

Alexander Garcia Düttmann

Bavarder

A Juan José Saer

1. Bavarder est un rapport au langage — et donc au monde — qui ne se définit pas par un contenu, mais par la manière dont on se réfère à la chose. Ce rapport ne se laisse pas prescrire : la volonté est incapable d'invoquer ou d'appeler le bavardage, l'intention de bavarder le manque déjà. On ne bavarde pas commodément lorsqu'on se livre au bavardage comme à une sorte d'exercice. S'il nous arrive de bavarder, c'est que nous ne sommes pas prévenus, et que le bavardage exclut toute possibilité d'autoréflexion : il interdit toute glose ajoutée en marge. De même qu'il n'a pas d'objet discernable, le bavardage reste ainsi étranger au sujet parlant. Le bavard ne s'adresse jamais à l'autre pour lui faire part de quelque chose.

On pourrait dire que le bavardage a la forme d'une pente, et c'est ce qui apparaît encore lorsqu'on l'assimile à un penchant ou à une « pente naturelle » des femmes. Interminable — le bavardage continue toujours, mais cela le bavard ne le *sait* pas —, il peut commencer et finir à n'importe quel instant. Il est sans annonce, sans promesse, sans manifestation et sans développement, il ne s'arrête qu'à excéder toutes les limites, s'avérant de la sorte infiniment indiscret et plus discret que toute autre parole. Son manque essentiel d'horizon interne, sa dépendance de contraintes extérieures, sa liberté absolue à l'égard de ces mêmes contraintes, le livrent d'avance à une contingence que la parole ne peut chercher à maîtriser qu'en renonçant à ce qui la rend bavarde. La parole bavarde est à la fois absolument liée à la contingence et absolument libre par rapport à elle. Or le bavardage, cet accident absolu, reste chaque fois indifférent à son interruption. Son interruption ne le blesse pas, elle ne laisse pas de marque visible sur son corps, elle ne s'y inscrit pas. Le corps du bavard, le corps de celui qui, dans ce qui n'a pas de mesure propre, trouve le goût d'une facilité illimitée et exaspérante, ressemble à une surface sans incision et sans cicatrice. Quiconque est en train de bavarder pourra continuer à le faire plus tard pour se laisser entraîner vers une autre interruption aussi aléatoire que la précédente. L'indifférence du bavardage, son manque de secret, est peut-être son trait essentiel : ainsi, Heidegger caractérise le *Gerede* comme une intelligibilité « indifférente » pour laquelle rien ne reste caché, dissimulé ou crypté. Mais l'opposition entre le secret d'une parole qui ne se perd pas dans le bavardage, et le non-secret de la parole bavarde, confond — en raison d'un renversement inévitable — le secret avec le non-secret : dans son non-secret, la parole bavarde est plus secrète que celle qui garde le secret, elle se renferme en elle-même et se détache absolument de la parole qui, s'ouvrant à ce dont elle parle, découvre la chose.

Dès lors que le bavardage se distingue par une telle indifférence, son interruption n'échappe pas à l'exaspération qu'il provoque. Toute interruption du bavardage semble devoir se résigner à perpétuer ce qu'elle interrompt. On sera donc tenté de conclure qu'il faut participer au bavardage et qu'il faut devenir un bavard pour ne pas se laisser exaspérer par cette envie de tout dire sans rien dire. Mais pourquoi le bavardage est-il exaspérant ? Il ne suffit peut-être pas de situer l'exaspération que les bavards suscitent dans l'écart entre parole et pensée. Certes, le bavard parle toujours plus qu'il ne pense : la parole bavarde n'est pas aiguïlée par la pensée. Toutefois, la définition du bavardage restera imprécise et peu satisfaisante tant qu'on se contentera d'y repérer une parole qui diffère de la pensée. Car il se peut toujours que l'espacement des paroles, leur étalement non signifiant et leur enchaînement non discursif, soit un mouvement de la pensée se cherchant elle-même ; dans ce cas, la pensée s'efforcera de combler l'écart qui la sépare de la parole, et le bavardage finira par lui être ordonné : il disparaîtra dans une parole se voulant intelligible et intelligente — c'est ainsi que la pensée manipule une psychopathologie de la vie quotidienne qui n'existerait pas sans l'écart et le retard dont le bavardage témoigne. Le bavardage de la pensée aura été une extériorité nécessaire mais provisoire, il aura exaspéré la pensée pour la faire advenir et se laisser réduire à la pertinence et à la justesse de ses propos. Si l'on veut penser le bavardage et l'exaspération qu'il produit, il faut donc essayer de cerner ce qui, dans l'écart entre pensée et parole, résiste à la pensée et fascine pourtant assez pour qu'on ne se refuse pas au glissement dont la parole bavarde fait l'expérience. Ce n'est qu'à condition de saisir cette dimension du bavardage, qu'on comprendra peut-être quelque chose à son incompréhensibilité, à l'opacité, à la cécité, à l'épaisseur de sa surface et de son discours essentiellement superficiel. L'exaspération provoquée par le bavardage nous oblige précisément à ne pas l'expédier au nom de sa fonction médiatrice parole faisant advenir la pensée — ou de son caractère purement négatif et dérivé — détermination sociale et psychologique du bavard.

2. Si la pensée résulte parfois d'un certain bavardage, si l'élaboration d'une idée requiert une digression bavarde, comme Kleist parvient à le démontrer, on se demandera ce qui a pu défier les philosophes et les penseurs lorsqu'ils ont été amenés à s'expliquer avec les problèmes posés par ce phénomène du langage. Kierkegaard s'attaque au bavardage dans le contexte d'une analyse polémique qui a pour objet la spécificité de son époque. Afin de laisser apparaître les traits majeurs de la modernité de cette époque, il se sert d'une série d'oppositions : les termes indiquant une abstraction généralisée qui nivelle tout ce qui relève de l'individualité et de la singularité — la réflexion, le raisonnement, le jugement, la représentation... — déterminent une époque à laquelle l'enthousiasme et la passion font défaut. Privés de leur force de décision et ne connaissant pas le passage à l'acte, abandonnés au procès de nivellement comme à leur destin, les individus sont dominés par un néant monstrueux qui prête son nom au principe d'abstraction. De quel fantôme s'agit-il ? Il s'agit de ce que Kierkegaard appelle le public. Plusieurs raisons justifient la description qu'il en propose. D'une part, la publicité du public est l'abstraction même ; c'est à cause de sa propre structure de généralité qu'elle s'élève au-delà de tout individu, qu'elle dissout l'individualité dans l'anonymat,

qu'elle se dérobe à l'identification, qu'elle expose le privé et qu'elle trahit le secret. D'autre part, cette publicité consiste dans une totalisation de l'abstraction inhérente à la généralité de tout concept : elle ne se tient plus dans la tension qui la sépare de l'intériorité. Le public efface la singularité par une exposition qui, paradoxalement, la laisse intacte ; il s'efface ainsi lui-même jusqu'à devenir un fantôme, la trace d'un effacement. Rien ne semble pouvoir affecter le public, mais il touche à tout ce qui existe sans y toucher ; il exerce alors son pouvoir de hantise en rendant l'existence ambiguë. Kierkegaard nous fait comprendre que la publicité dans laquelle le procès de nivellement universel se retrouve comme dans son élément le plus naturel, subsiste grâce à un secret supplémentaire : en tant qu'exposition qui efface sans effacer, elle imprime sur tout ce qui est, sur tout ce qui, exposé, ne garde plus de secret, la marque invisible de sa non-existence. Le bavardage — Kierkegaard ne semble pas le distinguer du commérage — résulte de la transformation que le langage subit lorsqu'il est hanté par la publicité du public ; mais cette publicité dépend à son tour de la généralité que le langage assure : l'importance que Kierkegaard attache à la presse est un signe de cette dépendance. A radicaliser son argument, on dira que la possibilité d'exposer la singularité et de l'effacer sans l'effacer, ne tient, en vérité, qu'au langage. (On ne peut, dès lors, faire la différence entre un bavardage non philosophique et la généralité — philosophique — du langage qui emporte déjà l'immédiateté de la certitude sensible, qu'à présupposer une identité se déterminant en identité de l'identique et du non-identique.) Sa possibilité est inséparable du langage : par conséquent, le bavardage n'est pas simplement un des effets de l'abstraction universelle. Partout où le public hante le secret de l'intériorité, il y a du bavardage. Si maintenant le bavardage représente l'oblitération de la possibilité de se taire, s'il est un usage du langage qui ne connaît pas le silence et qui, pour cela même, ne dit rien, se réduisant à une répétition vide des noms, on restera fidèle à Kierkegaard en affirmant que cet usage s'alimente du secret inscrit dans le non-secret du public. Peut-être le bavardage est-il alors une fascination que le langage éprouve pour lui-même. Le bavard est celui qui s'enferme dans le secret comme non-secret ou comme langage.

3. La reconstitution à la fois minutieuse et distraite d'un événement dont le secret finira par ne pas être trahi, constitue la trame d'un livre de Juan José Saer. *Glosa*, ce texte qui « se laisse tisser et dé-tisser en variations infinies », semble tourner autour d'une question : la conversation bavarde est-elle animée par un secret qui se dérobe au langage et qui peut prendre la figure de tel ou tel événement, ou produit-elle ce secret, l'événement se confondant alors avec une de ces expressions qui circulent dans le langage comme si elles étaient le langage même, voire la propagation d'une absence, d'un manque d'origine et de fin ? L'alternative que cette question implique n'en est peut-être pas une, et cela précisément parce qu'elle ne peut pas donner lieu à une décision tranchante. Pour qu'il y ait événement et donc secret, il faut que le langage diffère de lui-même ; n'est-ce pas la différence du langage qui apparaît comme un événement auquel on n'assignera jamais sa place ? Le secret dont le bavardage semble s'alimenter tient peut-être à cette impossibilité d'assigner une place au langage. Si elle décourage toute tentative de déchiffrer le secret, c'est que l'espacement l'affecte aussi : on n'assignera pas une place à l'impossibilité d'assigner une place, on ne s'abandonnera pas entièrement au bavardage.

dage, à une parole dont l'enchaînement n'est motivé ni par l'intention, ni par la logique de l'argument. Ainsi, les deux amis de *Glosa* n'arrivent pas à atteindre l'actualité absolue d'un pur bavardage, d'un bavardage sans contradiction ; ils semblent trop attentifs à la reconstitution de l'événement et trop distraits par les impressions, les souvenirs et les incidents de la promenade qui scandent l'entretien de leur rythme irrégulier et imprévisible. En fait, ce n'est qu'après coup, lorsqu'ils sont arrivés au bout de la rue dans laquelle ils se promenaient, que leur conversation s'avère être une sorte de bavardage. L'un des deux amis quitte l'autre sans avoir saisi ce que l'événement retient désormais comme son secret : à la lumière de cette indifférence, la contingence de l'interruption l'emporte sur la volonté de reconstitution, et l'événement reste d'autant plus énigmatique qu'il ne semble pas garder de secret. D'où la double réaction du lecteur : d'une part, il se sent transi par le désir de reconstituer l'événement en relisant le texte et en cherchant les indices qui auraient pu lui échapper ; d'autre part, il comprend que le secret de l'événement n'a pas d'autre densité que celle que la conversation lui confère, et qu'avec l'interruption contingente de l'entretien, la fonction d'un moyen de communication que l'on attribue au langage a été détruite par la parole bavarde. Cette double réaction traduit sans doute l'alternative devant laquelle la question du secret place le lecteur ; mais une fois qu'on y aura reconnu l'effet de la différence et de l'espacement du langage, on devra encore tenir compte d'une autre ruse. Car celui qui signe explicitement le récit de *Glosa* sans jamais avouer son nom (« *el que suscribe* »), ne cesse de souligner la contingence de ce qui arrive et de ce qui est dit : tout se passe comme si le récit était la mise en scène d'une thèse énoncée à plusieurs reprises. Cette thèse de la contingence universelle ou du bavardage généralisé se vérifie surtout lorsqu'à l'intérieur du récit, la violence d'une dictature et d'un mouvement terroriste impose sa nécessité. Se terminant par les mots « qu'est-ce que ça peut faire », la première phrase du texte l'annonce et l'affirme déjà : « il n'y a que de la contingence », « il n'y a que du bavardage ». Même le sentiment éphémère d'appartenir à « une unité nette et vive », en ce point « juste et nécessaire de l'espace » dans lequel toutes les contradictions s'effacent, semble être le résultat d'une contingence qui, elle, n'a aucune valeur déterminée ou déterminable. La ruse que le lecteur ne peut pas ignorer après avoir parcouru le livre jusqu'à sa fin, consiste donc dans le non-savoir que le narrateur *exhibe*, dans le non-secret qu'il *révèle*. Le fait même de raconter, de transformer le bavardage en récit pour mieux afficher le bavardage de tout récit, suffit à enfermer l'autre et à s'enfermer soi-même dans le (non-)secret du langage. Or la question du secret que le texte de *Glosa* soulève, se pose aussi dans les termes suivants : comment peut-on devenir libre par rapport au langage ?

4. Revenons à Kierkegaard afin de trouver les éléments d'une réponse. Il est décisif de comprendre que ce penseur de l'intériorité ne s'oppose pas au procès de nivellement, à l'abstraction et au bavardage en proposant la restitution d'une vie privée ou en se réclamant d'une individualité qui resterait à l'abri de ce que le principe d'exposition publique lui inflige. Si le procès de nivellement ne renvoie pas à une source divine, la réflexion n'est pourtant pas mauvaise ou entièrement négative. Kierkegaard ne s'emploie pas à dénoncer la réflexion au nom d'un irrationalisme facile ou d'un décisionnisme arbitraire. Tout se joue alors entre deux

usages différents de l'abstraction : entre un usage qui se laisse fasciner par le langage, et un autre qui rompt avec cette fascination et qui détruit ainsi le bavardage. Cependant, ce double usage n'a pas la forme d'une dualité symétrique ; car dès qu'il y a deux usages différents, mais équivalents dans leur différence, chaque usage reproduit nécessairement le secret. Au-delà de ce que Kierkegaard a pu dire, mais sans quitter tout à fait la voie dans laquelle il s'est engagé, il est possible de maintenir que la destruction du bavardage s'effectue par un pur usage du langage, du moins si l'usage n'est jamais un élément purement linguistique, demeurant en quelque sorte extérieur à la parole. Dans la mesure où le langage diffère de lui-même, nous ne pouvons que faire usage de lui ; mais tant qu'on persistera à invoquer la vérité d'une langue originaire pour résister au bavardage et à l'exaspération provoquée par un non-secret plus impénétrable que n'importe quel secret, on tombera dans le piège que Kierkegaard évite lorsqu'au lieu de désavouer le procès de nivellement et de souscrire à une critique réactionnaire, il cherche à faire usage de l'abstraction — par une souffrance ou une passion qui ne se laissent pas reconnaître avec les seuls moyens de l'universalité abstraite, et qui, aux yeux de ceux qui se soumettent au procès de nivellement, apparaissent comme les signes d'un échec. A lire par exemple les passages où Benjamin reprend explicitement le concept de bavardage tel que Kierkegaard l'élabore, et l'assimile à un langage de l'abstraction et du jugement qui serait l'indice même de la chute, il est difficile de résister à la tentation d'opposer à cette déchéance ou à cette dégénérescence langagière une origine non contaminée — un langage des noms ou une langue adamique. Avoir un rapport libre au langage, et ne pas se laisser entraîner dans et par le bavardage, revient ainsi à faire un pur usage des mots au lieu d'en appeler à une parole originaire et authentique qui ne serait pas « vaine ». Cet usage — dont le caractère se distingue peut-être aussi de l'« authenticité » attribuée par Blanchot à l'« ambiguïté », elle-même « infiniment ambiguë », d'une parole à la fois « authentique » et « inauthentique » — a lieu chaque fois qu'on parle, mais chaque fois il risque déjà d'être recouvert par la fascination que le langage exerce en raison de sa différence intrinsèque : le bavard oublie qu'il fait usage du langage, il succombe à la parole, et c'est en cela qu'il montre quelque chose du langage. Or le pur usage coïncide avec l'appropriation de la différence en tant que telle, il est la coïncidence du silence et du discours qui nous libère du (non-)secret et de son interminable exaspération : exaspération suscitée par le bavard, exaspération sans exaspération du bavardage lui-même.

Se demander avec insistance et ironie « qu'est-ce que ça peut faire », est peut-être aussi une manière de marquer l'irréductibilité de l'usage. Mais qu'est-ce qui nous permet de nous orienter vers une telle lecture de *Glosa*, vers un tel usage de la parole ? Le pur usage ne se laisse ni dire ni ordonner : sa possibilité dépend plutôt de ce « saut » dont Kierkegaard esquisse l'incompatibilité avec la généralité — du langage et de la pensée abstraite. Si le bavard s'immobilise et reste figé par le langage, il nous incite à sauter : ainsi seulement, en mettant fin à l'exaspération qu'elle ne peut que provoquer, nous sauvons la parole. Pour la sauver, il faut se sauver de sa hantise.