experte. Si Weil dit vrai en affirmant que la vérité dans ce monde est condamnée au silence, c'est peut-être là une autre façon de dire que les significations vraiment urgentes résistent à nos idées familières et s'annoncent elles-mêmes comme des étrangers incompréhensibles et méconnaissables. Mais regarder un étranger n'exclut pas une intimité, cela exclut simplement son assimilation dans mon monde. La relation véritable, en fait, repose sur une véritable altérité et sur le changement qu'elle produit en nous ; elle exige donc une attente initiale et un silence²⁶. Nous devons être à l'écoute de « *ce qui ne peut se dire et pourtant sera dit*²⁷ ».

Le discours blessé : s'adresser au vide

Le discours humain est ordinairement émis par la bouche, cette ouverture qui mène d'un monde silencieux mais vital à un autre, ce qui indique déjà sa nature poreuse. Découlant de « *l'attentive lumière du silence, la voix est vraiment nue*²⁸ » et vulnérable, nous dit Chrétien. Nous savons maintenant que nous avons été écoutés avant même de parler et cette réalité, tout en étant peut-être un réconfort pour les malheureux, est source de terreur pour ceux qui sont au pouvoir et qui, en vérité, ne méprisent rien tant que d'être écoutés. (La bruyante cacophonie dissimule leur rhétorique vide d'eux-mêmes et des citoyens qui préfèrent le confort nihiliste au risque de la vérité ; mais ici, il n'y a aucun discours.) Avec le silence en préambule et comme fondement, un véritable discours est déjà une lutte — c'est « *la dimension agonique*²⁹ » du discours — et les mots eux-mêmes sont rendus poreux par l'attention silencieuse qui les invite et les possibilités ouvertes vers lesquelles ils tendent.

Dans le processus d'écriture, nous pouvons observer d'une manière plus « concrète » ce phénomène des mots comme médiateurs entre deux silences. Chrétien décrit avec éloquence ce processus : « *Et tout homme qui écrit sait qu'il n'est que le passeur des mots depuis le*

26. E. Levinas écrit : « L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée » (*Totalité et infini*, op. cit., p. 22).

27. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 19.

28. *Ibid.*, p. 38.

29. *Ibid.*, p. 19.

silence jusqu'au silence, du silence où il médite et d'où naissent ses paroles improférées, au silence visible de la page, qui les accueille et les préserve, sans que le blanc en ait disparu. Écrire est une Pâque de silence³⁰. »

Selon lui, le véritable discours est intrinsèquement risqué, car il essaie de dire « l'inouï », ou le silence dans des événements. « *La voix se fraie ainsi une voie qui n'était pas tracée d'avance³¹ [...]* » Elle refuse les clichés et les lieux communs, car la nécessité de dire quelque chose découle d'un désir ou d'un désespoir qui ne peut être compris ou assumé ; la transition du silence vers la parole se produit lorsqu'il y a une rupture dans ma réalité comblée (en termes lacaniens, une irruption du réel). Ainsi le discours lui-même est « blessé ». Voici ce qu'en dit Chrétien : « *Pourquoi la nommer parole blessée ? Elle a toujours son origine dans la blessure d'une joie ou d'une détresse, c'est toujours un déchirement qui lui fait ouvrir les lèvres. Et le fait-elle qu'elle est encore et autrement blessée. Blessée par cette écoute et cet appel qui l'ont toujours déjà précédée, et qui la découvrent à elle-même, dans sa vérité toujours en souffrance, toujours agonique, luttant comme Jacob toute la nuit dans la poussière pour arracher à Dieu sa bénédiction, et en gardant le signe d'un déhanchement et d'une claudication par lesquels la parole est d'autant plus confiante qu'elle est moins assurée de sa propre démarche³². »*

Ce paradoxe du pur discours — que sa force soit précisément sa plaie — est reflété par l'écoute qui tire son authenticité d'une certaine « imperfection ». La crainte et le tremblement qui caractérisent l'adresse sont, pour suivre Kierkegaard, religieux : le pur discours a fait le grand saut et il se promène sur la falaise de la connaissance, au-dessus de l'abîme. En réalité, cette locution religieuse, la prière, incarne le discours qui découle du silence et tend vers lui. Mais pourquoi ? Je tiens à souligner trois caractéristiques essentielles de la prière que l'on peut trouver dans les descriptions de Chrétien et de Weil : 1. la prière suppose le désir ; 2. la prière est une épreuve et une défaillance ; 3. la prière est un acte d'attention.

1. Si nous comprenons la prière comme une élévation de l'esprit vers le surnaturel ou comme une requête pour obtenir ce qui est adéquat pour nous, le désir est présupposé, observe Chrétien³³. Ce

30. *Ibid.*, pp. 57-58.

31. *Ibid.*, p. 18.

32. *Ibid.*, p. 53.

33. *Ibid.*, p. 40.

désir peut se manifester comme une rupture dans la joie, des affres provoquées par la vue de la beauté sublime, ou par la faim inhérente à notre mortalité. Chrétien cite saint Augustin : « *Le désir prie toujours même quand la langue se tait. Le désir qui ne se lasse pas est une prière perpétuelle. Quand est-ce que sommeille la prière ? Quand le désir languit*³⁴. » Weil souligne également la nécessité du désir dans toute véritable orientation religieuse, contre toute volonté. Alors que la morale laïque dépend de la volonté, « *la religion au contraire correspond au désir, et c'est le désir qui sauve*³⁵ ». En décrivant la prière du Notre Père, en particulier la phrase « *que ton règne vienne* », Weil révèle la prière comme un cri de désir : « [...] *mais l'appeler [Dieu] purement et simplement ; que penser à lui soit un appel et un cri. Comme quand on est à la limite de la soif, qu'on est malade de soif, on ne se représente plus l'acte de boire par rapport à soi-même, ni même en général l'acte de boire. On se représente seulement l'eau, l'eau prise en elle-même, mais cette image de l'eau est comme un cri de tout l'être*³⁶. »

L'important, c'est que nous proclamions cette soif en élevant la voix, et de ne pas oublier que nous avons soif. Nous devons nous fixer sur le désir. C'est pourquoi la prière est l'articulation de ce désir et de l'humilité contenue en nous.

2. La prière est une épreuve et même une défaillance. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour autant que ce discours est adressé à une transcendance, il ne peut y avoir aucun compte ou mesure de la réception de ces mots. Il y a un abîme entre le destinataire et le destinataire et, bien sûr, il y a le silence qui accompagne cette distance essentielle. Weil décrit son expérience de la prière dans son « autobiographie spirituelle » : « *Parfois les premiers mots déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni point de vue [...] En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son*³⁷. »

Ce qui est décrit là peut avoir l'apparence de la tranquillité, mais dans les *Cahiers*, nous trouvons un sens différent de la prière comme une lutte agonistique avec le silence : « *C'est quand nous*

34. *Ibid.*, pp. 40-41.

35. S. Weil, *Attente de Dieu*, p. 191.

36. *Ibid.*, p. 217.

37. S. Weil, *Attente de Dieu*, pp. 48-49.

avons besoin jusqu'au fond des entrailles d'un bruit qui veuille dire quelque chose, quand nous crions pour obtenir une réponse et qu'elle ne nous est pas accordée, c'est là que nous touchons le silence de Dieu.

D'habitude notre imagination met des mots dans les bruits comme on joue paresseusement à voir des formes dans les fumées. Mais quand nous sommes trop épuisés, quand nous n'avons plus le courage de jouer, alors il nous faut de vrais mots. Nous crions pour en avoir. Le cri nous déchire les entrailles. Nous n'obtenons que le silence³⁸. »

Le paradoxe de la prière est l'effet peu gratifiant de son énonciation ; elle faiblit, vacille et semble absurde. La prière est le tapotement, le cognement et le grattement du prisonnier isolé dans sa cellule qui cherche à communiquer avec d'autres sans être bien sûr qu'ils existent³⁹. La prière n'est pas une aventure confortable et elle déstabilise celui qui la profère. Chrétien nous dit : « *La prière sait qu'elle ne sait pas prier, mais elle ne l'apprend qu'en priant, elle ne le sait qu'aussi longtemps qu'elle prie, et n'est réelle [...] que dans l'impossible. Cette dimension agonique n'est rien d'autre que l'épreuve de la transcendance*⁴⁰. » Manifestation de la personne à la transcendence de l'Autre, la prière est la réalisation de notre immanence dans l'espace d'une capacité d'écoute divine, et nous expose ainsi à ce que nous ne pouvons pas maîtriser. Grâce à ce silence attentif, il devient possible de nous entendre nous-mêmes, et les prétextes, les rationalisations invoquées et les justifications deviennent intolérables. La prière authentique serait la perte des mots.

En outre, la prière est une épreuve non seulement parce qu'elle découle de la rupture du désir et qu'elle représente le bégaiement face à un destinataire qui entend tout, mais aussi parce que cette parole veut « *donner voix à toutes les voix qui se taisent*⁴¹ » et parce qu'elle crie pour exprimer la réalité du malheur et les autres vérités que Weil décrit comme des requérants muets. Parce qu'elle veut dire ce qui n'a pu avoir accès au privilège de la langue (pour nommer quelque chose

38. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 187.

39. Weil écrit : « Deux prisonniers, dans des cachots voisins, qui communiquent par des coups frappés contre le mur. Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. Ainsi nous et Dieu. Toute séparation est un lien » (*La pesanteur et la grâce*, p. 228).

40. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 38.

41. *Ibid.*, p. 53.

il faut d'abord reconnaître sa réalité), la prière « efficace » consiste précisément en une défaillance. En souhaitant donner une voix aux sans-voix, la prière ne trouve aucune utilisation de la langue établie ; elle doit inspirer de nouvelles formes et de nouveaux sons. Mais jusqu'à ce qu'il prie, le pénitent ne sait pas qu'il est sans voix ni qu'il ne sait pas prier.

3. Enfin, la prière est un acte de l'attention. Elle est uniquement le discours *et* l'écoute — un discours réceptif dans lequel nous n'ordonnons pas de façon souveraine les mots, mais où nous laissons les mots nous trouver. Chrétien souligne le fait que « [...] *la plus haute intimité avec Dieu se dit par des paroles que nous n'inventons pas, mais qui nous inventent plutôt, en ce qu'elles nous trouvent et nous découvrent là où nous étions sans le savoir*⁴² ». Nous le savons, la forme la plus élevée de l'attention est selon Weil la prière, qui exige un oubli de soi qui rende possibles l'hospitalité d'esprit et toute véritable créativité : l'attention constitue notre faculté créatrice. Rendant la nouveauté possible, l'attention, comme l'affirme Springsted, n'est pas seulement un réaménagement de notre architecture mentale⁴³. Mais cette *epochè* qui nous invite à une transformation véritable est basée sur le consentement au présent — une crucifixion du temps — et se conjugue au désir de ce qui est inconcevable.

De cette façon, la prière comme attention est non instrumentale et non intentionnelle ; c'est une sorte de conscience sans objet. Springsted écrit : « *La prière, pour Weil, n'est pas une requête, du moins pas au sens où nous l'entendons habituellement ; elle n'est pas orientée vers l'assistance de Dieu pour notre vie de tous les jours [...] [Plutôt], l'attention et la prière consistent en l'amour de Dieu*⁴⁴. » Lorsque nous disons que la prière s'adresse à Dieu, nous comprenons que Dieu n'est pas un objet ; le désir fondamental de la prière est orienté verticalement et toujours plus profond, contrairement à la faim qui peut, elle, être rassasiée par la nourriture. L'attention apparaît ainsi comme une sorte d'absurdité dans un système qui estime la productivité et l'efficacité. Je vais conclure cette réflexion sur le discours blessé en citant Weil qui propose cette image de la prière attentive qui est « parlée » par le corps entier et paraît plutôt

42. *Ibid.*, p. 50.

43. Voir E. Springsted, *Simone Weil and the Suffering of Love*, p. 88.

44. *Ibid.*, p. 70 (c'est moi qui traduis). Je remercie Valérie Löwit pour son aide à la traduction.

sisyphéenne : « Une fourmi grimpe un plan vertical et lisse, fait quelques centimètres, et tombe, grimpe encore, et tombe, grimpe encore et tombe [...] Une prière par gestes, telle que celle de la fourmi qui monte et retombe, est plus humble encore qu'une prière par parole ou cris même intérieurs ou par une direction silencieuse du désir. C'est savoir qu'on ne peut rien, et pourtant s'épuiser en efforts connus comme inutiles, dans l'humble [espérance d'une] attente du jour où peut-être cela sera remarqué par la Puissance qu'on n'ose pas implorer⁴⁵. »

Contester la langue de la place publique

Quelle est la langue intime et mystérieuse de la « *chambre nuptiale* » si ce n'est la tension agonistique entre le silence et le discours blessé que je viens de décrire ? J'ai tenté de tracer les grandes lignes de ce genre unique de discours, l'architecture de ce qui est religieux. Mais comme Chrétien, Weil, Levinas et les autres, je dirais que ce mode d'expression n'est pas restreint à la prière ; c'est le modèle des conversations accueillantes et des rencontres généreuses que nous avons dans le monde naturel avec d'autres personnes, voire avec des animaux. Cette « *conversation vraiment intime* » constituée de « *paroles secrètes*⁴⁶ » est ce qui se produit lorsque nous disons (pour suivre Martin Buber) « vous » plutôt qu'« il ». Cette façon de communiquer est sans prétention et vulnérable, mais aussi responsable devant l'Autre.

C'est malheureusement la « langue du marché » qui domine et caractérise nos conversations avec les humains, avec le monde naturel, et nos projections vers le divin. « *C'est, dit Springsted, un langage de la prédation et de la comparaison, qui trame des stratégies et choisit des orientations*⁴⁷. » Cette langue conventionnelle est sans aucun doute nécessaire pour les affaires de la vie quotidienne comme les transactions commerciales, les observations scientifiques ou les informations géographiques. Mais nous oublions que ces abstractions et les signes conventionnels de la langue opèrent par réification des premières rencontres dans le monde. Avec le mode économique et l'impératif de « *la communication claire* », le discours est compris sur

45. S. Weil, *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, vol. 4 (juillet 1942-juillet 1943), pp. 128-129.

46. S. Weil, *Attente de Dieu*, p. 58.

47. E. Springsted, « Amour et Intelligence », p. 360.

la base du « *modèle d'une transmission physique, avec ses "émetteurs" et ses "récepteurs"*⁴⁸ ». Dans ce paradigme, la communication revient à un simple échange d'informations : « *le silence n'est plus qu'un bruit de fond*⁴⁹ », il devient, en même temps que le discours humain, la cible d'une volonté d'élimination. Le bavardage devient la prescription pour tous les maux sociaux, et l'approbation est donnée à tout ce qui, comme on entend dire, « *gènère du parler* », comme si l'absence même de silence était un signe certain de grand progrès. La langue du marché, tout en étant nécessaire, dissimule la terreur de l'étrange ; elle veut que tout soit connu, et assimiler toutes les rencontres sous ses positions bureaucratiques. Ce mode est devenu la norme de toutes les sortes d'engagement, où « *plus de données* » est la règle.

Pour être ouverts aux possibilités de l'émerveillement et de l'étonnement, nous ne devons pas être trop soucieux de « *rendre des comptes* ». En ayant trop de hâte à nous mettre d'accord et à trouver des identités solides avec d'autres, nous arrivons à un consensus et créons les noms conventionnels que nous interposons entre nous et le monde vivant⁵⁰. Un consensus peut être assourdissant et aveuglant ; quand nous sommes attachés à nos catégories traditionnelles et à nos étiquettes, « *il nous manque l'humilité [par exemple] pour regarder le tamia, occupé à ses affaires, et le laisser se présenter lui-même*⁵¹ ». Rapidement, nous énonçons le nom de son espèce et par la suite, tous ses fins mouvements et bruits sont subsumés et analysés en fonction de ce cadre. Inversement, la langue de la chambre nuptiale est une langue pour les individus qui sont prêts à accueillir les rencontres, et pas une langue pour les organisations s'intéressant aux explications officielles. Comme nous l'avons vu, cette langue intime implique à la fois un silence qui est « *un exode hors de soi*⁵² » et un discours qui invite à la révélation de l'Autre et à l'autotransformation. Ses paroles sont poreuses, blessées et hésitantes, mais aussi poétiquement saturées en vertu de son ouverture à l'inconnu.

48. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 59.

49. *Ibid.*

50. Cette description s'inspire d'Erazim Kohák.

51. Erazim Kohák, *The Embers and the Stars*, University of Chicago Press, 1984, p. 35.

52. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 75.