

La parole Approches et perspectives

Imaginons. Un voyageur. Dans n'importe quelle grande ville où on pourra trouver un zoo, un musée de peinture. Disons Munich, par exemple. Au zoo de Hellabrunn, par une matinée très froide de février, notre voyageur se retrouve à l'abri d'un pavillon, où de grands primates évoluent, séparés du public par des vitres au travers desquelles les visiteurs suivent avec fascination les mouvements d'un groupe de gorilles. Dans un coin aménagé, des enfants vêtus de combinaisons de ski ont sorti de leur sac un pique-nique. Attiré par l'agitation qu'ils font, un gorille s'éloigne du lieu où un homme s'affaire, depuis une dizaine de minutes, après un patient travail d'approche, à photographier l'animal. Le grand singe vient se poser tout près des enfants. Assis de son côté de l'espace partagé à quoi s'efforce de faire croire la scénographie de ce pavillon du zoo, le dos posé contre la vitre, il tourne de temps en temps la tête et semble rechercher la compagnie des nouveaux venus. Tout près de là une femme s'écrie : « Il ne lui manque que la parole ! »

L'après-midi de la même journée de février, devant les tableaux de la *alte Pinakothek*, l'attention de notre voyageur s'attarde sur le célèbre autoportrait d'Albrecht Dürer dit « à la fourrure » (1500). Son regard plongé dans celui de ce peintre de vingt-huit ans qui a choisi de se montrer de face, assumant dans sa figure idéalisée toutes les ambitions de sa peinture, un riche vêtement de fourrure sur les épaules dont il retient fermés les deux pans descendant d'un col de fourrure en les touchant d'une main noueuse, vigoureuse, accusant des traits presque trop réalistes – une main qui est une main de peintre esquissant un geste qui ressemble au geste du Christ béni dans ces tableaux où le Sauveur, comme ici le peintre, est représenté de face – la même remarque alors que celle de la dame du zoo vient naturellement se forger dans l'esprit de notre voyageur : « Il ne lui manque que la parole ! »

La parole d'un animal qui ne peut pas parler. Un portrait dont nous voudrions, pour qu'il achève le processus de ressemblance à l'original et cette sorte de confession du peintre qu'est un autoportrait, qu'il se mette à parler. Mais les portraits ne parlent point. Les animaux non plus. En tout cas pas de telle sorte que nous puissions établir un échange avec l'un ou l'autre, une communication faite de mots. Comment pourrions-nous mesurer ce double horizon d'attente ?

Il faut, si l'on veut prendre la mesure de la réflexion qui s'initie ici, au-delà de la particularité anecdotique du récit esquissé, montrer comment cette double référence se situe dans le cadre plus large qui est celui de bien des réflexions sur la parole. Car, au-delà de l'anecdote, la confrontation avec l'animal, la rencontre avec un portrait qui semble vivant ne sont sans doute pas pour rien des lieux communs de maintes enquêtes sur la parole.

Ainsi, en ouverture de son ouvrage sur *La Parole*¹, qui est resté comme l'une des synthèses de référence de la réflexion philosophique sur la question, Georges Gusdorf

1. Georges Gusdorf, *La Parole*, Presses universitaires de France, 1952, coll. « Quadrige », 2008.

(1912-2000) rappelle l'épisode évoqué par Diderot dans *Le Rêve de d'Alembert* « au Jardin du Roi, sous une cage de verre, [d']un orang-outang qui a l'air d'un saint Jean » et de la plaisanterie faite alors par le cardinal de Polignac : « Parle, et je te baptise... ». Seulement, ajoute Gusdorf, « l'orang-outang n'a pas répondu au cardinal ». Ainsi, il s'en serait fallu de peu, dans le récit de Diderot, pour que la ressemblance de l'orang-outang et du saint s'assume en identité, mais ce peu – la parole –, commente Gusdorf, est un tout, un seuil ou mieux une différence radicale, de nature qui sanctionne l'ouverture à des compétences intellectuelles et spirituelles, à un horizon d'idées et de significations que ne connaît pas l'animal. L'entrée dans le langage serait donc, dans la mesure où le langage est à la fois conquête de l'abstraction, capacité de désignation et faculté de représentation, l'entrée dans le monde humain. Comprendre l'homme, ce serait le comprendre essentiellement comme un être de parole.

L'hypothèse d'un portrait qui parle est elle une figure qu'on trouvera exploitée notamment par plusieurs récits relevant du genre fantastique. Nous en lisons deux intéressants développements sous la plume de George Sand et dans un mythe moderne, le mythe de Dom Juan. *Les Dames vertes* (1859) de George Sand peint, dans un château de la Renaissance, sur les bords de la Loire, la rencontre d'un jeune avocat, envoyé là pour s'efforcer de convaincre la belle maîtresse des lieux de ne pas renoncer à un procès, et d'un fantôme qui ressemble à une sculpture de Goujon. Ce qui doit arriver arrive. Le jeune homme finit par tomber amoureux de la statue qui, la nuit venue, au milieu d'autres apparitions, s'anime et parle. La fin du récit révèle cependant le subterfuge, monté par la jeune sœur de la maîtresse des lieux, pour tâcher sous les traits de ce portrait animé, accusant sa ressemblance avec l'œuvre du grand sculpteur, de séduire le fringant jeune homme. Ce jeu d'un expert en parole, habile à plaider, pris au piège par un fantôme ayant les traits d'une statue capable de parler, dans un conte qui en outre souligne la proximité des questions d'amour et des questions d'argent, de la parole séductrice et des convoitises financières, est un saisissant portrait du désir dissimulé et révélé derrière l'apparence des effets du discours.

C'est une question que nous retrouvons dans le mythe. Le mythe, celui de Dom Juan, met en scène un libertin, un esprit fort qui croit pouvoir se jouer durablement de Dieu et des hommes, enchaîne les conquêtes, se rit des sacrements, porté par une maîtrise du langage qui lui permet en toute situation de croire sauver les apparences, au prix d'une fuite en avant qui nous le montre déployer toujours plus d'éloquence à mesure que se rapproche l'issue fatale d'un mouvement qui ne peut que conduire à l'impasse. Prenons la version qu'en a donnée Molière (*Dom Juan*, 1665). Passant près de la tombe du Commandeur qu'il a tué plusieurs mois auparavant, Dom Juan convie par bravade sa victime à dîner. Quand au dernier acte, la statue du Commandeur reparaît pour rappeler à Dom Juan son invitation, celui-ci est entraîné par lui jusqu'en Enfer, laissant seul sur la scène Sganarelle, son valet, penché sur le gouffre infernal, lui réclamant ses gages en vain. La statue qui ici s'anime et se met à parler vient rappeler le libertin à l'engagement de la parole donnée. Elle demande que soit payé le prix de ses vaines promesses. Rapprochée de la revendication finale de son valet, la condamnation de Dom Juan met en évidence la proximité de la parole et de la monnaie, toujours susceptibles d'être sur ou sous-évaluées. Moyen d'action efficace pour qui prétend tromper autrui en agissant sur les mots comme

s'il agissait sur les choses, la parole est potentiellement à la fois mensonge, esquive, fausse monnaie. Instrument de représentation et d'échange, elle est un pouvoir qui, comme tout pouvoir, demande à être régulé.

À l'inverse de ce motif d'une statue qui parle, la scène du « bal des têtes » dans *Le Temps retrouvé* (posth., 1927) de Marcel Proust, au cours de laquelle le narrateur d'*À la recherche du temps perdu* (1913-1927) retrouve, après des années d'absence, les différents personnages du roman, oppose à l'illusion de continuité de la parole du narrateur la figuration des ravages du temps, perceptibles sur les visages de personnages figés dans un rictus ou sous des rides. Rictus et rides semblent cependant au narrateur un masque sous lequel se dissimuleraient encore les restes de leur personnalité véritable – cette individualité d'avant, que les mots, le souvenir gardent figés en eux : mythe peut-être qui postule dans le sujet l'identité d'un processus capable de passer par-dessus le temps. Nous touchons là un autre des enjeux de la question du langage. Car ce que, de l'intérieur de la parole du narrateur, Proust nous donne ici à mesurer n'est rien d'autre au fond que la distance entre figuration et désignation. À l'image sensible de la figuration qui montre mais ne signifie pas, le sens oppose l'exigence d'une signification, même au-delà des apparences : ce sont deux modalités de la représentation qui dans la conscience du narrateur de la *Recherche* entrent ici en conflit. La parole est pourvoyeuse de significations. Elle tient lieu de la réalité qu'elle désigne. Entre le sujet et l'objet, elle institue un rapport cognitif qui n'est peut-être plus celui du mouvement de la vie. On dit parfois que la parole fige. C'est là un risque. Le nom, le mot qui désigne autrui, une chose se voudraient un substitut, un résumé de ce qu'ils désignent. Le mot qui désigne fixe. N'est-ce pas à la fois la valeur et la limite du langage ? Car si les mots permettent de travailler sur les significations comme on travaille sur les choses, ouvrant la conscience à des possibilités de création qui sont impossibles en dehors d'eux, ils peuvent aussi figer, en une nature illusoire, la réalité par principe mouvante du monde, révélant par là peut-être une inadaptation à parler de ce qui est autrement qu'au prix d'une déformation, d'une « essentialisation » du réel.

On trouvera ailleurs aussi des hommes réduits à des animaux. L'expérience de Gregor Samsa dans la nouvelle de Kafka, *La Métamorphose* (1915), juxtapose la conscience intérieure d'un homme auquel il arrive un matin de se réveiller transformé en une affreuse vermine, mais qui sous sa nouvelle apparence demeure un être doux et sensible, et les réactions de son entourage qui ne voit en lui qu'un monstrueux insecte, capable seulement de pousser des cris effrayants, un parasite dont il faut au plus vite débarrasser la maison. La parole élaborée qui se fait voix dans un récit qui épouse les états de conscience du personnage vient donc se heurter à la réalité des sons émis par la bête et perçus par les proches. Comme la créature de Frankenstein, qui est chassée avant d'être écoutée, le monstre est moins ici celui qui ne sait pas s'exprimer, que celui auquel on ne laisse point le privilège de la parole. Gregor est banni par les siens de la communauté des hommes, coincé dans une intériorité qui ne trouve pas à se manifester dans un rapport de communication avec autrui. Alors, de quoi l'incompétence de Gregor Samsa est-elle le signe ? Expérience de l'animalité, d'un devenir étranger, l'épreuve de Gregor Samsa trouve à interroger aussi en un certain sens notre rapport à la parole : si l'animalité n'était pas cet autre que l'humain, mais cet enfermement dans une pensée, une intériorité non communicable ? Que vaut, que signifie alors pour nous le privilège, le prestige de la parole ?

L'homme, être de parole

› L'homme est un animal qui parle

Parmi toutes les définitions possibles de l'humain (comme conscience, comme animal social, comme volonté, etc.), celle qui insiste sur la dimension proprement langagière de l'existence humaine a le mérite d'offrir une perspective suffisamment générale sur ce qu'être humain signifie. D'abord parce que plusieurs des définitions de l'homme trouvent à se justifier au miroir de la faculté de parler. La conscience se formule dans une expérience qui est une expérience de discours : je sais, je sens, je vois... sont des actes du discours en même temps que des opérations de l'esprit. L'expérience sociale à son tour est à bien des égards une expérience linguistique, comme en témoignent les formes sociales, culturelles du langage (les langues), mais aussi la nécessité, pour régler les conflits qui ne manqueront pas de surgir en société d'une confrontation des intérêts et des désirs, de recourir à la vertu conciliatrice du langage : c'est en parlant, et d'abord en se parlant, que les hommes font émerger des consensus ou trouvent à réguler réciproquement, par l'expression de l'intérêt ou du désir d'autrui, leurs propres intérêts, leurs propres désirs, voire parviennent à faire émerger des points de vue vraiment communs, des centres de généralité qui expriment et dépassent chacun des points de vue particuliers. La formule célèbre d'Aristote : « L'homme est un animal politique » doit se comprendre d'abord en un sens langagier :

« que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole. Or, tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également [...], le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité¹ ».

À son tour, la justice, sous sa forme légale, institutionnalisée, est d'abord le pari qu'on peut opposer le discours à la violence, effort dont témoignent aussi bien l'exigence de preuves pour ou contre la chose jugée apportées par le moyen d'un débat contradictoire que l'existence de la loi, c'est-à-dire un texte, un discours encadrant le déroulement et les décisions de l'institution judiciaire, ou la nécessité faite à la cour de motiver les décisions de justice.

Si la définition de l'homme comme être de parole séduit, c'est aussi cependant parce qu'elle semble offrir le privilège d'une définition de l'homme en rapport avec le contenu particulier d'une expérience. À l'échelle individuelle, nous n'avons pas le souvenir d'un état qui précéderait le langage. La conscience se forme, elle se sédimente dans le souvenir à partir de cette capacité à dire et distinguer les choses en les nommant. Existe-t-il d'ailleurs pour les hommes un état infra-linguistique ? Le petit enfant qui ne parle pas est déjà tout entier dans le langage comme le montrent les psychologues de la perception qui ont étudié les formes du rapport à la parole, y compris déjà au stade de la vie intra-utérine². La parole donc, entendons la faculté

1. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a, Vrin, trad. Tricot, 1989, p. 29.

2. Voir par exemple J.-P. Lecanuet *et al.*, « Familiarisation prénatale aux signaux de la parole », in *Connaitre et le dire*, P. Mardaga, 1987.

de parler, n'est rien d'autre pour l'homme que la forme de l'apparaître du monde, ce creuset au sein duquel il inscrit le contenu de son expérience, la condition de son rapport à lui, aux choses et au monde, en même temps que cet horizon d'intelligibilité au-delà duquel il n'y a de place que pour quelques expériences limites que les hommes encadrent depuis l'origine de formes rituelles ou magiques : chamanisme, mysticisme et autres expériences dites « spirituelles ».

› Cette parole qui fait l'homme

Si l'homme est un être de parole, que signifie ici alors *de* parole ? La première hypothèse consiste bien sûr à rendre compte de la parole comme d'une faculté. Un certain nombre de dispositions ont rendu les hommes capables de la parole : la capacité d'articuler des sons, un niveau de développement permettant la faculté de représentation, au point de concours de l'anatomie, de la physiologie et des capacités intellectuelles qui définit ce fait singulier d'être homme. Car, à son tour, la compétence langagière a ouvert à d'autres compétences – intellectuelles, spirituelles. En nommant, l'homme apprend à distinguer les choses. En combinant les mots il découvre qu'il est possible d'établir des rapports au-delà de la simple ressemblance ou de la concomitance avec les choses. Il se libère de son enfermement dans l'ici et le maintenant pour s'ouvrir aux dimensions de l'attente et du souvenir, construire des relations de causalité. Il bâtit des stratégies d'existence libérées de l'instantanéité des sensations. Là où l'animal se contente de sentir et réagir, il apprend à penser et signifier, et trouve dans cet éloignement relatif des choses une façon d'agir sur elles, de les dominer. Comme le rappelle Georges Gusdorf,

« le langage condense en soi la vertu d'humanité qui permet l'élucidation des pensées par l'élucidation des choses. Les structures intellectuelles émergent de la confusion ; c'est à leur niveau désormais que se réalisera l'action la plus efficace, action à distance et négation de la distance¹. »

En outre la faculté du langage s'accompagne d'une capacité d'abstraction ou de généralisation. Du mot émerge l'idée, permettant d'un côté de travailler sur les mots comme si on travaillait sur les choses, de l'autre de bâtir des représentations culturelles, de grands récits fondant dans l'unité narrative des mythes des discours d'explication ou de légitimation du monde. Mais le risque n'est-il pas, avec une fonction ainsi autonomisée du langage parvenu à sa maturité, de prendre les mots eux-mêmes pour des choses ? La domination des mots ne risque-t-elle pas de faire croire parfois sans fondement à la domination des choses ? La philosophie est née sans doute de la conscience des devoirs qu'impliquait la faculté de la parole. Parler n'est pas tout. Encore faut-il s'assurer qu'on parle comme il faut, conformément à ce qui est, que les mots ne sont pas simplement réglés sur notre désir et donc prendre conscience qu'il n'y a en la matière de désir légitime que celui qui naît de l'expérience d'un manque, d'une recherche jamais comblée de la vérité, ou encore d'un enthousiasme, comme le revendique Socrate dans *Le Phèdre* de Platon en plaçant sa recherche sous l'autorité du dieu Éros, traditionnellement dieu du dérèglement, mais que Platon réinterprète comme la figure tutélaire d'un ordre à découvrir qui serait accessible dans et par les mots.

1. G. Gusdorf, *ibid.*, p. 11.

En même temps, l'intention platonicienne est l'accomplissement d'une autre dimension de la parole humaine que Platon affronte sur le plan théorique dès le *Cratyle*, l'un de ses premiers dialogues. De quoi en effet naît la parole ? De quelle nature est le rapport de signification qui relie les paroles aux choses ou aux faits qu'elles expriment ? En faisant jouer les unes contre les autres différentes thèses sur le langage, au moyen notamment d'une recherche sur les étymologies soulignant le rapport à la fois transparent et voilé de ceux qui parlent à l'origine du langage, Platon veut mettre en évidence que si la parole ne saurait découler exclusivement de l'essence des choses, elle ne saurait être non plus une pure création humaine. Tout en brisant l'identité magique du mot et de la chose, qu'on retrouve dans bien des représentations primitives, Platon refuse cependant de se ranger derrière la thèse sophistique que le sens naît exclusivement de la communication. La parole humaine n'est pas ce verbe divin, dont la possession suffirait à exprimer l'être ou la vérité. Mais il n'est pas non plus ce pur instrument technique, que l'homme formerait et manipulerait à loisir. Pour cette raison, il faudra montrer que le rapport de signification n'est pas de pure convention, même s'il naît de la communication. À la différence des sophistes donc, Platon montrera que le sens émerge de la communication, mais que la communication ne le crée point. Car parler, c'est d'abord se montrer désireux de dire quelque chose, c'est savoir qu'*il y a quelque chose* à signifier. Désireux de régler cette nature communicationnelle du langage, le dialogue platonicien est mu par l'ambition d'une découverte en commun d'une vérité qui ne saurait être de pure convention. Le vrai ne résulte pas d'un consensus entre les hommes, mais la volonté que les hommes ont de mettre en commun et qui se manifeste dans le fait du langage est ce qui les rend capables de la vérité.

On ne saurait mieux souligner cette faculté de la parole de rendre possible la rencontre et ce qui en résulte aux plans à la fois théorique et pratique. À l'abri des mots, la rencontre avec autrui se construit, toujours potentiellement menacée certes, ou enrichie, par l'esprit de confrontation ou la logique du désir narcissique. Mais en opposant sa propre logique discursive aux rapports matériels et physiques qui régiraient autrement exclusivement les relations entre les hommes, la parole ouvre l'existence humaine à un champ nouveau d'expériences où les rapports trouvent à s'énoncer, se discuter, se négocier ou se conclure d'abord de manière représentative, expressive. La parole est donc la condition de la vie éthique.

Elle est aussi sans doute la condition de la vie esthétique, lorsque le langage, pris pour son propre objet, ne cherche plus seulement à exprimer, à signifier *quelque chose*, mais prend le fait même de l'expression, de la signification pour l'objet de sa démarche. À mi-chemin entre le sujet qui parle et ce qui est parlé, ainsi que condition de leur rapport, la parole en effet, à condition qu'elle soit prise pour elle-même, rend possible, dans la contemplation, la fusion du sujet et de l'objet de la perception qui fait le cœur de l'expérience esthétique.

› Parole et existence

Constitutive de l'homme, de son rapport au monde, la parole serait donc une faculté particulière, privilégiée. La question alors est de revenir sur cette notion de faculté, afin de se demander si elle rend compte adéquatement de la réalité de la parole. Dans *Acheminement vers la parole* (1959), Martin Heidegger s'est opposé

à ce qui pourrait apparaître en fin de compte comme un réductionnisme. Pour Heidegger, en effet, la parole est moins un donné, une aptitude ou même une orientation, qu'un chemin, un parcours, une expérience.

« Faire une expérience avec quelque chose veut dire que cela vers quoi en cheminant nous tendons afin de l'atteindre, cela nous attire nous-mêmes, nous touche, s'adresse à nous et nous met en demeure – en nous retournant jusqu'à nous rendre comme lui¹. »

Nombreuses ont été les tentatives pour analyser la nature de la parole en dégageant la réalité ou le processus qui en ferait l'essence. Mais la parole n'est-elle pas d'une généralité plus grande que les généralités sous lesquelles traditionnellement on la range comme un cas particulier ? Ni simplement énergie, c'est-à-dire activité propre de l'esprit, ni travail, ni force intellectuelle, ni aperçu du monde, ni expression, la parole selon Heidegger est d'abord ouverture à un horizon qui se confond avec le contenu de notre existence. Parler, c'est exister. Ou bien exister, c'est parler. Notre être au monde, au temps, à nous-même ou aux autres se confond avec notre condition d'être parlant, ou plutôt d'être pour la parole, car la parole n'est pas un état, elle est une tension, et cette tension est notre être même. La parole ne saurait donc se réduire à une faculté ou une activité, c'est-à-dire au simple exercice d'une compétence technique, mais est la pensée même, le tout de notre exister.

L'une des conséquences les plus suggestives de cette approche de la parole est de souligner qu'il n'y a pas de point de vue surplombant sur le langage. Si la parole n'était qu'une faculté, nous pourrions l'appréhender aussi bien à partir de cet autre qui sert à la penser : l'esprit, dont elle serait une activité, le monde, dont elle constituerait un aperçu, la chose exprimée, dont elle donnerait l'expression – c'est-à-dire d'un ailleurs du langage. Mais si le langage est le tout de notre existence, il n'y a pas d'expérience humaine qui ne soit pas façonnée par ou pour le langage. Nous sommes pour ainsi dire embarqués dans la langue, sans possibilité de trouver un port d'où l'observer. Dans sa philosophie, Martin Heidegger assume cette proximité de la pensée et de la parole en affirmant l'identité de la philosophie et de la poésie, donnant même droit de cité en philosophie à des tours de pensée qui avaient pu jusqu'alors relever du simple jeu de mots ou de l'association d'idées². C'est un

1. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, « Le déploiement de la parole », Gallimard, coll. « Tel », 1976, pp. 161-162.
2. Ainsi l'expression allemande *zur Sprache bringen*, mettre à l'ordre du jour, prendre pour thème de discussion (mot à mot : porter à la parole). Dans sa conférence sur « Le chemin vers la parole » (*Acheminement vers la parole*, Gallimard, Tel, 1976, pp.224-257), Martin Heidegger choisit de prendre cette expression à la lettre afin d'orienter nouvellement la réflexion philosophique sur la question. Dans ce qui pourrait n'être que la phrase introductive d'une conférence, une manière mécanique de parler : faire de la parole le sujet du jour, Heidegger perçoit donc un motif qui doit être porté à la conscience, choisissant dès lors d'entendre l'expression mot à mot « porter à la parole la parole en tant que parole » (*ibid.* p. 228). Et il fait de ce mot à mot la clé de son enseignement sur la parole, réfléchir sur la parole devant s'appréhender selon lui à partir de cette singularité de porter à la parole la parole en tant que parole. Plus loin, il n'hésite pas non plus à laisser guider son discours par des références à des étymologies locales, régionales, ou à des expressions dialectales, comme lorsqu'il tire profit par exemple d'une expression qui en dialecte souabe signifie défricher et retourner un champ pour penser la parole à son tour comme ouverture et comme défrichement.

tournant méthodologique important dans l'histoire de la philosophie. Car on serait en droit de demander si en prenant au pied de la lettre les expressions, comme le fait parfois Heidegger, on ne donne pas alors trop au langage, lui confiant en quelque sorte de penser pour nous, c'est-à-dire de tenir concentrée une forme de savoir ou de sagesse qu'il suffirait d'aller y trouver, de redéployer ? Mais, à l'inverse, ne devrions-nous pourtant rien faire de cette proximité, que par exemple le poète souligne, de la parole et de l'existence ? Les mots ont une résonance en nous. Notre expérience est façonnée par la parole dont nous usons et notre parole est une projection de notre expérience. Cette trame de l'existence que le philosophe s'était jusqu'alors refusé à commenter, encore plus à prendre pour modèle d'un savoir, parce qu'elle est le lieu de la coutume et des émotions, et non l'expression d'une pensée logique, structurée rationnellement ou démonstrativement, devrions-nous la ranger seulement au chapitre des erreurs et des approximations ? La façon dont Martin Heidegger assume la proximité de sa démarche philosophique et de celle de certains poètes qu'il prend pour miroir ou pour modèle a le mérite de porter cette question à la réflexion.

› Nommer la parole

On ne peut appréhender la parole qu'à partir de la parole. Penser la parole, c'est en parler. Mais il n'existe pas la parole en soi. Seulement des manières particulières de parler, au premier rang desquelles les différentes langues. L'un des obstacles quand on s'attache à étudier ce que signifie la parole vient du coup de cette difficulté à considérer le tout du langage autrement qu'avec les mots donnés d'une manière de parler. Martin Heidegger a montré comment on pouvait faire de la conscience de cet enfermement dans la langue la condition d'une réforme de la philosophie. Mais la difficulté, quand on cherche à traiter de la question de la parole, porte aussi, et peut-être d'abord, sur la possibilité de structurer aisément le domaine de ce que nous appelons la parole.

On trouve en effet au début de la plupart des ouvrages consacrés à la question un effort de mise au point définitionnelle visant à distinguer plus ou moins précisément différents phénomènes : ainsi la parole, la langue, le langage. C'est un effort nécessaire à toute investigation un peu rigoureuse concernant un objet. Pourtant que valent ces catégories, dans le cas du langage, du moment que les mots pour en parler ne se rejoignent pas d'une langue à l'autre ? C'est vrai bien sûr d'autres objets. Chaque langue découpe, structure le réel selon une vision qui lui est propre. Mais lorsqu'il s'agit du langage, la façon dont une langue considère le fait du langage affecte ce qu'on pourrait appeler la conscience de soi de la langue, la manière dont on pense, à l'intérieur d'une certaine langue, l'articulation de ce système linguistique particulier avec le fait général du langage.

Ainsi, le français témoigne d'une distinction claire entre la faculté de parler, entendons la réalité humaine, spirituelle à quoi elle dispose (la parole), le code ou le codage (le langage) et tel code en particulier (la langue). Au contraire, nous ne trouvons en anglais, en allemand que deux mots : *language*, *Sprache* (la langue, la parole) et *word*, *Wort* (la parole, le mot). Une double différence passe donc entre la façon de nommer la parole en français et en anglais ou en allemand, dans la mesure où l'anglais et l'allemand rangent sous une même catégorie la faculté de parler, le code et tel code en particulier (*language*, *Sprache*) ; et dans la mesure où on