

LE STATUT PHILOSOPHIQUE DE LA PAROLE

INTRODUCTION

Les situations banales sont parfois riches de sens. En voici deux.

Pour la mère (par convention, ne parlons pas du père), l'enfant qu'elle tient dans ses bras balbutie, s'agite, grimace. Le plus souvent, ses gesticulations et mimiques ne sont que rictus et mouvements involontaires. L'enfant a le cri, la mère la parole. Bientôt, sur cette grimace, elle mettra le mot « sourire » et sur ce cri, le mot « faim ». La parole est d'abord un corps à corps. La mise en sens va suivre la mise en chair. En désignant un geste ou un bruit du corps par des paroles, la mère fait accéder le petit d'homme au monde des représentations. Et, un jour, lorsque les mots « faim » ou « sourire » seront les siens, l'homme se distancie *et* de la faim ou de la satisfaction qu'il ressent *et* de la mère, qui le nourrit. Ils sont autres, l'autre. Ainsi, la parole de la mère a séparé l'adulte qu'il est de sa contiguïté et de sa continuité, avec son monde.

Pour que quelqu'un existe, il faut lui parler, le désigner par le nom et dans le corps. On connaît. Une chambre d'hôpital. D'abord seul, puis une cohabitation. C'était un jeune homme, traumatisé de la route. Il avait perdu l'usage de ses jambes et de sa parole. Je lui parlais. A peine, parfois un léger mouvement de sa tête bandée et, par moment, les larmes du corps qui a trop mal. Je redoublais de paroles : pas d'échos. Ma parole ne faisait pas rencontre. Elle me renvoyait à l'angoisse du non-savoir et, avec le temps, ce mutisme faisait régresser ma propre parole. Certes, autre chose se donnait à entendre, au-delà de la compassion facile et de la gêne rassurante. On connaît aussi, plus ou moins. Benveniste, ici encore, avait vu juste : « Nous parlons à d'autres qui parlent, telle est la réalité humaine ». En d'autres termes, pour que quelqu'un existe, il ne suffit pas qu'on lui parle ; il faut qu'il parle à son tour. Sinon rien ne fait corps, ni histoire. Bien sûr, le corps peut parler, devenir parole. On a tous lu (ou on doit lire) la vie de *Helen Keller*, aveugle, sourde et muette dès les premiers mois de sa vie et qui, selon l'appréciation de mon fils « a pu être, et être unique, sans parler ».

La communication n'est pas dans la seule formalisation par la parole. Il y a une communication d'outre-mots. C'est une évidence largement analysée depuis que, dans le sillage de l'anthropologie et des phénoménologues, les linguistes et les philosophes, (Saussure, Jakobson, Chomsky et d'autres), ont ouvert la voie aux théories systémiques. L'accent est mis, dans la relation humaine, sur l'échange analogique, ce qu'il y a de non verbal, plus que sur le message digital, verbalisé. Bien qu'il faille un message, un support formel et informatif, communiquer c'est faire naître la personne non dans les choses mais dans le sens. Ce qui n'est absolument pas une nouveauté.

Essayons de dégager brièvement, dans ce qu'on appelle l'Antiquité, quelques aspects du statut de la parole, c'est-à-dire telle qu'elle a été pensée et pratiquée. Le point de vue (mais il y en a d'autres) est simple et donc réducteur : la parole est *cause* et *signe* de ce qu'elle invente, d'une part. Cause, (ce qui répond à la question pourquoi et non comment) parce que, sauf dans la métaphore, « le langage des fleurs » par exemple, il n'y a de parole qu'humaine, comme s'évertuent à le dire les philosophes, Descartes en tête, et les paléologues. C'est donc cette parole humaine qui invente et rien d'autre, seul un disant parle et il n'est pas d'autre disant que l'homme disait Aristote. Mais la parole, parce qu'elle fait langage, ne fait pas que se désigner elle-même. Elle est échange sémantique et non seulement le clair-obscur de la pensée consciente ou inconsciente, d'un sujet. Elle recèle toujours la présence d'un « *tu* » ou d'un « *il* » qu'elle manifeste, à *distance*, par son opération même. L'enfant autiste qui ne parle pas, comprend ce qui lui est dit, mais ne comprend pas que l'autre peut comprendre, il ne traite pas, parce qu'il ne le peut, l'autre comme signe. Dès lors, on peut s'interroger sur ce qui est attesté

par les productions de la parole humaine, par ce qu'elle dit et invente. Invention n'étant pas ici chimère mais découverte, reconnaissance, voire origine, pour résumer le latin de Cicéron sur le sujet. D'autre part, le statut de la parole est historique, c'est-à-dire connexe des formes sociales de sa circulation. Or, ces formes sont toujours et en quelques façons, hiérarchisées par le juridique, l'économique, le rituel, le mental, les conventions. Dans une classe, le statut de la parole du professeur est d'emblée défini par la profession du locuteur, sa situation dans l'espace de la classe et dans le mental de ses auditeurs ; la parole de celui qui est dans l'agora, le centre, n'est pas celle de l'esclave ; lorsque le Christ ressuscité apparaît à ses disciples, il est « *au milieu* » d'eux, ce qui voulait déjà tout dire.

Longtemps, les notions de « *droit de parole* » et de « *liberté de parole* » ont articulé, dans la typographie même, la dialectique du jeu social, des solidarités et des ruptures symboliques et, bien sûr, le rapport de la loi et du désir. Préciser brièvement le dire de cette parole revient donc à s'interroger sur la manière dont nous avons construit nos représentations, notre monde et finalement une part de la réalité, (une part seulement, car l'équation algébrique et la formule chimique disent aussi la réalité) et, en retour, comment ce que nous avons produit nous construit.

Pour cela, j'évoquerai trois aspects de la parole antique : la parole poétique, philosophique et thérapeutique, celle-ci adossée à celles-là.

INTRODUCTION

I) LA PAROLE POETIQUE. Introduction

- Une parole orale et théâtrale
- Une parole poétique
- La parole d'une catégorie sociale
- Une parole efficace : la mise en ordre du monde ; l'ambiguïté de la parole poétique ; la vérité dans la parole poétique

II) LA PAROLE PHILOSOPHIQUE. Introduction

A) La parole, instrument des rapports sociaux

- La persuasion
- La cohérence
- La parole qui fait naître

B) La parole et le Réel

- La question du réel
- Physique grecque et physique chinoise : la matière ; la mécanique.

III) LA PAROLE THERAPEUTIQUE

--Un préalable : l'invention de la conscience

A) L'ignorance

B) La faute

C) La souffrance

CONCLUSION

D LA PAROLE POETIQUE

Efforçons nous d'en dégager quelques caractéristiques.

La parole poétique est d'abord une parole orale et théâtrale, qui gardera son oralité, même lorsque l'écriture viendra la fixer. Ce caractère oral n'est pas sans conséquences, on le sait. La première étant que celui qui parle sache parler et que de ce savoir dépend la réussite de sa parole et de ses contenus. Ce qui implique une certaine logique des rapports sociaux, et des valeurs. En revanche, dès lors que cette parole se voit fixée par l'écriture, tout en gardant ses qualités, elle devient une réalité indépendante du personnage, elle obéit à des codes, se collectivise, devient une valeur objective, voire une loi, bref elle obéit à une autre logique de parole qui coïncide avec un autre genre de société, de personnel de la parole. Cela n'est pas anodin parce que, lorsqu'on saisit ce passage, décalé bien sûr chronologiquement dans les cultures, on observe qu'il s'est accompagné d'avènements de nouveaux types d'échanges et d'influences, d'hommes et de savoirs, puisque écrite, la parole peut être objet d'étude, de norme, d'intellectualité. Il y a dans l'antiquité une coïncidence entre l'écrit qui organise la parole, et la mise en ordre de la société et de ses institutions. On pourrait évoquer ici la composition des Entretiens de Confucius et la réorganisation de la société *Zhou* par les scribes, la fixation du Pentateuque « sacerdotal » et les réformes d'Esdras, et bien sûr la société d'Hésiode qui n'est plus celle d'Homère. Par contre, lorsque la parole poétique reste orale, en Afrique par exemple, elle est reléguée au rang de légende ou de folklore ; or, « *la légende n'a aucune valeur parce qu'elle n'a aucune antiquité...l'histoire ? Ces peuples n'en ont pas* » écrivaient encore des ethnologues de l'Afrique, au début du XX^e siècle. Marx n'était pas si éloigné de cette vision quand il réfléchissait à la colonisation de l'Inde, ni Seignobos lorsqu'il expulse l'oralité du champ scientifique dans son *Introduction aux études historiques*. Par quoi on observe que l'amalgame de l'écrit avec la civilisation a fait du rapport de l'oralité à la société un vecteur discriminatoire dans la pensée historique, dès lors qu'elle situait en elle-même son propre principe d'intelligence.

Cette parole est poétique en raison de ses modalités qui sont l'inspiration, le chant, la louange. Son domaine, disons mieux sa rationalité, sont de ce fait l'imagination, l'intentionnalité et globalement la perception, et non la démonstration, le débat, l'opinion. Elle suppose une certaine conception magique des fonctions psychologiques, et en particulier, la vision et la mémoire, véritables mots-bibliothèques de la parole poétique, de quelque côté qu'on regarde.

La vision, le fait de voir comme ce qui est vu, est, comme l'évoque le Timée, une œuvre de la divinité qui échoit de manière privilégiée au poète. Le vocabulaire en témoigne : *blepein, derkesthai, leussein* et leurs épiclèses pour le grec ; *drish* indien qui a donné *rish*, le voyant ; la racine *weid* indo-européenne qui se rapporte à la vision physique, la voyance et le savoir ; le *rô'eh* des prophètes classiques. La mémoire est une divinité, *Mnémosuné*, mère des Muses. Leur rôle, selon Hésiode, est de « *dire ce qui est, ce qui sera, ce qui fut* ». Chez les griots, la mémoire est la source de leur parole par quoi ils reçoivent, à côté du statut social de *louangeurs*, celui tout aussi essentiel de « *chroniqueurs* » en raison de leur connaissance du passé et du présent ; la seconde tradition constitutive du Veda est *smriti* « ce dont on se souvient », complémentaire du *sruti*, « ce qui a été entendu ». Audition et mémoire ont partie liée : elle font histoire, du salut bien sûr (*Jn 5, 24 « qui écoute ma parole a la vie éternelle*), ou du sujet, dans l'analyse lacanienne. Que vision et mémoire soient impliquées dans la parole poétique, cela va de soi, comme tout système d'oralité. C'était déjà la méthode d'Hérodote. Mais cela appelle trois remarques importantes. La première est que cette parole représente un véritable dressage des facultés intellectuelles, qui est l'une des modalités de l'éducation antique, comme de la relation maître-disciple qu'elle sous-tend et par quoi demeure vivant un

enseignement. Et l'on sait sa valeur dans le jeu social, comme l'a analysé Marrou dans *l'Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*.

Ensuite, la conception d'une nature divine de ces facultés mentales dans la parole poétique détermine un « verbe » que les philologues ont précisé par l'analyse étymologique des racines du « dire » : ainsi *wek* (ou *wāk* indien) c'est la « voix divine » et de là vient notre *vox* ; *wer* c'est la formule « sacrée ou légale » et *bhâ*, la « déclaration sacrée ou l'oracle ». Le dire, le verbe, est consubstantiel du divin. La parole est du même ordre que le divin...

Enfin, et conséquemment, cette parole ne dit pas la mémoire temporelle, mais elle est l'expression omnisciente de l'invisible toujours présent et permanent d'une part, et d'autre part, elle confère, de ce fait, aux actions humaines la force vitale, la continuité entre le monde invisible et le visible. En cela, la mémoire-parole des poètes diffère fondamentalement de notre mémoire. Or, il suffit que, suite à une évolution qu'il n'est pas utile de retracer ici, ces fonctions de perception perdent ce caractère magique, pour que le statut même de la parole en soit affecté et se voit modifié. Dans un texte de Philon, tout imprégné d'épicurisme, on lit : « *Que faut-il donc dire, sinon que Dieu a créé dans l'âme deux fonctions naturelles, extrêmement nécessaire, la mémoire et le souvenir...* » On voit le déplacement ; ce qui importe ici ce n'est pas que Dieu donne ceci ou cela, c'est que la mémoire est devenue une fonction naturelle, que cette naturalisation va ouvrir d'autres fonctionnements, le souvenir et la glose *memoria-recordatio* familière à Cicéron par exemple. Philon poursuit : « *la mémoire est supérieure, le souvenir inférieur, l'une a des conceptions toujours présentes et claires, en sorte qu'elle ne se trompe même pas par ignorance, tandis que le souvenir est totalement sous la conduite de l'oubli, être mutilé et aveugle...* » Philon, fort d'une tradition d'ambiguïté de la parole poétique qu'on évoquera, en rend compte par la reprise de l'idée d'erreur, d'oubli, d'aveuglement dans le psychisme ce qui se répercute évidemment sur la conception de la parole. Elle peut être alors débattue, ou exprimer le doute de la conscience, ou encore opérer l'articulation entre conscient et inconscient. Ainsi, ayant perdu ses assises sacrées, la parole devra justifier autrement sa puissance d'une part, et d'autre part, n'étant plus l'expression de l'absolu, elle devra chercher ailleurs les motifs de sa validité. Philon, à la suite de Platon et d'Aristote évidemment, témoigne de la solution qui fut donnée à ces problèmes. D'un côté « Dieu », la transcendance, Idées ou Etre. De l'autre, « les fonctions naturelles », la physique (*phusis*), le *pneuma*, la matière. Donc la dualité, l'invention de deux niveaux de validité, régit chacun par des systèmes propres. Nous allons y revenir. Je connais une communauté catholique où lorsque le prêtre commente l'Écriture, on dit qu'il fait une *homélie* et lorsque c'est un laïc qui commente, on dit qu'il fait une *méditation* : il y a des représentations tenaces... Il va de soi que ce genre de problématique et ses résolutions occidentales attachées à la parole inspirée ne sont pas obligatoires dans d'autres cultures. En Chine ancienne, avant l'influence tardive du *Tao* mystique, le rapport de la parole aux choses ne s'est pas posé me semble-t-il en des termes de consubstantialité divine mais, bien au contraire d'adéquation avec la réalité, et cela, conformément à une conception de cette réalité qui en fait un continuum sans véritable au-delà. S'il y a bien une dimension magico-religieuse, la divination scapulomancienne dans la carapace de la tortue, par exemple, et un ritualisme non sacerdotal, il n'y a pas à proprement parler de théologie, la notion de *shenxue* renvoyant aussi bien à des esprits divins que humains (défunts) et celle de transcendance à une conscience morale onto-cosmologique.

Cette parole poétique repose sur une catégorie sociale d'individus qui sont investis d'un pouvoir et jouent un rôle souvent considérable dans la société : aèdes ou rhapsodes, griots africains (mot qui regroupe des réalités parfois bien différentes), *rishi* ou *kavi* indiens, *nabi* biblique. Ce sont des « fonctionnaires de la parole » (Detienne) liés dans un rapport de dépendance, parfois de préséance, avec les groupes de dirigeants de la société, aristocratique,

princièrre et guerrière. Comme l'écrit Pindare, « *par la puissance de sa parole, le poète fait d'un simple mortel un Roi* ». Les griots sont des louangeurs attachés aux guerriers fameux, aux personnages royaux et à la divinité dont ils exaltent les exploits. Ils forment une « caste », une petite bourgeoisie artisanale, le plus souvent d'hommes libres.

Contrairement aux aèdes, au moins jusqu'à Simonide de Céos (milieu du VI^e s.), ils ne répugnent pas, bien au contraire, à se faire payer. Ils jouent un rôle politique important, se mêlent des affaires publiques et de la vie privée des chefs, assurés d'être écoutés et pardonnés d'avance. Bien sûr leur parole peut aussi devenir blâme, médisance, reproche, car, comme le dit un proverbe biblique : « *la langue fait plus de victime que l'épée* » (Pr. 12,18). En Inde, le brahmane, qualifié parfois d'homme-dieu est le suivant du raja, quand il ne le précède pas, d'où son nom de *puro hita* « placé devant ». Et l'on sait, grâce aux travaux de Dumézil, le lien entre construction symbolique et organisation sociale. Dans la péninsule arabique, avant l'implantation de l'Islam, le poète de la tribu tenait une place de *sage* qui par ses paroles et ses oracles, transmettait aux bédouins le savoir sur le monde, l'homme et son destin. En Chine, devins et scribes formaient des classes que les grands chargeaient de nombreuses besognes, ce qui les conduisit à s'occuper certes d'affaires religieuses mais qu'ils ne séparaient pas des questions politiques. Ce sont eux qui développent la spéculation philosophique autour de deux grands courants, l'un moraliste qui sera conceptualisé par Confucius, l'autre, plus mystique, autour du taoïsme. Ainsi un disciple du maître pourra dire : « *les sages sont difficiles à acquérir depuis les temps anciens. En observant l'application des rites par mon Professeur (Confucius) on peut en déduire sa capacité à régner. En écoutant la musique de mon Professeur, on peut en déduire ses vertus* ».

Le poète, s'il est fonctionnaire de la parole, l'est aussi de la souveraineté. Entre Zeus et Agamemnon, un prince et un monarque de droit divin, la distance est ténue.

Cette parole poétique n'est donc pas celle de tout le monde et elle ne s'adresse pas à tout le monde. Elle porte la marque des dissymétries sociales et psychologiques qui avaient cours dans la société. L'*isègoria*, le droit de parole n'était pas le même pour tous. Achille, aux dires de Homère était un faiseur de grandes actions et un diseur de grandes paroles. Il pouvait s'adresser à Agamemnon avec franc parler parce qu'il en partageait la position. Mais lorsque Thersite, simple soldat, cherche querelle au roi, il est désavoué par tous et Homère le qualifie de « *parleur sans mesure* » de « *palabreur inutile* ».

Mais pour que cette parole poétique, louange humaine et blâme à la fois, puisse « *réaliser les Dieux immortels ainsi que la Terre ténébreuse* » selon un hymne homérique, il lui fallait être efficace.

Cette efficacité, la parole poétique l'enracine dans plusieurs genres : mythes, cosmogonies, théogonies, généalogies, oracles, divination, épopées, fables, chants, danses. Impossible ici d'en rendre compte. Mais on peut dans toutes ces productions retenir trois aspects qui sont factoriels et les évoquer brièvement : l'ordre, l'ambiguïté et la vérité.

La parole poétique instaure **un ordre** du monde et de la réalité humaine. Pour cela, il lui faut se constituer *ex archè*, *ibda'* en Islam, commencement, origine, plus tard, principe. C'est la parole-présence de l'originel et du primordial. Tout cela est bien connu, et ne fait pas utilité, sinon des nuances. Dans le Veda par exemple on trouve des poèmes qui font procéder le divin de la parole elle-même. « *C'est moi qui enfante le Père au sommet de ce monde, Mon origine est dans les eaux, dans l'Océan, de là je me suis répandue à travers tous les êtres, ...c'est moi qui souffle comme le vent, m'emparant de toutes les existences, au-delà du ciel, au-delà de la terre ici bas...quand fut prononcée à l'origine la première Parole et qu'on donna des noms aux choses, ce qu'il y avait en celles-ci de meilleur se révéla* ». En Chine, le discours des poètes (rapporté dans les *Cinq classiques*) est cosmologique et n'est même que cela puisque le macrocosme divin (Ciel-Terre) n'est pas transcendant mais correspond avec le microcosme

humain et résulte de forces dynamiques impersonnelles sans particularisation phénoménale. Pour Hésiode, la parole poétique crée le divin, certes. Mais la parole divine n'est pas engagée dans la temporalité humaine. Elle déborde le temps des hommes et les hommes eux-mêmes. Ce qui la différencie substantiellement de la parole biblique et coranique. Ici il y a identification entre le divin et le verbe, même si, dans l'Islam, l'exclusion de toute sorte de participation de l'homme au divin est radicale. De plus, cette parole est engagée dans le temps des hommes puisque non seulement elle est création (*Gn. 1 et Jn 1,2* : « *Tout fut par lui* »), trait commun aux plus anciennes théogonies et cosmogonies (cf. Menphis), mais également anthropologie (*Gn. 1-2 et Jn. 1,4* : *ce qui fut en lui était la vie*). En outre, sans être exclusivement hébraïque (les « *paroles ailées* » de Homère), nous y trouvons une conception de la parole comme puissance dotée d'une existence propre et autonome : « *Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre...de même la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussir sa mission* » (*Is. 55,10-11. cf. Sg. 18, 15-16*). L'*archè* de la parole poétique présente ainsi deux principes, souvent complémentaires : l'un qui affirme la présence originaire du Verbe, ce qui fonde la théologie. L'autre qui pose ce Verbe comme issu de l'homme, ce qui induit l'anthropologie. La parole humaine est donc bien cause et signe de ce qu'elle construit ; cause parce qu'elle se conçoit origine, signe parce que cette origine est signifiante pour l'homme. La Bible tient bien les deux ficelles : Dieu qui est Verbe crée le monde et l'homme, puis il donne à l'homme la parole pour nommer le monde (*Gn. 2,19*). Ici comme ailleurs, donner un nom c'est commencer à faire exister.

Mais l'*archè*, pour le définir exactement, est séparation, ordre issu d'un désordre primitif, Chaos, Tohu-bohu, Eau Primordiale. C'est en séparant que la parole poétique fait émerger le monde et les choses, leur genèse, au point que créer et séparer sont un même acte. Ainsi, certains récits africains, pour traduire l'acte créateur divin, rendent le verbe « créer » par *da* et *ya* le premier signifiant « couper » et le second « séparer ». Ceci est capital dans toutes les productions poétiques. Mais il y a des nuances. Dans la Bible et chez Hésiode cette mise en ordre qui autorise la genèse est accomplie une fois pour toute. A la fin de Genèse 1 tout est en place et le mythe du déluge n'apporte rien de plus à cet ordre. Le récit d'Hésiode s'achève également par cet ordre constitué, Zeus est définitivement vainqueur de Chronos et de ses avatars, et son trône est désormais souverain dans l'Olympe d'une part. D'autre part le cosmos est aussi définitivement constitué entre celui d'en haut, l'Olympe et celui d'en bas, le monde humain, ce qui fait qu'il n'y a pas vraiment de transcendance dans la pensée grecque, autre différence avec la Bible où Dieu est hors du cosmos. Dans le Veda par exemple, il en va autrement. Là, l'ordre, *rita*, s'oppose au désordre ou néant, *anrita*, comme l'espace s'oppose à l'étroitesse (*amhas*), mais cet agencement est un mouvement permanent, un cheminement toujours dynamique : la création est ouverture d'espace en cours. De même, en Chine, la création n'ayant ni fin ni commencement, on retrouve l'idée de transformation incessante. Dans tous les cas, la mise en ordre véhicule une conception de la parole comme pouvoir et puissance. Je voudrais toutefois insister sur un aspect remarquable de la parole biblique exprimée en Gn.2 que l'on situe, dans l'histoire de la rédaction, antérieur à Gn.1. L'intuition du poète inspiré dans cette notion de séparation n'est pas seulement l'idée d'une rupture originelle par quoi fut rendue possible le jaillissement du monde physique et humain. Mais, plus profondément, il a conçu cette rupture à l'intérieur même de l'homme, comme dessaisissement de ses propres représentations et des ses semblables, *par la parole* : l'homme nomme Eve et chaque chose.

Enfin cet agencement du monde mythico-religieux, est-il besoin de le rappeler, est investi des réalités sociales et psychologiques du poète, il est anthropomorphique, c'est-à-dire qu'il répond à des questions qui sont celles de son temps sur le monde et les hommes : qu'est ce que l'homme, qui est maître, pourquoi, comment doit être organisée la société. Chaque divinité va

donc personnifier la gamme des sentiments humains. Zeus est le modèle du souverain, celui-ci devant détenir les qualités de celui-là : la justice *diké*, la persuasion *peithô*, la confiance et l'accord *pistis*. Le discours du poème hésiodique suppose une réalité politique de fait qui exclut la tyrannie, le *kratos* d'un seul par la violence. Or c'était là la condition essentielle pour que naisse la cité, la *polis*, faite de citoyens (hoplites, donc militaires, d'abord) ayant à égalité dans l'agora un droit et une liberté de parole. Il suffira, dès le VI^e siècle, de promouvoir la loi au dessus du souverain, pour que l'*isonomia*, l'égalité de droits fasse de la démocratie une réalité tangible. Il y a ainsi, durant la période archaïque qui est celle d'Hésiode, concomitance d'une parole poétique et d'un passage de prédroit au droit. Ce n'est pas par hasard que les acteurs politiques ont puisé dans la parole poétique quelques-uns des grands principes qui président à la construction des sociétés. Solon, Confucius, des disciples du Bouddha comme le roi Asoka (III^e s.), mais aussi, dans d'autres genres de rationalité, des précurseurs scientifiques sont des continuateurs des poètes. Un seul exemple : on se rappelle que la parole des Muses est de « *dire ce qui est, ce qui sera, ce qui fut* » ; lorsque Hippocrate élabore la théorie médicale du Pronostic, dans l'ouvrage de même nom, il préconise qu'il « *est très bon pour un médecin, de s'appliquer au pronostic. Connaissant d'avance les phénomènes passés, présents et à venir, il persuadera* (c'est moi qui souligne) *qu'il connaît mieux qu'un autre tout ce qui les regarde (les patients), ils ne craindront pas de s'abandonner à lui, il dirigera d'autant mieux le traitement qu'il saura prévoir les événements futurs d'après les phénomènes présents* ». Tout y est : *peithô, pistis, kratos*... Au Ve siècle, un moine, Cassien, ne théorise pas autrement l'art de la direction spirituelle sous la conduite de ces « *enchanteurs experts en paroles magiques inspirées* » (*peritissimus carminum diuinorum incantator*). Il n'est pas indifférent, pour l'histoire des mentalités et des institutions, de relever comment la parole, poétique d'abord, a construit des rationalités différentes mais nullement moins rationnelles les unes des autres, à partir d'interrogations psycho sociales circonstanciées. Chaque âge a son logos. Mais précisément parce que, de cette réalité sociale, elle en est le signe, autant que la cause, cette parole des poètes se devait d'en refléter une autre de ses principales caractéristiques : c'est son ambiguïté.

L'ambiguïté est professée par les Muses dès le prologue de Théogonie : « *Nous savons dire beaucoup de choses trompeuses (pseudea), semblables à des réalités, mais nous savons aussi quand nous le voulons, dire des choses véridiques (alethéa)*. Cette ambiguïté, la parole poétique en fait sa logique même, le lieu du drame divin et humain. Il ne faut pas la comprendre en terme d'entités ou de phénomènes strictement opposés l'un à l'autre, mais précisément comme glissement toujours possible entre deux types de parole, dont l'une dit le vrai et l'autre des choses semblables au vrai, des choses trompeuses, du mensonge. Le mensonge n'est pas ignorance du vrai, au contraire, mais c'est l'utilisation du vrai à des fins obliques et payantes. Cette capacité de la parole est un aspect important de son statut antique en raison de la dynamique qu'elle va susciter : chaque type de parole « nouvelle » se voudra (et se veut toujours historiquement parlant), *procès* de la précédente. Diverses traditions illustrent cette notion d'ambiguïté. Les panthéons d'abord qui présentent le plus souvent des divinités ambivalentes dont les poètes déroulent les péripéties conflictuelles et les genèses. Bien des nuances s'imposeraient ici en système monothéiste bien sûr. C'est trop évident pour faire utilité. Les notions ensuite, en couples divinisés ou non. En Grèce, vérité, mémoire, lumière etc. ont leur négation en tromperie, oubli, nuit. Dans le Veda, *rita* « vérité » est adossée et s'oppose à *anrita* « mensonge ». La femme évidemment est dans le négatif : elle est tromperie, séduction, charme. D'après Mauss, c'est en raison de croyances qui voyaient en elle une magicienne aux pouvoirs, réels ou supposés, dangereux. Ce qui explique un proverbe : « *la plus belle parure d'une femme est son silence* ». Reste que la parole est femme : elle est *Aphrodite, Protée, Pandora, Wâk* védique, c'est à dire la faculté de parler

autant que la parole védique elle-même. En Afrique, rien ne résume autant l'ambigu de la parole divine et humaine que ce poème *komo* : « *La parole est tout. Elle coupe, écorche, Elle modèle, module, Elle perturbe, rend fou, Elle guérit ou tue net, Elle amplifie, abaisse selon sa charge, Elle excite ou calme les âmes* » Aussi le griot peut-il être un menteur ou un véridique. L'ambiguïté n'est pas isolée de l'Être suprême africain. Ce ne sera plus le cas, ailleurs, avec Parménide et Aristote. Mais à cette ambiguïté du divin répond en tout point la dualité de l'humain comme le rappelle le poème *komo*. Dès lors, la parole humaine est située à l'intérieur d'une tension qui traverse les hommes entre eux *et* à l'intérieur de chacun d'eux. Les hommes et aussi, comme dans la pensée chinoise, les systèmes phénoménaux qu'ils construisent : là, il y a une réalité dynamique *dao* manifestée, les *dix mille êtres*, et qui sont des degrés d'individuations développés dans le *yin* et le *yang* (initialement les deux versants, l'adret et l'ubac, d'un seul pli). On peut s'expliquer encore la configuration de l'éthique, et son évolution vers la dualité. Les exemples, ceux du vocabulaire et des idées, sont nombreux.

Mais ce qui est remarquable, c'est que cette conception d'une parole substantiellement ambiguë va fournir le point d'ancrage d'une réflexion sur le langage lui-même, oral et écrit, en soulevant plusieurs questions essentielles et incontournables. Celle de la puissance de la parole sur autrui et sa capacité à rendre compte adéquatement des réalités humaines d'une part. En effet, celui qui parle peut tromper, dire le fallacieux et dans ce cas mettre en danger autrui, ou la société si on la fonde sur sa parole. D'autre part, corrélativement, va se poser la question de l'herméneutique, c'est-à-dire la validité d'une interprétation.

Le Coran et bien avant lui, les philosophes de la sophistique et de la rhétorique, ne s'y sont pas trompés : « *Dieu, il n'est de dieu que Lui, fait descendre sur toi l'Écrit dans la Vérité, pour avérer ce qui a cours. Il a fait descendre la Torah et l'Évangile auparavant comme guidance...il a fait descendre le Critère (ou Distinction)... Lui qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes, sa partie mère sont péremptoires et tels autres ambigus. Qui a dans son cœur une déviance s'attache à l'ambigu, par passion du trouble, passion de solliciter l'ambigu, alors que Dieu seul a la science de le déchiffrer (de l'interprétation). Les hommes consommés de science diront : nous croyons au Livre* ». Le questionnement issu de la parole ambiguë peut devenir science, savoir, théologie et logique, ou bien, comme en psychanalyse, l'instrument et le signe d'une herméneutique du sujet. Mais alors que la parole du poète acceptait, incluait même, la contradiction, la chose double, une autre parole qu'on vient d'entrevoir, à la suite de modifications psycho-sociologiques, n'acceptera pas la contradiction. Au contraire, elle fera de la non-contradiction, dans l'énoncé syntaxique, idéique et politique, le principe même de construction de la réalité.

Au cœur de la parole poétique surgit alors la question de **la vérité**.

C'est une notion commune car le poète dit la vérité comme il respire. Cette notion est associée à tous les discours mythico-religieux et en faire le panorama serait fastidieux. Je voudrais plutôt mesurer la distance parcourue entre deux paroles de poètes grecs car elles attestent me semble-t-il d'une modification profonde du statut de la parole antique et de la notion de vérité qui lui est associée, introduisant par là même la parole que nous avons dite « philosophique ». La première, déjà citée, provient de l'hymne homérique à Hermès. « *Elevant la voix, ... il (Hermès) réalisa par sa louange les Dieux Immortels ainsi que la Terre ténébreuse* ». La seconde est attribuée au poète Simonide de Céos : « *La parole est l'image de la réalité* ». Entre ces deux conceptions d'une parole qui « réalise » à une parole « image » il y a le passage d'une parole véridique à une parole artificielle. Pour comprendre, il faut clarifier les mots. Lorsque le poème homérique emploie le verbe *krainein*, réaliser, il veut dire que la parole du poète n'est pas séparable de l'action qu'elle produit car, ce n'est pas une nouveauté contemporaine, pour lui, parler c'est faire, c'est agir. C'est aussi un lieu commun de la conception de la parole antique : « *Il dit et cela est* » (*Ps 33,9* etc). *Krainein* va de pair avec

kratos et *praxis*, pouvoir, puissance, action. Pour le poète, cela signifie que la parole institue ce qu'elle désigne, « elle est réalité, réalisation, action » (Detienne), c'est, comme on la vu, son efficacité. En cela, elle est cause et signe de ce qu'elle invente. Sa vérité, au sens de véracité est également de rendre compte d'un questionnement humain sur lui-même, des résolutions qu'elle a données à une époque donnée. Mais tel est bien son problème pour Simonide, poète autant qu'Homère et Hésiode : cette parole poétique de ses prédécesseurs est *datée*. Elle rapporte des choses anciennes et elle est elle-même ancienne. Elle ne coïncide plus avec ce que Simonide a sous les yeux. C'est que entre lui et Hésiode il y a la durée, deux siècles environ. L'historien sait ce qui s'est passé. Brièvement, la diffusion de l'écrit et de ses exigences, Clisthène et Alcmeonide et les cités en cours d'usages démocratiques. De nouvelles classes sociales d'hommes libres, forcément, qui "en veulent" parce que égaux dans l'agora. Des techniques innovantes aussi, en matière de gestion économique avec le rôle croissant de la monnaie, des affaires, (et des *affaires* dirait Démosthène) du droit public dans l'*ecclésia*. Enfin les sciences, avec les milésiens, Thalès, Anaximène, Anaximandre. Il y a donc de nouvelles exigences et de nouvelles questions parce que les mentalités ne sont plus les mêmes. Simonide était un poète qui se faisait payer, sorte de salarié des Muses. C'était inconcevable pour ses devanciers. Il faut bien manger...Platon dans *Critias* (110a) résume tout cela en deux mots « *Les récits légendaires (muthologia) et la recherche rétrospective des antiquités (anazétesis tôn palaiôn) ne font leur apparition dans les Etats qu'avec le loisir et lorsque certains citoyens constatent qu'ils ont réuni tout ce qui est nécessaire à la vie* ». Thucydide dit la même chose et, de fait, Hésiode, l'auteur de *Théogonie*, était un honnête paysan béotien suffisamment aisé pour traiter ses homologues moins chanceux de « ventres ». Dès lors, Simonide peut faire de la parole une « *image* », une représentation de ce qui a fui, un entre-dit entre deux réalités, qui ne « réalise » pas plus ce qu'elle dit que la statue ou un tableau de peintre ne « réalisent » ce qu'ils donnent à voir (les choses sont liées : cf., *Le voile d'Isis* de P. Hadot). La vérité de la parole poétique devient seulement une vérité assertorique, qui s'affirme comme réelle. On mesure donc la rupture dans le statut de la parole. Dans le discours, elle devient synonyme d'incertitude, de vide (*kenos*), d'opinion (*doxa* : « *quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance* » Platon, *Rep.*478a) mots qui vont devenir à la mode, proche de l'ambiguïté, mais d'une façon plus dramatique encore puisqu'elle est productive d'illusion. Ce n'est pas par hasard si ce même poète a pu être l'auteur d'un slogan politique « *c'est la cité qui fait l'homme* ». Il est le contemporain de la naissance de la première Sophistique et de la Rhétorique dont on sait, nous y reviendrons, le rôle politique dans la cité. Or, comme le reproche Oedipe à Créon, « *Tu es un beau parleur. Mais parler bien, ce n'est pas toujours parler vrai* ». L'idée contemporaine d'une parole qui manipule et qui est manipulée et son lien avec la politique trouve ici son point de départ. Mais le slogan politique de Simonide avait surtout pour signification première une vision laïcisée de la parole : elle n'est plus l'œuvre des Muses, ce qu'elle déroule sur le plan des fonctions mentales (mémoire, audition, perception) n'est plus consubstantiel au divin, ce qu'elle engage sur le plan de la relation humaine c'est le dialogue, l'argument, la persuasion. D'un mot, le langage lui-même comme organisation de la réalité psycho-sociale de l'individu. Au terme du VI^e siècle, en Grèce, la vérité a changé d'horizon. Elle est dans le discours, le *logos*, parole et raison à la fois, qui s'oppose au *muthos*, le conte. Comme toujours, il faut en revenir au Timée (29c): « *Car ce que l'Être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. Si donc, Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du Monde, nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements (logous) cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez pas. Mais si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que moi qui parle et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes. En sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte (muthon) vraisemblable, et que nous ne devons pas chercher plus loin* ».

Platon ne rejette pas la parole poétique ; il recommande aux nourrices de la rapporter fidèlement aux enfants. Mais il dit qu'il est temps de construire un autre *logos*, une autre parole, qui vaut bien l'autre.

II) LA PAROLE PHILOSOPHIQUE

L'erreur, peut-être par crainte du « péché » d'anachronisme, serait de penser que les choses se suivent et se poursuivent les unes après les autres sans se contacter.

En parcourant rapidement ce qui se passe pour le statut de la parole durant les six derniers siècles avant l'ère chrétienne, on est bien obligé de constater que ce que nous désignons par « parole philosophique » ne représente pas une émergence spontanée sans solidarité aucune avec la parole du poète, de la même manière que la « parole thérapeutique » tient du poète et du philosophe (cf. *Platon, Protagoras, 316d* et F.M. Cornford). Ce qui change, ce sont les conditions sociales de la parole et les questions de l'homme qui réinterroge son monde à partir de ces nouvelles conditions, d'une part. D'autre part, à cette interaction s'ajoute l'action de la parole elle-même comme instrument de ces modifications.

Un exemple de cette dialectique : on considère d'ordinaire que c'est la cité démocratique qui a permis la parole philosophique. Mais n'est ce pas aussi un certain type de parole qui a promu l'avènement de la démocratie ?...

Une chose est certaine : une classe d'hommes sensiblement nouvelle apparaît dès le VI^e siècle finissant, qu'on pourrait appeler la « bourgeoisie » issue de l'industrie, de l'artisanat, des recettes et de l'argent à intérêts. Un livre tel que *Les Revenus* de Xénophon au Ve siècle est largement significatif à cet égard. Si, jusqu'alors, les classes sociales visaient à reproduire l'ensemble des rapports sociaux, il en va autrement pour ces hommes nouveaux des cités. Comme toujours, la parole bourgeoise, on le sait, n'existe qu'à la condition de révolutionner les modes de productions et donc les rapports sociaux. Travaillant rarement de leurs mains, ces nouveaux venus « font de la politique ». Ils forment des clans, ils veulent gagner des foules. Pour cela, quand ils ne deviennent pas eux-mêmes d'habiles politiciens, ils rémunèrent des spécialistes de la parole et du discours.

On connaît le grand réquisitoire de Platon dans le *Sophiste* (231d ; 232b ; 268c) contre ces derniers : « *(le sophiste) est un chasseur salarié d'une jeunesse riche ; un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme ; un marchand au détail eu égard à ces mêmes articles, un athlète en parole ; un controversiste...il est un sorcier, un imitateur qui s'est réservé pour sa part la portion verbale de l'illusionnisme* ». Le rôle grandissant de ces orateurs rusés, « ces beaux parleurs » disent les textes, adossés à une démission certaine du peuple de la vie politique, explique l'importance que prit alors la parole, l'art du discours. Dans le *Protagoras* (319a) puis dans le *Gorgias* (452d-e) nous en lisons le pourquoi : « *l'objet de mon enseignement c'est comment administrer au mieux les affaires de sa maison et, pour ce qui est des affaires de l'Etat, savoir comment y avoir le plus de puissance, et par l'action et par la parole* ». Nous sommes donc dans une parole pouvoir dont la prépondérance s'avère déterminante dans la position personnelle, politique mais aussi sociale :

« Socrate. –Gorgias...quelle est cette chose que tu dis être pour l'homme le plus grand des biens et que tu fais profession de produire ?

--Gorgias : C'est, en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, celui auquel les hommes doivent leur liberté, et qui leur donne dans chaque ville l'autorité sur les autres citoyens.

— Socrate : Mais encore quel est ce bien ?

— Gorgias : C'est, selon moi, de pouvoir persuader (*peithein*) par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot tous ceux qui composent une réunion politique quelconque. Or, ce talent mettra à tes pieds le médecin et le maître de gymnase : et l'on verra que l'économe s'est enrichi, non pour lui, mais pour un autre, pour toi qui possèdes l'art de parler et de gagner l'esprit de la multitude. »

On a donc **une première composante** essentielle du statut de la parole qui se met en place dès le VI^e siècle : c'est la parole comme **instrument des rapports sociaux**. Ce qui implique toute

une réflexion sur le langage, sa structure, sa finalité, son adéquation à la pensée et à la réalité. C'est-à-dire que l'on reprend la notion d'*archè* telle que l'avaient évoquée les poètes comme origine et pouvoir, pour en appliquer le principe à la parole, au discours en tant que principe (c'est le sens nouveau du mot *logos*) d'organisation des rapports humains et de la réalité sociale. De la même manière et concomitamment, cette recherche du principe qui dans la parole poétique avait conduit à une conception mythico-religieuse du monde, va être reprise dans une interrogation portant sur le cosmos, l'univers physique, la matière, pour donner lieu à ce qu'on va nommer la science naturelle.

C'est la seconde composante du statut de la parole philosophique. Pour cela, il faut élaborer un autre langage, d'autres notions qui désignent les choses non plus avec des divinités mais des substantifs et des articles. Aristote (*Mét. A,3,983*) rend compte de cette démarche qui lui est antérieure chez les présocratiques : « *D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à notre génération et qui furent les premiers à traiter des dieux, Homère, Hésiode, Orphée, se seraient figuré la nature de la même manière, à savoir que l'eau selon Thalès est le premier principe* » On observe la solidarité et la rupture entre deux types de parole : ce qui était nommé Poséidon devient l'eau. On dit généralement qu'il s'agit de l'avènement de la parole « rationnelle ». C'est vrai, à la condition de ne pas donner à ce terme une valeur antinomique qui l'opposerait absolument à la parole précédente ou, dans d'autres cultures, à une rationalité issue du même questionnement sur le monde mais avec des réponses qui ne sont pas moins « rationnelles » que les nôtres, la Chine en particulier, que nous évoquerons à titre de comparaison.

A) La parole, instrument des rapports sociaux.

C'est d'abord une parole-dialogue, ce qui la différencie de la parole assertorique du poète. Aussi implique-t-elle un art, une technique du discours, une force soit de son agencement soit de son contenu idéique. Elle fait intervenir l'argumentation, l'échange contradictoire, la publicité, c'est-à-dire son caractère public et sa diffusion, ainsi que sa ratification par un groupe social, sinon d'égaux, au moins de spécialistes ou plus simplement d'un autre. On peut évoquer cette parole-dialogue à partir de trois aspects : **la persuasion, la cohérence, la parole qui fait naître.**

La persuasion

Plutarque rapporte qu'à Sparte il y avait des « parloirs » où les anciens en âge, passant le plus clair de leur temps à faire la critique des jeunes, décidaient en définitive de leur réputation par l'éloge ou le blâme. Mais c'est à l'intérieur des cadres institutionnels délibératifs, militaires et juridiques, que se situe le phylum organique de la parole de persuasion. Elle s'exerce d'abord par la mise en commun des problèmes relatifs au groupe, dans la nécessité de juger entre partis opposés d'intérêts et de droits et dans les décisions à prendre. Il fallait convaincre, infléchir, décider des pairs. Les expressions équivalentes « mettre au milieu » ou « en commun » (*es to meson ; koiné*) vont désigner le lieu de la parole, de l'autorité, de la vérité. C'est d'abord dans l'espace que se localise l'idéal de centralité et de symétrie du pouvoir de la *parrhésia*, la liberté de parole, plus précisément le franc-parler. C'est vrai en Grèce classique. Digressons vers le Nouveau Testament pour appréhender le déplacement symbolique. Ici, un rapide relevé de la notion de « milieu » et de « commun » est significatif :

- Mt. 18,20 : « *Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux* »

-Mt. 18,2 : « *Jésus prit un enfant et le plaça au milieu d'eux...qui donc se fera petit comme ce petit enfant, celui-là est le plus grand dans le Royaume des Cieux* »

-Jn. 20,19 : « *Jésus(ressuscité) vint et se tint au milieu* »

Ac. 2,44 : « *Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun (koina)* » etc.

La symbolique du « milieu » et du « commun » organise aussi bien la *polis* que la « *civitas dei* ». Fermons la digression.

Ce lieu de la parole de persuasion fut d'abord celui des différentes institutions délibératives et judiciaires, *ecclesia*, *boulé*, *héliée*. Mais aussi, les écoles philosophiques, *Sophistique* et *Rhétorique*, puis l'*Académie*, le *Lycée*, le *Peripatos*, la *Stoa*. Des débats étaient organisés, entre orateurs d'une même école ou d'écoles différentes. On se souviendra du *Gorgias* (454a-456b) qui nous fait entrevoir cette parole en exercice :

Socrate : Nous sommes en droit de nous demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art et sur quoi roule cette persuasion ?

Gorgias : Je parle, Socrate, de cette persuasion qui se fait dans les tribunaux et autres assemblées publiques et qui roule sur les choses justes ou injustes...

Socrate : La rhétorique, à ce qu'il paraît est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, à propos du juste et de l'injuste. — ...Puisque tu te dis orateur, et capable de former d'autres orateurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître à fond ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici pour tes intérêts. Peut-être parmi ceux qui sont présents, y en a-t-il qui veulent devenir tes disciples. J'en connais beaucoup qui ont ce désir et qui n'osent pas t'interroger. Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes... J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans la ville que tu voudras, et qu'il soit question de disputer de vive voix devant le peuple assemblé, ou devant quelque autre compagnie, sur la préférence à donner à l'orateur ou au médecin, on ne fera nulle attention à celui-ci, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il veut l'être. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude, d'une manière plus persuasive que tout autre artiste, quel qu'il soit : tant cet art a de puissance et de grandeur »

On constate que cet exercice de la parole appelle la ratification de l'auditoire ou de l'auditeur. Elle s'expose à une évaluation sociale déterminante pour celui qui la profère. C'est ce que traduisent dans les textes les formules telles que « *il a plu à la Boulé et au peuple* » ou encore « *le peuple a décidé* ». En dehors des institutions, c'est de l'approbation ou de la désapprobation de l'auditoire que dépend son succès. Plus exactement, au contraire de la parole du poète qui « réalise » ce qu'elle énonce, cette parole dialoguée est « réalisée » par ceux qui écoutent et approuvent. Cela ne se vérifie pas en Grèce uniquement. Dès le Ve siècle en Chine, à côté des grands courants polémistes issus de Confucius et de Mo-Tseu, surgirent plusieurs écoles importantes et influentes, Taoïstes, Légistes, Nominalistes. Leurs membres, philosophes autant que politiciens, car la distinction entre les deux rôles y fut toujours fugace, s'adonnaient à de grandes joutes oratoires sous le regard du prince en déployant des trésors de dialectique et d'éloquence pour le convaincre. Les plus brillants de ces orateurs bénéficiaient de fonctions honorifiques rémunérées pour exercer leurs métiers de discoureurs politiques et moralistes. Les moins chanceux étaient des orateurs itinérants. Evidemment, par rapport au monde grec, le contexte chinois de la parole est monarchique, elle veut convaincre davantage le prince que l'homme de la rue, mais nous le verrons, la parole maître-disciple n'y est pas moins omniprésente.

La notion de persuasion dans cette parole dialogue est intimement associée à l'idéal de justice et d'ordre, c'est-à-dire de gouvernement des hommes. En cela, le *Critias* (109b-c) énonce un aspect du statut de la parole qui doit être souligné.

Un jour, rapporte Platon, les dieux se sont partagé la terre entière et chacun reçut son lotissement en vertu de *Diké*, selon la justice. Il poursuit : « *S'y étant fixés, les dieux, comme font les bergers pour leurs troupeaux, ils nous ont élevés (nous les humains) comme leurs biens et leurs propres troupeaux. Toutefois, ils ne faisaient pas violence aux corps par la force des corps, comme les bergers qui mènent paître leurs troupeaux à coups de bâton, mais ils les*

gouvernaient de la place où l'on mène le plus facilement un animal. Tel le pilote, qui du haut de la poupe, gouverne son navire, les dieux s'attachèrent à conduire les âmes par la persuasion (peithô psuchês), comme avec un gouvernail, selon leur dessein propre. C'est par ces procédés qu'ils dirigeaient et gouvernaient toute la race des mortels » Ainsi, de même que par la Justice ont été chassées du monde divin la dispute et la discorde, c'est par la parole et sa force de persuasion, et non par la violence et les coups, que les dieux gouvernent le monde. La parole-dialogue qui persuade doit aussi désarmer la violence, s'entrebattre en parlant doit prévaloir sur le choc des corps. Difficile de contester l'historicité de cette vision de la parole. Autour de cette notion de parole de persuasion, on a donc l'idée d'une parole comme instrument d'accès à un pouvoir social ou à l'exercice d'un pouvoir de gouvernement. Cela est capital, car dans cette configuration, la parole fonctionne pour ne rien dire d'autre que sa fonction de domination et non de communication. Ce qui va provoquer, on le verra bientôt, la réaction des philosophes du Ve siècle lorsqu'ils proposeront une parole reposant sur la confiance. En attendant, et nul n'en sera surpris puisqu'elle articule le jeu des rapports sociaux, ce type de parole avait ses dérapages et ses limites.

Au rang des premiers, largement attestés par les textes de Platon à Philodème et au-delà, il y a les travers de cet art du discours qu'est la rhétorique sur laquelle toutes les écoles philosophiques ont pris position, avec des accents souvent passionnés, pour le moins que l'on puisse dire. Pour plusieurs raisons, les plus récurrentes étant la flatterie et la calomnie, peut-être plus violentes après l'écroulement de la démocratie en Grèce, l'affaiblissement du monarque Zhou en Chine. Pour Socrate, dans le *Gorgias* (463a-d) rhétorique et sophistique, sont des parties de la flatterie, des « routines » de la parole et des rapports sociaux. Le flatteur, c'est quelqu'un qui fait plaisir et donne de l'agrément, dit Socrate, pour mieux persuader, mieux manipuler. Quant à la calomnie, véritable plaie de la parole dialoguée, elle est pour Criton (44d) « capable de faire, je ne dis pas un peu de mal, mais les plus grands maux à l'homme qui en est poursuivi ». L'une et l'autre ont véritablement empoisonné la vie politique, philosophique et sociale. Philodème, un épicurien du Ier siècle avant notre ère, auteur d'un *Peri Parrhêsia, De la liberté de parole* est aussi l'auteur d'un des nombreux *Traité des Vices et des Vertus* où la parole des adulateurs-calomnieurs, en l'occurrence des sophistes, est radicalement opposée à la parole vraie des philosophes qui suscite la reconnaissance et le respect tandis que l'autre n'est que dérision et fausseté. L'autre, c'était aussi celle de « Socrate, ce sophiste, ce charlatan » disait Plutarque (*Contre Colotès* 1118d).

Quant aux limites de la parole-dialogue, elles sont bien connues : les femmes, sauf dans les parodies mordantes d'Aristophane (cf. *L'assemblée des femmes*), le peuple, esclaves et étrangers non-citoyens (malgré les concessions intéressées évoquées par le *Pseudo-Xénophon*, cf. *La République des athéniens I, 10-12*), les enfants (*in fans*, sans parole). Ce sont les sans-voix de l'histoire, pour lesquels il n'eut point besoin pour les faire taire de censure, comme il s'en fera à l'époque moderne, le seul consensus rendant impossible « d'ouvrir sa gueule » dirait Bourdieu. On ne perdrait pas son temps à étudier, à l'aune de ces notions de droit et liberté de parole, le tableau de Delacroix, au XIX^e siècle donc, « *La Victoire* » représentant une femme au drapeau tricolore, un enfant et le peuple en armes...

A ces limites et dérapages enfin, il faut ajouter ce qui aux yeux des philosophes du Ve siècle, rendait irrecevable la parole-dialogue des orateurs sophistes et rhéteurs : c'est son incohérence. Les textes sont nombreux qui ironisent jusqu'à la caricature, par exemple Platon, dans une scholie (*République* 479a-480a) :

« Un homme qui n'est pas un homme, voyant et ne voyant pas un oiseau qui n'était pas un oiseau, perché sur un bois qui n'était pas un bois, jeta et ne jeta pas une pierre qui n'était pas une pierre ». Plus sérieusement, le même s'en est expliqué dans le *Phèdre* (272d-e) : la parole doit être recherche de vérité et cette vérité par laquelle on retrouve l'impératif de l'*alétheia* du poète, tient dans la cohérence de la parole, dans la non contradiction interne du discours.

Exigence nouvelle, qui renvoie dos à dos la parole mythique et sophistique attachées à l'apparence et à la contradiction, et donc proche du scepticisme, mais qui déclenche un mouvement prodigieux de réflexion sur le langage à l'issue duquel, en Grèce comme en Chine, apparaît un nouveau type de parole.

La cohérence de la parole philosophique est peut-être la dimension de la culture grecque qui nous a le plus marqués. On s'y réfère lorsqu'on dit d'une parole qu'elle est « logique » « sensée » « émouvante » et d'un discours qu'il est « juste » « bien argumenté » « vrai » « brillant » etc. Mais pour bien comprendre cette parole philosophique, ce qu'elle a voulu construire et ce dont elle rend compte, il faut l'apprécier de l'intérieur, comme problématique sur l'homme, et non pas de l'extérieur, comme esthétique du langage et de la pensée, même si ce fut la tentation d'un philosophe tardif comme Cicéron.

Il y a tout d'abord ce classique par quoi il nous est interdit de séparer, chez l'homme grec, parole et discours. Tout le monde parle. Mais toute parole n'est pas discours. Seulement pour Aristote, quand il pense l'homme, c'est en deux énoncés indissociables : l'homme est « *un vivant possédant la parole* » (*zôon logon échon*) et « *un animal politique* » (*zôon politikon*). Cela veut dire que la parole est la condition d'existence de la cité, qu'elle est discours par quoi on construit la réalité sociale. Sinon, dit le même, « *il faut être soit une bête soit un dieu* ». La pensée chinoise d'un Confucius est très proche de cette conception sociale de la parole humaine. On ne peut donc pas dissocier dans l'Antiquité la réflexion sur la réalité sociale et la réflexion sur le langage. Ce qui veut dire que la parole doit être droite, correspondre à quelque chose et non à rien, et donc il faut en déterminer les règles qui la fondent et la régissent. Il y a là une inspiration mathématique : si les prémisses sont clairement posées tout le reste suivra nécessairement. C'est cette problématique qui est à l'œuvre dans une grande partie des écrits d'Aristote, de Platon et de bien d'autres. Mais conséquemment, parler est un acte important. Plus précisément, la parole devient un « capital linguistique » (Bourdieu) à partir duquel celui qui parle actionne sa place dans la cité, la vérité dans l'esprit et finalement l'harmonie dans la cité. Tout cela est intimement lié dans la pensée philosophique et c'est dans cette perspective, qui fait de la parole un enjeu fondamental pour l'individu, qu'il faut situer le statut de la parole selon les philosophes. A plus forte raison dans une société, et je ne pense pas ici qu'à la société grecque, où l'inégalité sépare les individus entre des « ayants-droits » de toute sorte et les autres, le savoir parler permet de pallier les infortunes du sort. A contrario, ne pas savoir parler est un handicap : c'est Bourdieu qui, dans une enquête sur ce que parler veut dire, rapporte le cas de ce paysan béarnais, qui ayant obtenu un nombre de voix confortable, se déroba de la magistrature municipale parce que, disait-il, « il ne savait pas parler » comprenons, parler comme il se doit quand on est maire. Je ne suis pas sûr qu'une grande partie de la production philosophique, en Grèce et ailleurs, eusse vu le jour, s'il n'y avait eu chez ces hommes, l'intuition (ou l'espérance ?) intime que la parole aspire à établir une sorte « d'égalité des chances » pour le dire façon récente, *autant* qu'une vérité sur l'homme et sur son monde. Dès lors, il est plus facile de comprendre l'importance que revêt cet art du discours développé dans la seconde rhétorique et la parole dialogue. Il est hors de propos d'en rendre compte ici, ne serait que sommairement. On peut seulement laisser entrevoir la manière dont a été conçu la notion de cohérence de la parole par les philosophes, en s'excusant d'avance de la réduction. Pour cela, prenons le *Sophiste* (260a-264d).

Cette cohérence procède d'abord d'une réflexion sur le discours, ses composants, sa nature et sa finalité :

« *L'Éléate. — Prenons donc d'abord, comme nous venons de le dire, le discours et l'opinion, afin de nous rendre compte plus nettement si le non-être s'y attache, ou bien s'ils sont absolument vrais l'un et l'autre, et jamais faux ni l'un ni l'autre.* »

Thééthète — C'est juste.

L'Éléate — maintenant, comme nous avons parlé des formes et des lettres, examinons les noms à leur tour de la même façon. C'est par là que j'entrevois la solution que nous cherchons à présent.

Thééthète — Qu'as-tu donc à me faire entendre à propos des noms ?

L'Éléate — Si tous s'accordent, ou aucun, ou si les uns se prêtent et les autres se refusent à cet accord.

Thééthète — Cette dernière hypothèse est évidente : les uns s'y prêtent, les autres non.

L'Éléate — Voici peut-être ce que tu entends par là : ceux qui, prononcés à la suite les uns des autres, signifient quelque chose, s'accordent entre eux; les autres, qui s'enchaînent sans former de sens, ne s'accordent pas.

Thééthète — Comment ? Qu'entends-tu par là ?

*L'Éléate — Ce que je supposais que tu avais dans l'esprit, quand tu m'as donné ton assentiment. Nous avons, en effet, deux espèces **de signes pour exprimer l'être** par la voix... Ceux qu'on a appelés les noms et les verbes.*

Thééthète — Définis les uns et les autres.

L'Éléate — Le signe qui s'applique aux actions, nous l'appelons verbe... Et le signe vocal qui s'applique à ceux qui les font s'appelle nom.

Thééthète — Parfaitement.

L'Éléate — Or des noms seuls énoncés de suite ne forment jamais un discours, non plus que des verbes énoncés sans nom.

Thééthète — C'est ce que je ne savais pas.

L'Éléate — C'est qu'évidemment tu avais autre chose en vue tout à l'heure en me donnant ton assentiment; car c'est cela même que je voulais dire, que ces noms et ces verbes ne font pas un discours, s'ils sont énoncés à la file de cette manière.

Thééthète — De quelle manière ?

L'Éléate — Par exemple, marche, court, dort, et tous les autres verbes qui marquent des actions, fussent-ils prononcés tous à la file, ne forment pas davantage un discours.

Thééthète — Cela va de soi.

*L'Éléate — Et que l'on dise de même : lion, cerf, cheval et tous les noms qu'on a donnés à ceux qui font les actions, cette succession de mots non plus n'a jamais composé un discours; car ni dans un cas, ni dans l'autre, les mots prononcés n'indiquent ni action, ni inaction, **ni existence d'un être ou d'un non-être**, tant qu'on n'a pas mêlé les verbes aux noms. Alors seulement l'accord se fait et le discours naît aussitôt de la première combinaison, qu'on peut appeler le premier et le plus petit des discours.*

Thééthète — Qu'entends-tu donc par là ?

L'Éléate — Quand on dit : l'homme apprend, ne reconnais-tu pas que c'est là le discours le plus court et le premier ?

Thééthète — Si.

L'Éléate — C'est que, dès ce moment, il donne quelque indication sur ce qui est, devient, est devenu ou doit être et qu'il ne se borne pas à le nommer, mais fait voir qu'une chose s'accomplit, en entrelaçant les verbes avec les noms. C'est pour cela que nous avons dit, de celui qui s'énonce ainsi, qu'il discourt et non point seulement qu'il nomme, et c'est cet entrelacement que nous avons désigné du nom de discours.

Thééthète — C'est juste.

L'Éléate — Ainsi donc, de même qu'entre les choses, les unes s'accordaient mutuellement, les autres non, de même parmi les signes vocaux, il en est qui ne s'accordent pas; mais ceux d'entre eux qui s'accordent ont créé le discours.

Thééthète — Parfaitement.

Dans ce premier passage, la parole fait l'objet d'une analyse comme signe, d'où la linguistique ; comme construction logique de la pensée, d'où le langage comme expression de l'être raisonnable ; comme manifestation de ce qui est, d'où le problème du rapport de la parole au réel. Aristote, plus que Platon, va pousser très loin cette analyse du discours dans les divers traités qui forment La Logique. Si nous avons tous en mémoire le classique syllogisme (*Tout homme est mortel, Socrate est homme, Socrate est mortel*), toutes les classes grammaticales issues des Catégories, et le schéma thèse-antithèse-synthèse, il ne faut pas perdre de vue la double interrogation qui sous-tend cette analyse de la parole articulée. La première, celle de savoir parler, raisonner, argumenter de façon à amener autrui à penser certaines choses. La seconde, l'homme étant défini comme animal parlant, l'analyse du langage qui commence ici est indissociable de la question sur l'homme, les choses, l'être, ou son opposé, le non-être. C'est la métaphysique. A vrai dire, comme on l'a fait remarquer, (Detienne), tout le problème de la parole grecque (spécifiquement grecque car il ne se pose pas nécessairement ailleurs) à partir duquel sont venus tous les autres problèmes, c'est la présence d'un petit mot de quatre lettres : *εστι*, le verbe être. Si, pour Platon, la question de l'être et du non-être s'est posée en terme de transcendance, la parole ayant quelque chose de divin comme nous le verrons avec le *Phèdre*, pour son disciple Aristote il en va autrement. La métaphysique est une suite et non un au-delà transcendant. Dès lors, la parole est instrument (*organon*) et comme tel, moyen de connaissance. Ainsi, alors que le discours du sophiste peut dire tout et son contraire, à partir de Platon, la parole articulée, ce qu'on va appeler le *logos*, à la fois parole, discours, raison, principe, devient l'instrument privilégié par lequel on accède et on fait accéder autrui à un savoir et, dans d'autres contextes, à une sagesse. Savoir qui s'élabore dans tous les domaines parce qu'il pose les principes fondamentaux de la connaissance théorique (la science, la vérité), pratique (modes de vie humains), technique (art, métiers) et bien sûr, politique. Il y a un impératif dans l'élaboration du savoir que la suite du Sophiste énonce : la nécessité pour la parole de dire le vrai (au passage remarquons la reprise de la formule de vérité des Muses – *ce qui est, ce qui sera, ce qui fut* – modifiée ici en « ce qui est, devient, est devenu ou doit être ») :

« L'Eléate — le discours, dès qu'il est, est forcément un discours sur quelque chose; qu'il le soit sur rien, c'est impossible.

Thééthète — c'est juste.

l'Eléate — ne faut-il pas aussi qu'il soit d'une certaine nature ?

Thééthète — sans doute.

l'Eléate — prenons- nous maintenant nous-mêmes pour sujet d'observation...

Je vais donc te faire un discours en unissant un sujet à une action au moyen d'un nom et d'un verbe; sur quoi portera ce discours, c'est à toi de me le dire.

Thééthète — je le ferai comme je pourrai.

l'Eléate — « Thééthète est assis ». il n'est pas long, n'est-ce pas ?

Thééthète — non, il est assez court.

l'Eléate — à toi donc de dire de quoi il parle et à quoi il se rapporte.

Thééthète — évidemment il parle de moi et se rapporte à moi.

l'Eléate — et celui-ci ... « Thééthète, avec qui je m'entretiens en ce moment, vole en l'air ».

Thééthète — de celui-ci non plus, on n'en peut sans conteste dire qu'une chose : c'est que j'en suis le sujet et que c'est de moi qu'il parle.

l'Eléate — mais chacun de ces discours, disons-nous, doit être nécessairement d'une certaine nature.

Thééthète — oui.

l'Eléate — quelle est donc celle qu'il faut attribuer à chacun d'eux ?

Thééthète — c'est que l'un est faux, l'autre vrai.

l'Eléate — or celui des deux qui est vrai dit de toi des choses qui sont comme elles sont.

Thééthète — sans contredit possible.

l'Eléate — et le faux des choses autres que celles qui sont.

Thééthète — oui.

l'Eléate — il dit donc des choses qui ne sont pas comme étant ?

Thééthète — c'est assez cela.

l'Eléate — les choses qu'il dit de toi existent, mais sont autres que celles qui sont, car il y a, nous l'avons dit, beaucoup d'êtres qui se rapportent à chaque chose, et beaucoup de non-êtres... ainsi quand on dit de toi des choses autres comme étant les mêmes, et des choses qui ne sont pas comme étant, cet assemblage formé de noms et de verbes a tout à fait l'air d'être réellement et véritablement un faux discours. »

Ce que laisse entendre à première vue ce passage, c'est que la vérité d'un discours tient d'abord à son adéquation au réel. Cela est juste. Mais plus subtilement, ce critère de vérité est le moyen pour Platon de démontrer qu'un discours vrai est d'abord un discours qui ne laisse pas de place à la contradiction de l'interlocuteur parce qu'il ne se contredit pas lui-même d'une part. D'autre part et corollairement, l'idée implicite est que la vérité objective s'élabore dans le dialogue, par la parole échangée. Cette idée, importante pour notre propos, est explicitée exceptionnellement dans le *Gorgias* (487e) : « du moment que tu te trouveras d'accord avec moi sur quelque point, ce sera dès lors une chose suffisamment examinée par chacun de nous, et il ne faudra plus la soumettre à aucune autre épreuve. Car assurément jamais tu ne consentirais à l'admettre par défaut de science, ni par excès de timidité, ni dans le dessein de m'induire en erreur, puisque tu es mon ami, ainsi que tu le declares toi-même. Par conséquent la conformité d'opinions entre nous sera la pleine et entière vérité ». La cohérence de la parole philosophique repose sur sa non-contradiction interne, sur une argumentation qui repousse la contradiction. Cette observation est d'importance car elle fait une unanimité certaine dans la pensée de la parole antique. Aristote en fait l'objet même des *Topiques* (100,18-21) donc de la *Dialectique* : « Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement en prenant appui sur des idées admises, sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi, lorsque nous aurons nous-mêmes à développer une affirmation, de ne rien dire qui soit contradictoire ». Ce qui annonce l'axiome logique de ce principe de non-contradiction, celui que présupposent tous les autres : « Si la vérité n'est pas autre chose que d'affirmer le vrai et de nier le faux, il est dès lors impossible que tout soit faux, puisqu'il y a nécessité absolue pour que l'une des deux parties de la contradiction soit vraie... Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas à quelque chose en même temps et sous le même rapport » (*Mét. G, 1012b10 et 1005b 19-20*).

Dans le texte du *Sophiste*, l'Eléate poursuit et, en bon disciple de Parménide, il affirme que l'être est et le non-être n'est pas, même si, dans le discours, il y a le vrai et le faux, le visible et l'invisible, l'Un et le multiple, le vrai et le faux philosophe etc. S'il faut bien mesurer globalement comment, dans la pensée grecque, cette réflexion sur la parole a articulé les grandes conceptions philosophiques et le paradigme des linguistes qui reconnaîtront ici le discours argumentatif, il ne faut pas négliger les inférences historiques de cette exigence de non-contradiction comme critère de Vérité. L'une des plus importantes est peut-être d'avoir échafaudé un certain type de parole, une langue, voire « une langue de bois ». S'il revient à Aristote d'avoir posé la question de l'Être (« la question qu'est ce que l'être ?...est en fait, qu'est ce que l'essence » *Mét.Z 1,1028b2-4*) celle-ci sera la grande interrogation de la théologie qui est la topique par excellence de la non-contradiction dans l'affirmation de l'être. Bien sur il y a l'évangile de Jean ou *logos* et *alètheia* ne font qu'un. Mais il faut se souvenir de

toutes les querelles christologiques des IV -Ve siècles qui s'ordonnent autour de ce principe de non-contradiction dans l'Être de Dieu, de la scolastique qui fait disparaître les contradictions par les dogmes. En somme, à mesure que la parole devient orthodoxie dominante, que le débat contradictoire régresse, la liberté de parole diminue. Cela peut donner de la théologie, de l'Être Suprême, ou de l'Etat athée comme l'a bien vu Marx : « *L'Etat politique est vis-à-vis de la société civile aussi spiritualiste que le ciel vis-à-vis de la terre...religieux, les membres de l'Etat politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique...religieux, dans le sens que l'homme considère comme sa vraie vie, la vie politique située au-delà de sa propre individualité...l'esprit bureaucratique est un esprit de bout en bout jésuite, théologique, les bureaucrates sont les jésuites et les théologiens de l'Etat. La bureaucratie est la République prêtre* »

(K.Marx et F.Engels, cité par J.P Vernant)

Le dernier extrait du Sophiste qui indique la cohérence de la parole philosophique c'est le langage comme investigation de la vie psychologique et adéquation à la pensée :

« *l'Eléate — mais quoi! la pensée, l'opinion, l'imagination, n'est-il pas dès maintenant évident que tous ces genres naissent dans nos âmes tantôt vrais, tantôt faux?*

Thééthète — comment ?

l'Eléate — tu le comprendras plus facilement quand tu auras vu d'abord en quoi ils consistent et par où ils diffèrent les uns des autres.

Thééthète — tu n'as qu'à t'expliquer.

l'Eléate — eh bien, pensée et discours ne sont qu'une même chose, sauf que le discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même, a reçu le nom spécial de pensée.

Thééthète — parfaitement.

l'Eléate — mais le courant qui sort d'elle par la bouche en forme de son a reçu le nom de discours.

Thééthète — c'est vrai.

l'Eléate — nous savons en outre qu'il y a dans les discours ceci.

Thééthète — quoi ?

l'Eléate — l'affirmation et la négation.

Thééthète — nous le savons.

l'Eléate — et quand cela se passe dans l'âme, en pensée, silencieusement, as-tu, pour le désigner, d'autre nom que celui d'opinion ?

Thééthète — quel autre pourrais-je lui donner ?

l'Eléate — et quand l'opinion se produit chez quelqu'un, non pas spontanément, mais par l'intermédiaire de la sensation, peut-on, pour désigner correctement cet état d'esprit, trouver un autre nom que celui d'imagination ?

Thééthète — aucun autre.

l'Eléate — donc, puisqu'il y a, nous l'avons vu, discours vrai et discours faux, et que, dans le discours, nous avons trouvé que la pensée était un dialogue de l'âme avec elle-même, l'opinion, l'achèvement de la pensée, et ce que nous voulons dire par " je m'imagine " un mélange de sensation et d'opinion, il est inévitable qu'étant parentes du discours, elles soient, quelques-unes et quelquefois, fausses. »

Ainsi, nous lisons que le critère du vrai est du faux s'applique également aux productions de la vie psychique en relation avec le corps (la sensation) et l'imagination, lesquelles trouvent dans l'opinion et la pensée leurs expressions.

Il va de soi que ce rapport entre la parole, la psychologie et la pensée, est appelée à un grand avenir dans le dialogue du maître avec le disciple et dans l'analyse de la vie de l'esprit. Platon appelle la pensée, « *le discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même* » ou encore « *un dialogue de l'âme avec elle-même* » (cf. *Thééthète 189^e et surtout Philèbe 38c-e*) ce que

linguistes et psychologues nomment l'endophasie, et ce que les neurosciences désignent comme l'objet même des sciences cognitives.

La parole qui fait naître est le dernier aspect de la parole dialogue que je voudrais évoquer parce qu'elle instaure me semble-t-il un autre statut du parler humain. Alors que, jusqu'ici a été évoquée la tradition argumentative et la finalité « rationnelle » de la parole humaine, quelque chose de nouveau apparaît au travers des dialogues socratiques et philosophiques. A la base, la *pistis*, la confiance réciproque et plus tard la foi. Il ne s'agit plus de vaincre, de démontrer, de faire rendre les armes à l'autre, mais de faire surgir chez l'autre sa propre identité pour le dire d'un mot. Lisons un passage du *Phèdre* (275d-276d) :

« -- Socrate. C'est que l'écriture, Phèdre, a un grave inconvénient, tout comme la peinture. Les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants ; mais pose leur des questions, ils gardent gravement le silence. Il en est de même des discours écrits. On pourrait croire qu'il parlent en personnes intelligentes, mais demande- leur de t'expliquer ce qu'ils disent, ils ne te répondront qu'une chose, toujours la même... (le discours écrit) s'il se voit méprisé ou injurié injustement, a toujours besoin du discours de son père, car il n'est pas capable de repousser une attaque, de se défendre lui-même... Mais si nous examinons un autre genre de discours, frère germain de l'autre, et si nous examinons comment il naît, et combien il est meilleur et plus efficace que lui ?

--Phèdre. Quel discours et comment naît-il ?

--Socrate. Celui qui s'écrit avec la science de l'âme de celui qui étudie, qui est capable de se défendre lui-même...

--Phèdre. Tu veux parler du discours de celui qui sait, du discours vivant et animé, dont le discours écrit n'est à proprement parlé que l'image ?

--Socrate. C'est cela même ... (suit une comparaison entre le laboureur qui sème et le sage qui par ses écrits s'occupe du bien, du beau et de la justice) mais il est, à mon avis, une manière bien plus belle de s'occuper de ces choses : c'est, quand on a trouvé une âme qui s'y prête, d'y planter et d'y semer avec la science, selon les règles de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes et aussi celui qui les a semés, et qui au lieu de rester stériles, portent une semence qui donnera naissance en d'autres âmes à d'autres discours, lesquels assureront à la semence toujours renouvelée l'immortalité, et rendront ses dépositaires aussi heureux qu'on peut l'être sur terre... »

Dans ce texte admirable, Socrate confère à la parole un statut ontologique quasi religieux ou, pour le moins, transcendant. Certes, en toile de fond, on retrouve cette perspective de combat, décidément essentielle à la parole grecque. Mais ici, on saisit sur le vif la solidarité de cette parole philosophique avec la parole poétique, puisque, le dialogue vivant, durable, agit comme une semence par laquelle ceux qui parlent sont deux fois nés. La parole est alors « *la pousse qui pousse et la pousse qui fait pousser* », disait Hadot de la *la phusis*, la nature. Je dirais que, fondamentalement, la parole est *éthique* ou elle n'est pas. Éthique non au sens d'une éthique, un discours d'une morale évidemment, mais au sens plutôt levinassien, que la parole inclut l'autre, elle est inséparable d'autrui, plus que d'un soi ou d'un ego freudipien. Si l'on mène jusqu'au bout la pensée socratique, la vie commence dans le projet éthique de la parole. De là à poser l'essence comme éthique, il n'y avait qu'un pas, que Socrate, comme ailleurs Confucius, accomplit lorsqu'il énonce que cette transmission de la parole, « *assure à la semence toujours renouvelée l'immortalité* ». La parole négocie la manifestation et la persistance du divin, elle « réalise », au sens de la parole poétique, et l'humain et le divin. On observe, de nouveau, que la parole humaine est cause et signe. Mais lorsque Socrate dit : « *des discours ... qui portent une semence qui donnera naissance en d'autres âmes à d'autres*

discours » il y a beaucoup plus dans cette idée socratique, deux choses au moins, forcément de l'ordre de l'anthropologie et qui ne se vérifient pas en Grèce antique exclusivement.

La première est l'implication sociale de cette conception de la parole. On ne peut dissocier dans les philosophies antiques le verbal du modal existentiel. Et ce, non du point de vue seulement métaphysique, mais également celui de l'existence concrète. Le dialogue de confiance qui fait de l'autre un deux fois né n'est pas que formation de l'esprit, il est manière de vivre, art de vivre dans la communauté humaine. Cela est capital dans le statut de la parole antique. Elle ne se pense pas autrement que comme manière de vivre qui engage toute la vie humaine et rares sont les philosophes qui ne l'ont pas exprimé. Plutarque, parmi d'autres : « *Il y a des gens qui pensent que ce sont ceux qui dissertent du haut d'une chaire et qui font leurs cours sur des textes, qui philosophent. Mais que la vie quotidienne dans la cité, soit, elle aussi, une philosophie, qui se révèle de façon continue et égale dans les œuvres et les actions, voilà ce qu'ils ignorent* ». Mais, bien que dénuée de toute dimension proprement théologique, c'est également et exclusivement à l'être en société que renvoie la parole confucéenne :

« *Zi lu (un des disciples favoris du Maître) posa une question sur le service des esprits.*

- « *Quand on est pas capable de servir les hommes répondit le Maître, comment pourrait-on servir les esprits ?*

- *Puis-je poser une question sur la mort ? poursuivit Zi lu.*

- « *Quand on ne sait pas ce que c'est que la vie, rétorqua le Maître, comment saurait-on ce que c'est que la mort* » (Entretiens, 11).

Et dans un texte qui rappelle très substantiellement le Phèdre, le *Canon des rites* néo confucéen ajoute (ch. 32) :

« *Seul celui qui est parvenu au degré de la vertu de la sincérité (de cheng, force intérieure de nature cosmique) est capable de donner tout le bien de sa nature. Sa capacité à donner tout le bien de sa nature le rend capable de faire donner par les autres hommes tout le bien de leur nature. Et en faisant donner par les autres hommes tout le bien de leur nature, il peut faire donner par toute chose le bien de sa nature. Ainsi, il peut contribuer à la dynamique de la croissance de l'univers* » De part et d'autre, avec ou sans transcendance religieuse, la parole est éthique. La seconde implication d'une parole qui porte semence et donne naissance en d'autres âmes à d'autres discours, selon le propos socratique, est, me semble-t-il, à côté du patrimoine génétique de l'individu qui le fonde biologiquement, de constituer un capital non moins structurant qui préside à la construction de la personne. C'est ce que A. Leroi-Gourhan appelle « *tradition* », un ensemble de sens, au moins celui des mots et de leur sens, de valeurs, de conceptions, qui préexistent à celui qui parle, et à partir desquels il invente « *d'autres discours* » faisant ainsi progresser son monde, comme le suggérait précédemment le passage du *Canon des rites*. De ce point de vue, la parole est une reconnaissance de dette de vie par quoi on fait du nouveau avec de l'ancien. Dès lors, naître, pour Socrate, ne peut vouloir dire que renaître par la parole, renaître de l'Esprit diront les mystiques.

B) La parole et le Réel

La seconde composante essentielle de la parole philosophique est sa conception comme instrument de connaissance, synonyme d'*outil* (A. Leroi-Gourhan) qui permet de constituer, dans la réalité, des objets de connaissance, ce qui est une façon de rentrer en relation avec ces objets, avec son monde. C'est l'intentionnalité de la parole. Si c'est Aristote qui parlera de tout à partir de cette interrogation sur la parole-réalité, il reconnaît lui-même prendre la suite d'une interrogation antérieure exploitée par les poètes. C'est à partir de ce rapport que les Grecs développent l'idée d'enquête, d'*historia* et qu'ils vont élaborer non seulement un corpus d'observation impressionnant mais des théories remarquables qui forment la science. Un concept traduit cette conjonction épistémologique, c'est *kosmos*. Le *kosmos* c'est l'ordre,

l'arrangement, mais aussi la parole arrangée en discours, avec de belles phrases, ou encore la parure, l'ornement d'une femme (son silence disent les mauvaises langues), puis à partir des présocratiques, il signifie l'univers, les astres et finalement le monde.

La parole elle-même, dans sa réalité organique, a fait l'objet de cette enquête. Revenons au *Timée* (75e) dans sa réflexion sur le corps : « *Pour la bouche, c'est en vertu à la fois de la nécessité et du meilleur, que nos auteurs (les dieux) l'ont armée des dents, de la langue et des lèvres telle que nous la voyons disposée. Et ils ont ménagé à la fois l'entrée des aliments, ordre de la nécessité (anagxaion), et la sortie des paroles (logon), ordre du meilleur. En effet, est nécessaire, tout ce qui pénètre par la bouche, pour fournir au corps sa nourriture ; et d'autre part la fontaine des paroles qui jaillit au dehors pour servir l'esprit, est, de toutes les fontaines, la plus belle et la meilleure* ». En somme, nous dit Platon, la parole chez l'homme est davantage une fonction sociale qu'une disposition biologique. Pourquoi ? Pour la raison qu'elle est indifférente aux organes qui l'exercent, elle n'en possède pas en propre dans l'organisme, puisque la bouche, dents, langue et lèvres, servent à la nourriture, le larynx à avaler et à respirer. Et s'il avait eu, comme nous, la connaissance minimale du cortex, il aurait pu ajouter qu'elle n'y a pas non plus une localisation réservée puisque le langage est une finition d'autres circuits moteurs et sensoriels du système nerveux cérébral, qu'il n'y a peut-être pas plus de « structure » (?) psychique du langage qu'il n'y a de couleur (mais pour celle-ci, Démocrite d'Abdère l'avait déjà subodoré cf. *Frag. DK 1813,125* et Platon reprend la suite en *Timée 67c-68d* ; quant à la notion de structure, elle me fait sourire lorsqu'on l'applique à l'activité psychique).

Mais pour bien comprendre cette fonction « référentielle », disent les linguistes, de la parole au réel, il faut d'abord, me semble-t-il, préciser autant que possible cette notion de « réel » dont l'ubiquité et l'équivocité ne lassent pas d'étonner, dans l'Antiquité comme aujourd'hui. Nous pourrions ensuite, très brièvement, comparer deux types de parole-réalité, celles de la Chine et de la Grèce, pour dégager dans deux cultures différentes à bien des égards, des convergences et des divergences. La problématique qui me préoccupe est de savoir comment deux paroles s'interrogent l'une l'autre dans une dialectique de la parole comme signe du réel, lequel, certes, ne peut avoir aucun sens, mais qui, *pour l'homme*, en recèle un, en raison de sa présence même.

La question du réel est, chez les Grecs, intimement associée à celle de l'Être, posée par eux en des termes religieux (les poètes), de transcendance (Platon), de métaphysique (Parménide, Aristote). Mais ce qu'il faut bien retenir est la manière dont le réel établit un rapport avec l'homme car cette manière n'est pas sans évoquer l'action de la parole dialogique. Une nouvelle fois, un passage du *Timée* (45b-c) nous éclaire à ce propos. Il concerne la vision, ce par quoi nous appréhendons le réel :

« Entre tous ces instruments, ils (les dieux) ont façonné en premier lieu les yeux, porteurs de lumière...Ils ont fait en sorte que le feu pur qui réside au-dedans de nous et qui est frère (adelphos) du feu extérieur, s'écoulât au travers des yeux de façon subtile et continue...lors donc que la lumière du jour entoure ce courant de la vision, le semblable rencontre le semblable, se fond avec lui en un seul tout, et il se forme, selon l'axe des yeux, un seul corps homogène. De la sorte, où que vienne s'appuyer le feu qui jaillit de l'intérieur des yeux, il rencontre et choque celui qui vient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un ensemble qui a des propriétés uniformes dans toutes ses parties, grâce à leur similitude. Et si cet ensemble vient à toucher lui-même quelque objet ou à être touché par lui, il en transmet les mouvements à travers le corps tout entier, jusqu'à l'âme, et nous apporte cette sensation grâce à laquelle nous disons que nous voyons »

Il ne s'agit pas ici d'une définition avant l'heure de l'électromagnétisme, ce qui est assez étranger aux grecs. Mais, pour résumer, l'idée de Platon est de dire que ce qui nous est

extérieur nous atteint autant que nous l'atteignons par ce « feu » qui est en nous et dans les objets, pour former un corps unique, qui est à la fois à nous et au monde physique. D'un mot, le réel est une fondation réciproque, comme la parole, et l'homme n'est pas disjoint de l'univers, il en est en quelque sorte un morceau.

Il y a là une symétrie avec la conception chinoise, celle élaborée par le rationalisme divinatoire et repensée à partir de Confucius à une époque, le VI^e siècle finissant, ou en Grèce apparaît le rationalisme scientifique des Milésiens. L'œuvre de Confucius et de ses disciples ne procède pas d'une problématique théologique ou spéculative. Ce qui la fonde, c'est l'harmonisation politico-sociale de l'homme et du monde, une conscience morale dépourvue de dogmes, un ritualisme qui, bien avant lui, exprime une dynamique universelle et physique. L'univers est pensé comme un ensemble de structures, désignées par la collection des dix mille êtres. Ces formes suprasensibles, non accessibles à l'expérience directe, ne sont pas des forces surnaturelles ou théologiques, mais cosmologiques, lesquelles sont dans une mutation et une interaction mutuelle, et permanentes. Un écrit tardif donne à découvrir cette conception : « *Un disciple interrogea : Si dans tout l'univers, il n'y a pas d'être qui soit extérieur au cœur, alors quelle relation y a-t-il dans mon cœur avec les arbres fleuris qui au fond des montagnes s'épanouissent et se fanent d'eux-mêmes ?*

Le maître : Avant que tu aies regardé ces fleurs, ces fleurs et ton cœur sont plongés dans le silence originel. Si voila que tu les regardes, les couleurs de ces fleurs se mettent à briller clairement, de sorte que tu prends conscience que ces fleurs ne sont pas extérieures à ton cœur »

L'homme et son milieu physique sont donc commandés dans leurs comportements et leurs modifications par ces structures originelles. Ce qui explique que « la religion » en Chine est essentiellement ritualiste. On voit ainsi comment la cosmologisation de l'univers, malgré un principe interactif semblable, a permis de se passer du surnaturel alors qu'en Grèce, en naturalisant jusqu'à l'anthropomorphise les forces de la nature, on a produit du divin.

Mais alors que les Chinois vont poursuivre leur enquête en approfondissant ce système de fluidité et de magnétisme de la substance universelle, les Grecs vont au contraire considérer la masse, sa géométrie, son mouvement, et sa permanence. Ils vont, dans l'ordre causal, introduire une dualité entre la matière passive et un principe actif, principe dont on sait les extensions à tous les niveaux de la réflexion et qui faisait l'unanimité chez tout le monde, physiciens, théologiens, spirituels, ce qui est totalement étranger à la causalité chinoise, jusqu'à une certaine époque du moins. Aussi, nous aurons d'un côté la géométrie euclidienne et la notion d'atome et de l'autre le phénomène du *yin* et le *yang* et l'acupuncture. Ce qui importe, c'est de noter que le rapport de la parole au réel n'est pas moins rationnel ici et là. Pour exemplifier plus substantiellement cette rationalité, on peut considérer deux domaines de la physique, la matière et la mécanique.

Physique grecque et physique chinoise : solidarité et rupture du *logos*

La matière.

En Grèce, quelques-unes des théories sur le cosmos, l'origine aquatique de l'homme comme poisson, la constitution de la matière, proviennent des Milésiens. Mais c'est plus tardivement, au Ve siècle avec Empédocle, Aristote et Démocrite et quelques autres, que ces théories ont été développées.

Pour faire bref, avec Empédocle, la nature est constituée d'un mélange de quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces éléments sont interactifs entre eux sous l'action de deux principes, jadis divinisés par les poètes, l'Amour et le Conflit, et leur combinaison dans une substance est en proportions définies. Chaque philosophe aura évidemment sa préférence pour

dire lequel de ces éléments fait origine ou *archè*. Thalès opta pour l'eau, Empédocle pour la terre.

Ce principe élémentaire constitutif se retrouve également en médecine. Aristote (*Physique I*) le développe en associant à chaque terme des éléments qualitatifs : la terre est froide et sèche ; l'eau, est froide et humide ; l'air, chaud et humide ; le feu, chaud et sec. On peut alors expliquer bon nombre de phénomènes : par exemple : si on chauffe de l'eau on obtient du chaud et de l'humide c'est-à-dire de l'air, comprenons le phénomène d'évaporation. En médecine, c'est la théorie des quatre humeurs qui, selon leur équilibre ou leur déséquilibre, provoquent des maladies ou de la bonne santé. Aristote introduit un cinquième élément : « *l'aither* » ou éther, des substances subtiles qui constituent les corps célestes ou éthérés. A côté de cette théorie, Démocrite en propose une autre connue sous l'appellation d'atomisme et selon laquelle la nature est constituée d'atomes (*atomos*) et de vide. Les atomes sont des petites unités de matière insécables, éternelles, pleines, solides, théorie qui évidemment n'a rien à voir avec les définitions plus tardives et qui conduira, à l'époque moderne, quelques scientifiques au bûcher.

En Chine, dans la mouvance confucéenne du IV^e siècle et dans le Tao, nous avons la théorie des *Cinq Agents*, attribuée à *Zou Yan* selon laquelle toute substance est composée de cinq éléments : la terre, l'eau, le feu, le bois, et le métal. Ces cinq éléments effectuent des combinaisons entre eux : le bois donne le feu ; le feu engendre la terre, qui engendre le métal, qui engendre l'eau, qui engendre le bois. Ce sont des correspondances. Mais ils se contrôlent mutuellement : la terre domine l'eau en l'endiguant ; l'eau domine le feu en l'éteignant, le feu domine le métal en le fondant, le métal domine le bois en le taillant, le bois domine la terre en la retournant. Ce système de correspondance est étendue et explique tous les phénomènes : par exemple aux cinq agents sont associés les couleurs, les saveurs, les viscères, les points cardinaux (le cinquième est le centre de la terre), les saisons, la psychologie (l'affection au bois ; la joie au feu ; la tristesse à l'eau...) et la vie morale (la probité à la terre ; la prudence à l'eau, la rectitude au métal...) etc. Le système de domination coïncide avec l'idée de régulation des processus naturels interdisant tout déséquilibre par un agent unique. L'ensemble du système est régi et structuré par le *yin* (froid, humide, sombre, féminité) et le *yang* (chaleur, ardeur, soleil, virilité) qui sont un couple de forces opposées et complémentaires qui n'interviennent pas seulement dans l'ordre physique des choses, mais également dans l'histoire, la vie politique, la vie morale, le corps etc. Ces conceptions expliquent en grande partie l'importance du rituel chargé d'exprimer ces correspondances et ces oppositions. Le rite, intériorisé et sincère, réalise la Raison du Ciel, la loi morale qui dépasse la nature physique et fonde l'existence, l'orientant vers le meilleur. On retrouve ici la perspective aristotélicienne : « *En toute choses la nature tend toujours vers le meilleur...* » (*De la génération.336b*). C'est dire en quelques mots le contenu de la rationalité chinoise à partir du Livre des Mutations, le premier des cinq Livres classiques, les autres étant : les Livres des « *Documents* », des « *Vers* », des « *Rites* » et des « *Printemps et les Automnes* ».

Nous sommes donc en présence de deux rationalités qui, avec des nuances, se montrent très voisines. De part et d'autre, il y a quatre ou cinq éléments agis par deux forces antagonistes mais indissociables. Il en va autrement dans l'approche des phénomènes mécaniques

La mécanique.

Relevons seulement quelques principes. La mécanique grecque est avant tout l'étude géométrique des systèmes immobiles et statiques. Nous en avons un prototype chez Archimède et l'hydrostatique.

Mais avec Aristote apparaissent des idées fondamentales issues de l'observation des surfaces et des poids. Ainsi, « *la dualité du lourd et du léger est conforme aux exigences de la raison,*

puisque les lieux sont, eux aussi au nombre de deux, à savoir le centre et l'extrémité (Du Ciel, 312a). Sera donc lourd ce qui se porte vers le bas et léger par excellence ce qui se porte vers le haut. Dans cette perspective, dans le même traité, il énonce la théorie dont la réfutation vaudra à Galilée quelques déboires : « *Si un certain poids franchit une certaine distance en un certain temps, un poids plus grand franchira la même distance en un temps plus court, dans le même rapport que les poids* ». En outre, dans l'ordre de la causalité motrice, la vitesse d'un mobile ne dépendrait proportionnellement que de la force utilisée (*Physique VII, 1*), une force de contact donc (*Ib.2*), d'une part, et d'autre part tout mouvement ne se réalisant que dans un espace, c'est la densité de cet espace qui détermine la vitesse du mouvement (*Ib.3*). D'où la démonstration et l'extension de ce principe à de nombreuses réalités d'une part : le médecin est la force motrice de la santé, le père est celle des enfants, l'auteur d'une loi pour la législation (*Id.3*). D'autre part, on en conclut à l'impossibilité de l'existence du vide, ce qui signifierait une vitesse infinie (*Ib. IV,8 et VIII, 10*). Dans cette perspective évidemment la terre est un bloc compact, immobile et centre du monde alors que le soleil qui tourne autour de la terre reçoit une force qui explique son déplacement. Le facteur temps comme paramètre du mouvement et de la vitesse est absent de ces conceptions. Il intervient seulement comme temps qui passe et qui s'achève quand l'homme rencontre le divin. En outre, l'expérimentation est délaissée au profit des faits évidents et de l'expérience commune : le soleil tourne autour de la terre, une masse plus lourde tombera plus vite qu'une masse plus légère etc. Les commentateurs d'Aristote, Philopon en particulier, au Ve siècle de notre ère, critiqueront la théorie de la force motrice.

La mécanique chinoise, surtout avec le Taoïsme, au contraire procède non seulement de l'observation mais également de l'expérimentation.

Dès le Ve siècle, cette méthode a permis, par exemple, de formuler le principe suivant, opposé à la théorie d'Aristote : « *L'arrêt du mouvement est dû à la force opposée. S'il n'y a pas de force opposée, le mouvement ne cessera jamais. Cela est aussi vrai qu'un bœuf n'est pas un cheval* ». Ce principe qui est celui de l'inertie trouvera un début de formulation chez Descartes (*Principe de Philosophie, T. 2. § 37 et 43*) mais ne sera aussi simplement énoncé qu'avec Kepler, en... 1961. Mais ce qui importe, c'est que la possibilité d'un mouvement d'exister sans force directement causale de ce mouvement, modifie sérieusement la conception même de la dynamique en introduisant l'idée de force à distance, soit permanentes soit intermittentes. Dans le premier cas, nous aurons le magnétisme, dans le second les vibrations. La mesure du magnétisme terrestre est intervenue très tôt dans les observations taoïstes. Au IIIe siècle avant notre ère, la boussole est perfectionnée, sous forme de cuiller, et trouvera une version en aiguilles au Ve siècle ap. J.C. Dans le domaine du son, étudié en Grèce au travers de la corde vibrante et en Chine par le tuyau sonore, les tambours et les gongs, les Chinois le théorisent en une vibration continue que les taoïstes vont assimiler à une membrane vibrante, c'est-à-dire le tympan, ce qui permet d'étudier les phénomènes de résonances et d'amplitudes de fréquences. Dans le prolongement, et en relation avec leur position géographique, les Chinois détectent les ondes sismiques et mettent au point les premiers instruments de sismographie.

On voit donc qu'une interrogation analogue sur la nature inanimée a abouti à des conceptions à la fois convergentes et divergentes. Une explication serait que les Grecs ont rejeté toute sorte de méthodes expérimentales en privilégiant systématiquement l'abstraction des idées au détriment des objets sensibles, ce qui, au-delà du domaine particulier de la science, rejoint parfaitement leurs conceptions philosophiques générales. Ne voit-on pas Platon reprocher à Archytas de Tarente, inventeur d'une sorte de règle à calculer, le « *mésolabe* », de « *ruiner l'excellence de la géométrie qui déserte avec lui les notions abstraites et intelligibles pour passer au objets sensibles et revient à utiliser des éléments matériels qui demandent un grossier travail manuel* » (cité par M. Serres).

Les Chinois au contraire privilégient l'observation, l'application sociale de leurs découvertes parce qu'ils ne dissocient pas cette réalité physique de l'homme et de son monde.

III) LA PAROLE THERAPEUTIQUE

Un préalable : l'invention de la conscience.

Hérodote rapporte au sujet des Argiens que «*si tous les hommes apportaient au milieu (=partageaient) leurs malheurs personnels pour en faire l'échange avec ceux de leurs voisins, chacun, après avoir bien examiné les malheurs d'autrui, remporterait avec joie ce qu'il aurait apporté à l'ensemble* » (*His.VII,152*).

Ce n'est pas la prescription d'une psychothérapie de groupe. Mais c'est un fait qu'au VI^e siècle avant J.C. la souffrance d'être humain et les contradictions de l'existence vont développer un statut de la parole substantiellement différent de ceux que nous avons vu. Ici, il s'agit de parler pour guérir l'autre, parler pour être guéri. A vrai dire, si la parole tient sa promesse, elle ne peut être que gage de salut parce qu'elle témoigne d'un espoir que quelqu'un peut m'entendre vraiment, un autre qui n'est pas Dieu, puisqu'il meurt, qui n'est même pas le Tout Autre, transcendé par la majuscule, qui n'est que le produit de mon imaginaire, un discours, au mieux théologique. Si le Christ est Verbe de Dieu, ce que le chrétien croit, sa parole atteste, *seulement*, dans l'ordre historique et humain qui est celui de l'homme, l'espérance d'être entendu comme désir de vivre *inimaginable*. Rien d'Autre. C'est ce que nous appelons la parole thérapeutique. Ce mot, issu de la famille du grec *therapein*, traduit au moins deux choses, selon son contexte : l'attitude du Dieu qui mène, nourrit et soigne le troupeau humain, ou le politique qui en fait de même avec les hommes (*cf. le Politique de Platon*) ; l'attitude de l'homme qui prend soin des autres, les guérit de leur maladie, ou qui sert et honore les dieux (*cf. Homère*). Cela veut donc dire que l'homme est malade, inquiet de son salut. Cette inquiétude est le paradigme des sectes et mouvements philosophiques et religieux qui font concert au VI^e siècle en Grèce et ailleurs. Pour aller vite, on dira qu'une notion traduit ce paradigme, c'est la « *maladie de l'âme* », *noson psuchès* (*Timée 86b ; Rép.609b*). Notion typiquement grecque puisque Platon est, à ma connaissance, le premier à l'utiliser et que je ne l'ai pas trouvé dans d'autres traditions majeures. Guérir la maladie de l'âme, ou la maladie tout court, par la parole, suppose que celle-ci soit fondée en compétence, autorité et vérité. Pour le dire à la manière socratique, on ne confie pas sa santé et sa parole à n'importe qui, à plus forte raison lorsque l'enjeu est l'existence totale. On passerait à côté de bons nombres de passages de l'Évangile, voire de sa substance même, si on néglige cet aspect de la parole de guérison (*Qui est celui qui parle avec tant d'autorité ? qui est celui-ci qui ose guérir un jour de sabbat ? cf. Mt 21,23 etc*). Il faut bien saisir comment la conception d'une parole qui guérit a déterminé historiquement, non seulement un certain type de parole, mais la mise en place de structures psycho-sociales, de modes de vie, de pratiques d'investigations par la parole, et comment, en retour, ces constructions ont façonné ce que nous sommes, et la manière de l'appréhender. Superficiellement, on peut seulement évoquer l'école philosophique, conçue comme dispensaire (*iatreion ; cf. Epictète, Ent. III,23,30*), le *Deus paedagogus* de Clément d'Alexandrie, l'institution du *Renoncement* des milieux ascétiques hindouistes et occidentaux, le confessionnal, et bien sûr, l'Inconscient, le « *ça parle* » métaphorique de Lacan érigé en topique normative, mentale et institutionnelle. Plus profondément, l'interrogation, toujours pertinente, qui sourd de la parole thérapeutique, est comment ce modèle de parole a construit son objet *et* le savoir théorique et pragmatique pour le maîtriser. En d'autres termes, s'il s'agit de guérir la maladie de l'âme, faut-il encore que soient définis l'âme, la maladie, le malade et le médecin. Pour faire bref et sans prétention d'exhaustivité, on peut entrevoir quelques éléments de résolution dans *l'Alcibiade* de Platon. Dans ce dialogue, Socrate s'interroge sur la signification de la formule delphique « *connais toi toi-même* ». C'est chose bien difficile dit Socrate, à plus forte raison parce qu'on ignore ce qu'est « *soi-même* » et la manière de connaître : « *L'art qui nous améliore nous même, serait-il bien possible de le connaître, alors*

que nous sommes dans l'ignorance au sujet de ce que nous pouvons bien être nous même ? » (128^e). Socrate fait donc le constat qu'il faut définir *et* l'objet de la connaissance, le « soi » *et* le modèle de cette connaissance, la manière de connaître, ce qui sous entend qu'il n'y avait rien de disponible en cela. Pour définir l'un et l'autre, Socrate, procède à toute une série d'analogies de modèles et de métaphorisations, qui sont les principes fondamentaux de l'élaboration de la connaissance dans la pensée grecque. Parmi ces analogies, il en est une qu'il faut retenir, la parole :

« -Socrate : Avec qui converses-tu Alcibiade, en ce moment ? N'est ce pas avec moi ?

- Alcibiade : oui

-Socrate : Et moi avec toi ?

-Alcibiade : oui

-Socrate : mais c'est en se servant de la parole que Socrate parle ? ... Or, parler et se servir de la parole, tu penses que c'est la même chose ?

-Alcibiade : Absolument

-Socrate : Or, celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert, ne se distinguent-ils pas ? »

Socrate développe une suite d'analogies qui obligent Alcibiade à convenir. Puis, il poursuit :

« Socrate : Ce sont donc deux choses distinctes qu'un homme et le corps qui est le sien...L'homme alors, qu'est-ce donc que cela peut bien être ?... Tout ce qu'est un homme, c'est l'âme, le corps et le composé des deux. Or du moment que ce n'est ni le corps, ni le composé des deux qui est l'homme, il reste que ou bien l'homme ce ne soit rien ou bien que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme...**il est donc juste de croire qu'en parlant ensemble toi et moi, nous nous entretenons d'âme à âme...Or ta personne c'est ton âme** » (129-131)

Il y a des moments émouvants dans l'histoire de la pensée : celui-ci en est un. En tenant compte de la suite du dialogue, deux idées majeures sont ici énoncées. La première ce n'est pas seulement de dire que la personne est une âme mais que l'âme est constitutive de la personne humaine. En effet, jusqu'alors, l'âme était un fantôme, un double de soi, un sosie, un esprit des choses, une forme spirituelle, (*eidolon* ; cf. Homère, *Odyssée*, XI, 476 ; Euripide, *Hélène*, 33) qui après la mort s'en allait séjourner dans l'Hadès ou les éthers. Elle ne définissait pas la personne. Socrate procède ici à une innovation : *il intègre l'âme à la personne, il crée la conscience comme élément principal de la personne humaine*, qu'il va identifier dans l'*Apologie de Socrate* (31c) au *daïmon*, « cette voix qui se fait entendre en moi » et que Plutarque (*Le démon de Socrate*, 20) surdéterminera comme le siège où durant le sommeil se manifeste l'inconscient. Certes, pour Platon, ce « quelque chose de divin et de démonique » qu'est le *daïmon* n'est pas hostile, bien au contraire. Il ne le deviendra qu'au début du Ve siècle après J.C. (*Thémistius*). Mais, pour l'heure, Aristote ne s'y est pas trompé lorsque, réfléchissant sur l'origine du divin, il écrit : « le concept du divin est né chez l'homme de deux causes originelles : des phénomènes qui concernent l'âme (le psychique) et des phénomènes célestes (la physique)... »

La seconde idée est que la parole a quelque chose à voir avec l'âme, qu'elle est non seulement un instrument dont la personne se sert, mais cette communication *d'âme à âme*, par quoi l'âme se fait connaître. Socrate ajoute que le mode de cette connaissance est l'amour. Le « *connais-toi toi-même* » devient alors parle avec l'autre d'une part, et, d'autre part, cela induit que se saisir de soi provient de l'autre, par le passage physiologique de la parole de l'autre. Peut-on aller au-delà et penser que Socrate avait entrevu, avant les théories de l'évolution, la possibilité d'une modification de l'esprit humain par la parole ?...Quoi qu'il en soit, on voit que l'oracle delphique n'est en rien une invite à l'introspection et à l'ipséité auxquelles on l'a souvent réduit. Se trouvent ainsi justifiées et la conscience-personne et la parole au principe de la connaissance de soi. Le dialogue poursuit en développant cette trouvaille par l'exemple du miroir, analogiquement comparé à l'œil dans lequel je me reflète. Cependant, c'est l'occasion

pour Socrate d'affiner son objet, le « soi » à connaître. En effet, si l'âme est une dimension constitutive de la personne, elle l'est de manière générique : tout homme a une conscience. Mais de même que mon image ne se reflète pas dans tout l'œil de l'autre, mais seulement dans cette zone qu'est la pupille, de même :

« si l'âme doit se connaître elle-même, n'est ce pas vers une âme qu'elle doit regarder et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est-à-dire sa sagesse ou tout autre objet qui lui est semblable ...Or, dans l'âme, pouvons nous trouver une partie plus divine que celle où réside la connaissance et la pensée...C'est donc au divin que ressemble cette partie de l'âme et, si l'on regarde cette partie et qu'on y voit tout ce qu'elle a de divin, c'est alors qu'on est le mieux à même de se connaître... C'est donc en regardant Dieu que nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines pour reconnaître la sagesse de l'âme et c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous même » (Alcibiade. 132a-133c).

Tout le paradigme de la parole thérapeutique est là. Non seulement dans l'intériorisation de la conscience dans la personne humaine mais dans l'intériorisation du divin dans la conscience. Ailleurs, (*Timée 46d*) cette partie divine est le *noûs*, l'intelligence, l'esprit. Pour justifier et légitimer la construction de cette architecture, Socrate fait appel dans le *Politique* (267-268) au mythe. En substance, il dit ceci. Il y eut un temps où les dieux (Cronos) gouvernaient les hommes comme des pasteurs gouvernent un troupeau, ils les nourrissaient et en prenaient soin. C'était un temps idyllique, d'harmonie entre les hommes et entre les hommes avec les dieux, d'où la maladie et la discorde étaient absentes. Cette doctrine est celle du *primitivisme* que l'on retrouve, sous des formes différentes dans la plupart des représentations humaines du temps historique : Eden biblique, Peuple primitif du Maître Céleste dans le taoïsme de Lao Zi auquel aspire dans l'ère nouvelle « le peuple semence » régénéré, ordre dharmique primitif hindouiste, première humanité d'Amma dans les récits africains dogons etc. Mais ce temps a disparu ou a été perdu. Il faut donc pour gouverner et guérir les hommes, leur donner de nouveaux dirigeants qui seront des guides, des pasteurs et des médecins. Il faut inventer pour cela des arts, des méthodes, des chemins, des systèmes : « *l'art de l'âme* » (*Pol. 464b*) est tout autant l'art politique que l'art médical. De cela découle, chez Socrate, tout le reste : la nécessité de prendre soin de l'âme, de sa partie maîtresse, de son excellence par rapport au corps ; mais aussi de sa maladie qui dès lors sera définie comme ce qui sépare l'âme du divin et l'âme d'elle-même (l'enfouissement dans les choses du monde) ; la primauté de la thérapie de l'âme sur celle du corps et donc la suprématie du thérapeute, comprenez du philosophe, sur les autres thérapeutes etc. Mais de notre point de vue immédiat, ce qui importe le plus, c'est que pour justifier d'une parole thérapeutique, il était impératif d'introduire préalablement la conscience comme élément de la personne, et la parole, qui est son mode d'être, pour rendre opératoire la fonction thérapeutique de la parole. Plus substantiellement, il a fallu que soit construit d'abord la structure du moi comme spécificité de la personne et sa nature transcendante pour que soit validée historiquement la fonction thérapeutique de la parole, tout du moins en Occident. Sans le « moi », dire « j'ignore », « j'ai péché » ou « je souffre » n'aurait aucun sens. Il suffira donc d'adjoindre à la conscience le désir et la volonté, chose faite dans la *République 437c*, pour que soient articulées et validées les notions de faute (la responsabilité, l'intention), de souffrance (le désir, la frustration), d'ignorance (méconnaissance ou négligence de ce soi divin et humain), c'est-à-dire de maladie. En somme, sans cette invention, il n'y aurait ni anthropologie ni théologie. Aristote hésitera quelque peu sur la nature de l'esprit, mais finalement il confirme : « *seul le noûs survient du dehors et seul il est divin car l'acte du corps ne communique en rien avec son acte à lui* » (*De la génération des animaux, II, 3, 736b*).

Si cette spéculation sur l'avènement de l'esprit humain paraît proprement « occidentale », en revanche, le couple maladie-guérison qui fonde la parole thérapeutique est un lieu commun

des traditions culturelles. Sans être exhaustif, cette notion de maladie me paraît dénoter trois dimensions omniprésentes dans ces traditions : l'ignorance, la faute, la souffrance.

A) L'ignorance.

Dans le *Timée* (86b), passage capital pour la culture antique, Platon, après avoir défini les maladies du corps, expose celles de l'âme : « *Ainsi se produisent les maladies du corps. Celles de l'âme, qui surviennent par suite des dispositions du corps ont les caractères que voici. Il faut admettre que la maladie propre de l'âme est la démence (anoïa). Mais il y a deux espèces de démence : l'une est la manie (mania) l'autre est l'ignorance (amathia)* ».

Nous reviendrons sous peu sur la métaphore des maladies du corps avec celles de l'âme. Retenons l'ignorance. D'une tradition à l'autre, et parfois à l'intérieur d'une même tradition, cette maladie de l'ignorance recouvre plusieurs réalités, qu'il serait trop long d'explicitier. Toutes s'organisent me semble-t-il autour de deux axes étroitement associés. Le premier est celui de la méconnaissance du divin et plus précisément de cette intériorité du divin en l'homme. Connaître Dieu, ou tout absolu qui le désigne, est impossible à l'homme car Dieu nul ne le connaît. Mais méconnaître son intériorisation en l'homme est l'ignorance par excellence. Le second axe est l'ignorance des principes qui régissent l'homme, que ces principes soient en rapport avec le divin, des forces physiques ou métaphysiques. En tradition occidentale nous avons les Idées platoniciennes (la *sophia*, le Bien, le Beau etc cf. : *Rep.* 512a-515b ; *Phédon*, 65 c-d) à quoi s'ajoute avec Aristote, la science, et avec le néoplatonisme de Plotin, la mystique. A cette tradition, et en provenant directement, la philosophie islamique, celle d'*Al-Kindi* (+IXe) le philosophe des arabes, a développé la science divine (*ilm ilahî*) et la science humaine (*ilm insani*). Quant au christianisme, « Dieu est Amour », donc l'amour est le mode humain de connaissance de Dieu et cet amour est une personne. En Afrique, au moins dans les traditions du centre africain (dogon et yoruba), l'ignorance porte sur l'Être suprême bien sûr. Mais plus encore, en rapport avec une conception de la personne qui en fait la résultante de plusieurs composantes (le souffle, le corps, le cœur, la mort, etc.) en perpétuel mouvement dans l'individu et entre les individus, l'ignorance porte sur les *bummô*, sorte d'archétypes qui animent ces composantes individuelles et les rapports sociaux dans un sens ou un autre. Dans les traditions orientales, cette notion est plus psychologique et pragmatique. Ainsi, dans le bouddhisme, l'ignorance (*avidyâ*) (ou illusion, symbolisée par un cochon) est définie comme une émotion et donc comme un trouble mental. Elle représente, avec l'avidité et la colère, l'un des trois poisons de l'esprit. Dans le Taoïsme, l'ignorance de la Vertu, l'autre nom du Tao, au sens de forces d'efficace et de flux qui traversent le réel physique, est ce qui engendre tout mal-être. Ce courant pragmatique trouve son expression la plus rationnelle chez *Xun Zi* (-IIIe siècle), un des réformateurs les plus audacieux de la pensée confucéenne. Ce grand magistrat philosophe prit le contre-pied du confucianisme intellectuel dans un livre qui porte son nom :

« *Au lieu de souhaiter connaître l'origine des choses, mieux vaut maîtriser ce qui est produit par les choses. Au lieu de regarder et d'attendre l'arrivée des saisons, ne vaudrait-il pas mieux profiter des avantages de chacune ? Au lieu de laisser naître et croître naturellement les êtres, ne vaudrait-il pas mieux dépenser nos forces intellectuelles pour les faire prospérer davantage ? Ainsi, abandonner ce qui regarde l'homme et rêver du ciel, c'est se tromper sur la nature des choses. C'est pourquoi, si l'on néglige la part humaine et songe seulement à ce que fait le ciel, on se trompe dans le caractère des choses matérielles...l'ignorance des choses (du ciel et des principes) ne nuit pas pour être un homme princier et la connaissance correspondante n'empêche pas d'être un homme vil* » (*Xunzi*, 17sq).

La notion d'ignorance n'est donc pas partout la même. Elle s'articule sur des conceptions tantôt dualistes, tantôt monistes, pour les résumer en deux mots. L'erreur serait peut-être de les considérer imperméables et étanches car il y a bien un courant moniste en Occident, de

Plotin à Teilhard de Chardin et dans le judaïsme pré-hellenistique. Mais ce qui importe de notre point de vue est que, selon la conception de cette maladie d'ignorance, la guérison sera différente. Pour Platon elle comporte deux aspects qui empruntent tous les deux la parole. Le premier est exprimé dans la *République* (491d-492c) par le schème naturel de la plante :

« *Tout germe ou tout rejeton -qu'il s'agisse de plates ou d'animaux – qui ne trouve pas le climat et le lieu qui lui conviennent, demande d'autant plus de soins qu'il est vigoureux...si donc ce naturel que nous avons attribué au philosophe reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus, mais s'il a été semé, a grandi et a puisé sa nourriture dans un sol ne lui convenant pas, c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'un dieu ne lui porte secours* ». (cf.497c et *Xénophon, Les Mémoires*, IV, I,3,4). L'idée est donc qu'avec une bonne *paideia*, l'homme sort de l'ignorance et se rapproche du divin. Au passage, on notera ici l'image de la parole ensemencée qui deviendra un classique de l'efficacité de la parole (cf. dans l'Évangile *Mt 13,18* etc.). Dans le prolongement de cette idée, Socrate développe la doctrine de la maïeutique ou pédagogie de la sage-femme (*Théétète 148^e-151d ; Phédon 72b, sq et Ménon 82a*)

Le second aspect nous situe dans le rapport au corps :

« *Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? Quand elle entreprend de faire quelque recherche de concert avec le corps, nous voyons qu'il l'induit en erreur.*

- *C'est vrai.*

- *N'est-ce pas en raisonnant qu'elle prend, si jamais elle la prend, quelque connaissance des réalités ?... Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire elle s'isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel... Ainsi donc, ici encore, l'âme du philosophe méprise profondément le corps, le fuit et cherche à s'isoler en elle-même* » (*Phédon 65d*).

Cette idée et ses développements, lesquels évoquent la notion de *catharsis*, sont de toute importance dans la culture antique, grecque et orientale. En effet, dans un texte de *Sextus Empiricus* (*Contre les Dogmatiques*, III, 20-22) d'origine aristotélicienne, nous en avons un prolongement hardi :

« *Quand l'âme s'est ramassée sur elle-même dans le sommeil, alors, ayant retrouvé sa vraie nature, elle voit à l'avance et prédit les choses futures. Tel est aussi son pouvoir à l'heure de sa mort, quand elle se sépare du corps* ».

Si la même idée est formulée dans le *Phédon* (67c), ce qui est remarquable ici c'est que, d'une part, durant le sommeil, la psyché joue un grand rôle sans le contrôle de la conscience ; d'autre part le degré de connaissance est fonction de la liberté à l'égard du corps. Plus précisément, par la mort, l'âme retrouve une telle concentration d'énergie, qu'elle accède à une connaissance inédite tant qu'elle est dispersée dans le corps. Sans expliciter ici cette spéculation qui attend toujours son historien, nous avons là me semble-t-il le principe d'une dimension culturelle dont l'ubiquité se vérifie dans de très nombreuses traditions. Elle est à l'origine de la plupart des spiritualités et elle est constitutive de tous les modes de vie qui font du renoncement au monde l'accès privilégié à la connaissance : que l'on songe à l'exercice de la *praemeditatio malorum* des stoïciens et des chrétiens, au monachisme défini comme un état de « mort au monde » (Cassien glose abondamment sur cette idée : cf. *Conf.1, 14*) ; à la doctrine bouddhiste du renoncement (*sannyasa*) et à bien d'autres courants. Une fois de plus, nous saisissons comment une construction intellectuelle, l'ignorance de l'âme et sa guérison, est devenue genre de vie et réalité historique. Sur un autre plan, celui de la psychologie et de l'analyse de la vie mentale, cette conception de la connaissance à partir de la concentration du psychisme explique évidemment des phénomènes qui feront le paradigme de la psychiatrie, en

particulier les états de catalepsie, les expériences chamaniques, l'extase dans les sanctuaires de guérison de la Gaule chrétienne (cf. A. Rousselle, *Croire et guérir en Gaules*). Mais se trouve aussi appréhendé le sens profond du ritualisme chinois qui est une auto-transformation intérieure, davantage qu'une symbolisation, une construction de soi, qui est toujours accompagnée de la parole du maître de cérémonie, le chef de famille :

« Arrivé le temps où il allait falloir sacrifier, l'homme de bien se concentrait en faisant abstinence...c'est pourquoi d'abord pendant sept jours, il se concentrait en se relaxant pour stabiliser ses pensées, puis pendant trois jours, il se concentrait intensément pour focaliser ses pensées... pendant les jours de concentration, on pensait aux lieux où le défunt avait vécu, à sa façon de rire et de parler, à ce qu'étaient ses idées...on visualisait celui sur lequel on était concentré...le jour du sacrifice c'était comme si on ne pouvait pas ne pas voir le défunt, là, à sa place...voilà d'où venait la piété du temps des anciens rois... »(*Canon des Rites*, 25-26). Le *Yi King* ou *Livre des Mutations*, qui reste le credo de la pensée chinoise, contient également la prescription d'une connaissance et d'une plénitude par l'accomplissement d'une concentration qui fait le vide en soi. Le remède à l'ignorance est donc la connaissance, conçue comme sotériologie et rapportée tantôt à la relation du divin avec l'homme tantôt à des lois naturelles originelles et agissantes dans l'existence psycho-sociale de l'individu.

B) La faute est la seconde maladie de l'homme.

Nous disons « faute » pour désigner cette fibre humaine qui atteint l'homme (au sens générique car la femme n'est pas en reste de ce point de vue...) aussi bien dans sa relation au divin qu'aux autres et à lui-même. Sous cet angle, elle renvoie à tous les vocables connus : péché, souillure, transgression, crime, impiété, honte, démerite. Dans cette acception large, la faute est omniprésente dans toutes les cultures, mais avec des modalités et des statuts divers ici et là, ce qui implique une parole thérapeutique différente.

D'abord la causalité. On trouve en premier lieu une conception magique de la faute, externe à l'individu et non maîtrisable par lui, dénotée par les notions de souillure, de pollution et de contamination. C'est le monde des esprits, des démons, des manas et autres forces démoniaques ou hostiles que l'individu subit passivement. Se trouve alors justifiée en grande partie la parole ritualisée de l'exorcisme, de la purification et de la sorcellerie. C'est là un trait commun aux sociétés archaïques et animistes ou encore aux milieux religieux, ceux des déserts monastiques par exemple.

Ensuite, adossée à la réflexion ou au modèle médical, nous avons une conception plus intériorisée de la faute. Celle-ci fait intervenir le corps comme agent de la maladie, laquelle peut devenir faute par l'introduction de la volonté, du désir, de l'intention. On se souviendra ici du passage, inaugural en la matière, du *Timée* 86b : « (les maladies de l'âme) qui surviennent par suite des dispositions du corps » C'est la théorie humorale de la psyché qui aura la vie longue puisqu'elle a constitué, avec quelques nuances, la seule étiologie psycho-physiologique de la maladie jusqu'au XIXe siècle. (Nous allons y revenir) Toutefois, elle n'est pas spécifiquement occidentale. Le bouddhisme y a souscrit dans la théorie du cycle *kammique* (ou *karmique* en sanskrit) : « Il est vrai qu'il y a des maladies qui se produisent à cause des anciens kamma...cependant, il y en a aussi qui arrivent à cause de la bile ; du flegme ; de l'air ; à cause d'union des humeurs ; du changements de saisons...il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la bile, du flegme... » (*Anguttara-nikaya* V,108 et *Samyutta-nikaya*, IV, 203). (Rappelons que le *karma* est la somme des actes mentaux et concrets commis par l'homme et qui détermine son redevenir dans le *samsara*, le cycle des renaissances).

De même, dans la pensée taoïste, le corps est donné comme le seul moment d'unité où l'harmonie des éléments multiples et parfois opposés forment le processus du tao intérieur qui

doit s'étendre au monde extérieur : « *Je ne confierai les affaires du monde qu'à celui qui se soucie du monde comme il se soucierait de son propre corps* » disait *Zhuang Zi*, un contemporain de Confucius et de Lao Zi.

L'intériorisation de la faute à partir de la réflexion sur le corps a préparé, ou mieux, réalisé la représentation de la conscience comme explication de la faute. Quel que soit le système culturel que l'on considère, il n'y a désormais de faute que s'il y a conscience, volonté et désir. Mais son statut va différer selon la conception que l'on se fait de l'homme, de sa relation à Dieu, aux autres et à lui-même. Dans la version occidentale, la faute est ce qui engage une personne envers une autre personne, dont Dieu bien évidemment, et subséquemment, sa détermination à l'égard d'un interdit religieux. Elle définit alors le « péché » et ses multiples implications morales, psychologiques et sociales. Elle est assortie d'une sanction selon le degré de gravité préalablement défini (les péchés mortels, véniels, ou *kabâ'ir* et *saghâ'ir* en Islam, etc.), le fait de mourir étant sa conséquence ultime. Dans la société gréco-romaine, il s'agira de manquement (*amarthêma*), de souillure (*miasma*), d'impiété, c'est-à-dire un crime et un refus d'honorer les dieux officiels : c'est le premier chef d'accusation qui conduira Socrate à boire la ciguë (cf. *Euthyphron*), et les empereurs romains à persécuter les chrétiens et autres adeptes de divinités non approuvées. Tout cela est bien connu pour faire utilité. Proche de cette conception, se situe la tradition africaine. La faute y reçoit une explication mythico-religieuse. Mais comme le dit un proverbe : « *on ne meurt pas d'un interdit dont on a pas été préalablement informé* » C'est donc de la conscience individuelle et responsable qu'elle relève. Mais au premier plan de la conscience africaine se trouve davantage la conviction d'un ordre des choses et des personnes qu'il s'agit de promouvoir de toutes ses forces : cet ordre c'est la relation naturelle qui unit l'individu à l'autre, à un groupe, à une divinité, c'est le cœur (*iku*) de la personne. Dès lors, le mal pour l'homme africain est de laisser s'éparpiller ce qu'il a reçu, son cœur, ou de l'utiliser pour réaliser de mauvais desseins. Plus qu'un antagonisme avec l'Être suprême, la faute est une atteinte à l'autre, une conscience du mal fait et non du péché. Il y a ainsi, dans les sociétés d'Afrique centrale, tout un vocabulaire spécifique pour distinguer « péché » et « mal faire », ce qui peut donner des expressions, de prime abord paradoxales pour un judéo-chrétien, telle que « *j'ai péché mais je n'ai pas fait le mal* ». Ce qui est profond et premier, c'est le mal, non le péché. Ceci explique la force extraordinaire que prend la parole, qu'elle soit bénédiction ou malédiction, guérison ou imprécation, dans la vie courante et culturelle. Dans les rituels dogons du Mali, les étoffes des parures et les tambours sont intelligibles que si on les rapporte au mythe du don de la parole par *Nommo*, le même mot (*soy*) désignant à la fois la parole, l'étoffe et la peau tissée de l'instrument : couleur et sonorité symbolisent ainsi la parole, lumière et puissance qui vivifie et guérit.

Dans la tradition orientale, la faute comme « péché », ou tout autre appellation théologique, n'existe pas. Ce qui ne signifie nullement une absence de conscience et de responsabilité. En témoigne, dans le bouddhisme, la roue de l'existence karmique et ses actes méritoires ou déméritoires, qu'il ne faut pas confondre avec une « justice morale » ni avec le binôme « récompense punition » ; ou bien la notion de souillure mentale (*sasava*) ; ou encore, dans les pratiques du bouddhisme chinois, la confession-contrition dans la tradition du *Petit Véhicule* (une des trois écoles de la tradition, la plus ancienne et la plus attachée à la doctrine fondatrice, *véhicule* voulant dire « voie » ou « méthode »). On le voit aussi dans le rituel vestimentaire : la robe couleur safran des moines bouddhistes, le crâne rasé, ou mieux, le pagne ocre-orange porté par des ascètes hindous, notamment sivaïtes ; c'était dans l'Inde ancienne des parures réservées aux criminels conduits au supplice.

Dans le Tao, celui de Confucius au moins, la morale étant au centre des préoccupations, la faute est une « honte », une infraction à l'ordre social et à la moralité qui le sous-tend : on se rappellera ce précepte fondamental : « *Zigong demanda au Maître : Y a-t-il un seul mot qui puisse guider l'action une vie durant ? Le Maître dit : Ne serait-ce pas mansuétude : ne faites*

pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit » (*Entretiens*, 15,24). De ce fait, le confucianisme va être confronté rapidement, dès le III^e siècle avant J.C., avec Xun Zi, un disciple du maître, à l'une des grandes questions qui n'a cessé de hanter, jusqu'à Rousseau, la réflexion morale : non le bien et le mal mais la contradiction interne de la vie psychologique face à ces concepts. Si pour Confucius, comme pour Socrate (*Prot.* 345d-e ; *Rep.* IX, 589c etc) « nul n'est méchant volontairement », c'est-à-dire que l'homme est bon, pour tout un courant confucéen, l'homme est méchant et mauvais, dès la naissance, ce qu'il a de bon n'est que superficiel. Aussi est-il placé constamment dans la problématique que résume *Ovide* par la bouche de Médée : « *je vois le bien et je l'aime, mais c'est le mal que je poursuis : uideo meliora proboque deteriora sequor* » (*Métamorphoses*, VII, 1-54). Nous y reviendrons.

Mais en dehors des lieux communs, ce qui me paraît essentiel dans la tradition orientale et qui la distingue fondamentalement des autres, au moins du point de vue de la doctrine, c'est que l'individu en tant que tel, comme « moi » individuel, n'existe pas. Que ce soit dans le Taoïsme ou le bouddhisme, tout est impermanence foncière (*anatta*), illusion radicale, à commencer précisément par le « moi » ou le « soi » (ce qui distingue le bouddhisme de l'hindouisme des Upanishads qui comporte une identité primordiale dans le *brahman-atman*). Le réel n'ayant pas d'existence substantielle, ou bien, résultant d'une fluidité cosmique insécable, il ne saurait y avoir dans cette vision de vacuité une véritable « faute » sinon très relativement. En un mot, il n'y a pas de faute parce qu'il n'y a pas de sujet, sinon transitoire et aléatoire. Du même coup, s'il y a du pardonnable pour des actes qui, d'une certaine façon, dépassent la conscience provisoire (c'est le thème de la *coproduction conditionnée*, l'origine d'une action bonne ou mauvaise se transmettant d'une renaissance à l'autre), il n'y a ni conscience coupable, ni d'univers morbide de la faute, ni rien d'effaçable définitivement. On mesure ainsi la distance avec le logocentrisme occidental d'une part, et d'autre part avec sa théologie de la faute : dans le christianisme, le Christ efface en lui la faute, définitivement.

La parole de guérison intervient dès lors différemment. Ici, la parole du prêtre et le rite qu'elle accompagne accomplit le pardon, elle est performative et manufacture la guérison dans l'absolution. L'homme n'étant pas malade tout seul, mais en relation avec l'autre et Dieu, c'est de la parole d'un autre que viendra la guérison et ses conséquences psycho-sociales, (restauration psychologique, réinsertion dans la communauté). Là, sans qu'il s'agisse de nihilisme puisqu'il n'y a pas dévalorisation de l'existence personnelle et relationnelle, l'homme se donne à lui-même sa propre existence, il ne se reçoit pas d'un autre, ni de sa parole.

La faute pose alors, avec l'ignorance, la question de la souffrance humaine.

C) La souffrance

C'est une banalité : la souffrance fait partie de l'existence et on ne saurait concevoir l'une sans l'autre. De quelques côtés que l'on se tourne, la souffrance, toute à la fois douleur et douleur psychique, celles-ci désignant le provisoire, celle-là le générique, est le paradigme des religions et des philosophies. Pour la Bible elle est conséquence du péché, douleur d'enfantement et sueur du labeur, ou encore mondanité : « *dans le monde vous aurez à souffrir* etc. ». Dans le bouddhisme comme pour la majorité des courants hindouistes après l'époque des Upanishads, « *tout est souffrance* » (*dukkha*) : naissance, déclin, maladie mort, désir, soif. Pour Epicure, notre vie se passe dans l'évitement de la souffrance (« *nous faisons tout pour ne pas souffrir* »). Enfin pour Freud et la psychanalyse, la souffrance est au principe même de l'objet et de la cure analytique. Globalement, la souffrance a une valeur sotériologique : « *Tant que l'homme souffre, il peut encore faire son chemin dans le monde* » dit Freud, exprimant ainsi que vivre, pour l'homme, ne peut se dire qu'à l'ombre de la mort, parce qu'il est corps d'abord, cerclé dans l'espace par l'autre, et dans le temps par la mort. Parce qu'il est « *corps*

psychique » (H. Ey) aussi, façonné par la souffrance d'autrui. Toutes ces évidences ne font pas utilité, sauf, peut-être, pour rappeler que la souffrance est une façon pour l'homme de se comprendre et de se connaître comme *être en relation*, et pour formuler de la sorte l'espoir secret d'être entendu par un autre au plus intime de lui-même. C'est ainsi que le peuple de la Bible initialise son histoire, son historicité, par ces mots de Dieu : « *J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple...j'ai entendu son cri, je connais sa souffrance* » (Ex. 3,7). De la même façon, se justifie l'idée ancienne d'une guérison par la parole philosophique dont se sont emparées toutes les écoles de philosophies, par une métaphorisation de l'art médical. Mais, évidemment, dans l'ordre causal, la souffrance a donné lieu à plusieurs interprétations qui ont déterminé autant de conceptions thérapeutiques de la parole. J'en retiendrais au moins trois.

La première repose sur l'idée que l'homme souffre parce qu'il *est* corps avant tout et non pas parce qu'il *a* un corps. Cette conception sera lourde de sens. Elle signifie que c'est le corps qui fait souffrir *tout* l'homme. C'est ainsi que l'Évangile comprend la souffrance. Toutes les guérisons qu'opère le Christ concernent des individus atteints dans leurs corps, de sorte qu'on peut penser que ce que nous nommons la « souffrance psychique » n'est, d'abord, que la connaissance d'une perception d'une altération de toute la personne physique, connaissance qui, comme telle, peut se communiquer. Étrange peut-être, mais cela explique que la souffrance, formulée, peut provoquer chez autrui une souffrance elle aussi physiologique, à commencer par des larmes. Plus important encore, pour notre propos, cela explique que la parole peut modifier le corps souffrant, et non le seul « psychisme » : « *Dis seulement une parole et mon enfant sera guéri* » (Luc 7,6). C'est un fait physique avant d'être un problème magique ou éthique.

La seconde conception de la souffrance n'est pas si éloignée de la précédente, mais elle y ajoute des dimensions supplémentaires. Ici, souffrir résulte de la composition humorale du corps et de l'organisation variable de ces humeurs, au nombre de quatre, auxquelles, il faut ajouter l'action d'un agent extérieur, l'air. C'est la tradition médico-philosophique des humeurs qui sera historiquement déterminante dans la définition et le traitement de la souffrance humaine.

Dans cette perspective, tout est somatique et tout dépend de la crase des humeurs. C'est ainsi, par exemple, qu'Hippocrate explique l'épilepsie, longtemps considérée comme une maladie sacrée dans le livre de même nom : « *Quant à la maladie dont il s'agit ici, elle ne me paraît pas plus divine que le reste, mais elle a la nature qu'ont les autres maladies, et la cause dont chacune dérive. Elle naît, comme les autres maladies, par hérédité ; si, en effet, d'un flegmatique naît un flegmatique, d'un bilieux un bilieux, d'un phtisique un phtisique, d'un individu à rate malade un individu à rate malade, où est l'obstacle que la maladie dont le père ou la mère a été affecté n'affecte aussi quelqu'un des enfants ? Car le sperme, venant de toutes les parties du corps, vient sain des parties saines, malade des parties malades...Une autre grande preuve que cette affection n'est en rien plus divine que le reste, c'est qu'elle survient naturellement chez les flegmatiques et n'attaque pas les bilieux...La vérité est que le cerveau est l'origine de cette affection comme de toutes les autres très grandes maladies* ». (§2-3). Ce qui vaut pour l'épilepsie l'est également pour toutes les autres souffrances que nous disons « psychiques », à commencer par la fameuse mélancolie (*kolé, la bile*), mais aussi le délire, la tristesse, la folie etc. C'est ainsi que d'Hippocrate à Galien au deuxième siècle (et bien au-delà, y compris chez les auteurs chrétiens : cf. le pseudo Jean Damascène IXe siècle) *les facultés de l'âme suivent*, c'est-à-dire sont déterminées, par *les tempéraments (les humeurs) du corps* pour plagier le titre d'un traité de Galien. Le transfert des affections du corps à des troubles psychologiques constitue ce qu'on appelle les passions et parfois les vices. Les artisans de ce processus sont, principalement, des stoïciens (Chrysippe, Cicéron : pour cela voir J. Pigeaud)). Ce qui est remarquable, c'est, non le passage d'une théorie médicale de la souffrance du corps à une théorie de la souffrance psychique, mais sa traduction, en milieu chrétien, par un état ou

mode de vie. Les historiens aiment citer à ce propos le texte de Rutilius Namatianus, un aristocrate, qui revenant de voyage, côtoie les îles provençales près d'Hyères, où s'était implantée la vie monastique. Un jeune romain de belle naissance s'y était adonné. Rutilius ne comprend pas ce geste, le désapprouve puis il en fournit une explication dont l'intérêt semble échapper souvent aux historiens : «*Quelle rage de cerveaux détraqués ! Peut-être est-ce le destin de ces vils esclaves, de s'infliger ainsi le châtement qu'ils méritent ; ou bien faut-il croire que leur sombre cœur est tout enflé d'un fiel noir, d'un excès de bile... C'est ainsi qu'Homère attribue à un excès de bile la morne tristesse de Bellérophon* ». Ainsi donc, la vie monastique pour un romain, résulte d'un état psychologique, la tristesse de cerveaux détraqués, en relation avec une crise du corps, un excès de bile noire. Ce n'est certes pas Rutilius qui invente cette sémantique d'une socialisation de la souffrance physique. Aristote fut en cela le précurseur dans ses *Problemata XXX.I*. Mais le discours de notre aristocrate romain, parce qu'il fait de la vie religieuse une collectivisation de la souffrance, pose question dans le débat de modèles thérapeutiques au sein d'une société donnée, débat qui n'a pas reçu l'investigation qu'il mérite, sauf peut-être par des historiens anglo-saxons (P. Brown). En attendant, cela explique deux choses : d'abord la mise en place de systèmes philosophiques et religieux (c'est tout un le plus souvent) qui pour guérir la souffrance, définie désormais psychologiquement en terme de passions, commencent par discipliner le corps. Pour ne prendre qu'un seul exemple parmi une bibliothèque d'autres, voici Cassien qui initie sa théorie des vices principaux et la méthode pour les guérir par un long traité de diététique (*Institutions Cénobitiques V*). Ensuite, de même que la souffrance du corps est ressentie comme l'amoindrissement ou la privation d'une volition cinétique ployant sous le poids de la maladie, de même la souffrance psychique va être définie comme l'altération de la liberté sous la tyrannie ou le poids des passions (Cf. l'image du plomb qui alourdit l'âme dans *Republique. 519 a-b* et qui deviendra un classique de la littérature thérapeutique de l'âme). De ce fait, la guérison de la souffrance doit s'inscrire dans un mode de vie concret qui est aussi une manière d'être et d'exister par quoi on rétablit la santé naturelle de l'individu. La clé de voûte de ce rétablissement sera la parole, organisée dans des sortes de fratries de la parole : groupes de disciples, écoles philosophiques, communautés religieuses.

Troisième conception de la souffrance et qui n'est pas la moindre : c'est celle qui nous vient en partage, celle qui nous vient du lien interpersonnel et interactif. Platon l'évoque dans un passage de la République (462 c-e) :

« *Quand un de nos doigts reçoit quelque coup, la communauté du corps et de l'âme...tout entière et simultanément, elle souffre avec l'une de ses parties...Il en est de même dans une cité bien gouvernée...qu'il arrive à un de ses citoyens un bien ou une peine quelconque, cette cité sera disposée à dire que c'est elle-même qui éprouve cela ; tout entière elle en partagera le sentiment, tout entière elle en partagera la souffrance* ». Texte remarquable qui sera repris intégralement par le discours chrétien (*1 Cor. 12,26 ; Rm. 12,15*). Je ne pense pas qu'on puisse l'interpréter seulement du point de vue de la morale, comme compassion, ou au sens psychologique, comme douleur psychique transmise. Si l'on veut bien garder l'interprétation naturaliste de *Genèse 2,7* où il est dit que Dieu «*modèle*» l'homme avec de la glaise comme un potier, alors croire que nous sommes «*modélé*» jusque dans nos synapses par les autres n'est pas plus fantaisiste que de croire l'être par l'inconscient, et pour être logique, de penser qu'à notre tour nous *fabriquons* l'autre, jusque dans son corps, avec nos souffrances (pas seulement les souffrances évidemment). Or, la parole est le support privilégié de cette manufacture. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, elle ne peut être essentiellement qu'éthique en projet et en acte. C'est dans cette perspective que peut se comprendre la fonction thérapeutique de la philosophie, de toute la philosophie antique, religieuse ou laïcisée. Cette thérapeutique s'organise en trois directions, au moins : la formation du jugement, l'aménagement d'une expérience de soi, et son corollaire, l'ouverture sur l'autre.

-- S'il y a bien une idée commune dans la pensée antique c'est celle qui considère que la souffrance, comme toutes nos émotions, résultent en partie de notre regard sur les choses, de nos opinions et jugements. Vers l'an 200 de notre ère, vivait à *Oenoanda*, une petite ville de Lycie en Asie mineure, un vieillard nommé Diogène. Il était cardiaque et savait que pour lui le temps se faisait court. Sa vie durant, il avait longuement médité l'enseignement d'Epicure, et, avant de mourir, il voulut faire œuvre de mémoire, comme d'usage dans la mentalité romaine, quand on avait quelques moyens. Aussi fit-il graver cette inscription sur un mur de portique : « *Puisque la plupart des hommes comme frappés de la peste, sont en commun malades de la fausse opinion au sujet des choses et que le nombre des victimes s'accroît – à cause de leur ardeur à s'imiter mutuellement ils se transmettent la maladie comme des moutons – et puisqu'il est juste de porter secours à ceux qui viendront après nous – car ceux-là aussi sont des nôtres, même s'il ne sont pas encore nés – et qu'en outre l'amour de l'humanité demande d'assister les étrangers...j'ai voulu me servir de ce portique pour présenter au public les remèdes donnant le salut. Ces remèdes pour le dire en un mot, ont été mis à jour sous toutes les formes. En effet, nous avons chassé les craintes qui nous possèdent en vain ; quant aux afflictions, celles qui sont vides, nous les avons complètement retranchées ; celles qui sont naturelles, nous les avons réduites à fort peu de chose... »*

Guérir de la peste de la fausse opinion, de l'emprise des craintes, des afflictions vides et naturelles, sont, en peu de mots, le résumé de la doctrine épicurienne sur la causalité de la souffrance. Le bouddhisme partage, en quelque façon, ces vues lorsqu'il définit dans sa doctrine de *l'Octuple Sentier*, les moyens d'éradication de la souffrance en huit « membres » ou principes par quoi on atteint la sagesse (*prajna*) : *opinion correcte* (dépourvue d'illusion) - *pensée correcte* (vigilance) - *parole correcte* (sans calomnie, mensonge bavardage) - *activité correcte* (droiture sociale, sexuelle) - *moyens d'existence corrects* (qui ne détruisent pas les êtres vivants) - *effort correct* (contrôle de soi, éducation) - *attention correcte* - *concentration correcte* (méditation).

Comment dans cette perspective la parole est-elle thérapie ? Pour répondre à cette question, il faut se souvenir d'un fragment épicurien qui nous a été transmis par *Porphyre* (fr. 221 Us) auquel renvoie directement le discours de Diogène : « *Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme* ». Le mot « vide » (*kenos*) est capital pour comprendre cette fonction thérapeutique de la parole et plus globalement de la philosophie. Sans approfondir toutes ses nombreuses implications dans le système épicurien où il articule une véritable théorie du langage, je pense qu'on peut le résumer de la sorte : un discours vide n'est pas d'abord un discours vain ou faux, mais c'est avant tout un discours qui ne renvoie à aucune expérience, à aucun vécu, chez celui qui le prononce ou qui le reçoit. Une parole vide c'est une parole qui ne correspond à aucune réalité donnée dans l'expérience de qui parle et de qui écoute. C'est la vacuité sémantique. Pour expliciter rapidement et simplement prenons l'exemple fourni par Jakobson dans son *Essai de linguistique générale*. Si nous pouvons employer sans difficulté des mots tels que « ambrosie », « nectar », « dieux » leur utilisation ne renverra en rien à une réalité expérimentée car nous n'avons jamais approché ces choses, sinon par connaissance linguistique. Un discours vide est donc un discours qui ne repose sur aucune réalité vécue. Dans la logique d'Epicure, c'est tout le champ des concepts (la justice, le bien et la notion de « la chose en soi » développés par Platon dans le *Cratyle* (439a -440c) qui sont à revoir. Or, un tel discours ne saurait produire que de l'opinion vide en raison de l'inadéquation entre le mot et l'objet qu'il désigne (et non entre le signifiant et le signifié platonicien), ou dans l'ordre de la pensée, entre l'idée et la réalité. Exemple d'opinion fautive dénoncée par cette sentence : « *Ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme le disent la plupart, mais l'opinion fautive sur la capacité infinie du ventre à se remplir* ».

On voit donc comment la parole du philosophe peut guérir. Elle commencera par remédier au vide issu des opinions fausses. Pour cela, elle devra procéder à la manière du chirurgien et du médecin, modèles thérapeutiques de la philosophie et de la spiritualité qui connaîtront une grande fortune. Il s'agira, selon le vocabulaire employé dans les textes, de *retrancher*, d'*exciser*, de pratiquer des *résections*, de *purger*, d'*expulser* tout ce qu'on croit devoir avoir ou être, comme les craintes et les désirs, lesquelles, se multipliant à l'infini, font notre malheur : « *C'est par l'effet de la crainte ou du désir illimité et vide (kenos) que l'on est malheureux. Si l'on y met un frein on peut se procurer la raison bienheureuse* » disait Porphyre dans la continuité d'Epicure. C'est la doctrine de l'*ataraxie*, la paix du cœur, formulée dans cette maxime : « *Celui qui connaît les limites de la vie sait qu'il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin et ce qui rend la vie toute entière parfaite ; de sorte qu'il n'a en rien besoin, en outre, des choses qui comportent la lutte* » (*Maxime XXI*). Dans cette perspective, la doctrine épicurienne fournit quatre remèdes (*tetrapharmacos*) bien connus : il n'y a rien à craindre des dieux; il n'y a rien à craindre de la mort; on peut atteindre le bonheur; on peut supporter la douleur

Ensuite, le philosophe remplira l'âme par des paroles qui créent du sens et qui partagent du sens, par quoi on accède à la *phronesis*, la sagesse. Ce "remplissage" me paraît être la dimension la plus importante de la fonction thérapeutique de la parole. La notion qui le résume au mieux a été largement commentée par la tradition épicurienne : il s'agit de la *parrhesia* que nous avons déjà mentionnée. Cette notion a évolué entre le VI^e siècle avant J.C. et, par exemple, son emploi dans les milieux monastiques des siècles chrétiens. Au début, la *parrhesia* est le droit inaliénable de tout citoyen grec de dire ce qu'il pense dans les assemblées. On traduit alors par *franc-parler*, d'où « *liberté de parole* », et ce franc-parler se rapporte à l'obligation de tout dire. Peu à peu, le mot vient à désigner non plus le caractère quantitatif ou libre d'un discours, mais son aspect qualitatif, en ce sens que celui qui parle s'est rendu capable d'énoncer clairement ce qui l'anime. De ce fait, un tel discours transmet quelque chose d'essentiel du locuteur qui va permettre à l'interlocuteur de formaliser une réalité de sa propre expérience. C'est, en somme, un rapport à soi-même qui se communique à l'autre et qui le "sémantise", une dotation de sens, par quoi, en langage épicurien, on passe du vide au plein. Peut-on, à titre d'hypothèse, penser que s'il y a aujourd'hui une crise de la parole, manifestée par l'inflation technologique qui lui sert de support ou la multiplication des lieux de paroles, c'est, peut-être, parce que cette parole est le plus souvent « vide », au sens d'Epicure. Elle ne transmet rien de soi, ce qui donne valeur au « on », et ne trouve donc pas preneur, l'autre qui ne reçoit rien et n'entend plus. Elle véhicule ou bien de l'idéalité (politique, économique, psychologique, affective) qui évacue le sujet réel au profit du bavardage idéologique, ou bien de la mondanité qui la réduit à des objets.

-- La thérapie du mal-être humain par la parole consiste aussi à guérir ce qui en est la seconde source : non plus l'opinion et le regard sur le monde mais là où ils ont leur source, dans l'affectivité, le rapport aux autres et à soi-même, ce qui sera repris par Freud dans sa théorie de la souffrance (*cf. Malaise dans la civilisation*). La conception générale est que si nous souffrons c'est en raison de nos dispositions psychologiques dont nous sommes nous-mêmes et les autres en partie responsables. Sous des vocables divers, les traditions nous renvoient ici aux mêmes contenus : les désirs ou le Désir, les vices, les passions, les pensées, les relations interpersonnelles etc.

La nécessité d'y voir clair dans cette psychologie a donné lieu à de multiples analyses et classifications de l'esprit et de son activité : Platon dans la République (436a sq) a établi une première topique de l'âme qui voit en celle-ci trois parties ou trichotomie : le raisonnable, l'irascible, le concupiscible, ces deux dernières où siège notre affectivité étant en contradiction avec la première, d'où les conflits externes et internes. A sa suite, on s'interrogera pour savoir

si la raison peut elle aussi produire de l'irraisonnable et de la souffrance. Le bouddhisme comporte aussi ses topiques dans le trio psycho-physiologique de l'ignorance, du désir et de l'existence. Enfin, il y aura les deux topiques freudiennes. Adossé à ces classifications, on élabore non seulement toute une pathologie qui est celle de la souffrance psychique mais également, à l'intérieur de celle-ci, une hiérarchie du mal-être : il y aura des souffrances plus dures que les autres, plus difficilement guérissables et de nombreux traités de guérison cherchent à promouvoir les différents remèdes pour chacun des maux humains. Parmi ceux-ci, on peut en signaler deux : l'angoisse, liée au désir et à ses frustrations (le manque, la maladie, la mort). Sa désignation est protéiforme : *dukkha* bouddhiste, *taedium uitae* c'est-à-dire dégoût du cœur, *anxietate cordis* (*anxiété du cœur*), mélancolie, *acédie*. Elle est présente dans toutes les écoles. Le second est l'orgueil, l'élévation du cœur qui génère toutes sortes d'excès narcissiques pouvant conduire à des troubles psychiques graves : vers l'an 465 de notre ère, non loin de Jérusalem, un moine créa un refuge asilaire, le premier du genre, pour recueillir des religieux « dont l'esprit ne présidait plus comme il faut à leurs pensées, c'étaient des détraqués » précise le texte de fondation.

Pour guérir l'affectivité, on élabore toute une série d'exercices spirituels dont le but est de favoriser une expérience de soi, articulée par les principes du « *se vaincre soi-même* », et du détachement du monde, c'est-à-dire discipliner cette affectivité par sa mise à l'épreuve. C'est l'ascèse des courants philosophiques et religieux. Les modalités de cette discipline sont aussi bien physiologiques que psychologiques. Elle implique une connaissance de soi. La finalité est l'affirmation du sujet, purifié ou délivré de sa mondanité et proche de la réalité ou de Dieu. Evidemment, il en va autrement dans le bouddhisme puisque ici il s'agit de se libérer le plus possible du « moi » et des réalités de ce monde. Mais de part et d'autre, on aboutit à un état de sérénité : *apatheia* ou impassibilité, *ataraxie*, ou état d'éveillé (ce qui est le sens du mot « bouddha), ou encore *extinction de la soif* (ce qui est synonyme de nirvana). Il faut bien remarquer que toute cette discipline s'effectuait à partir de la parole, d'un maître ou des autres. Deux types d'exercices sont à retenir particulièrement. Le premier, qui sous des appellations différentes, est celui de la révélation de pensée. Cet exercice consiste à formuler ce qui se passe en soi : rêves, pensées obsessionnelles (et non pas toutes les pensées comme on le lit souvent), craintes, pulsions. Tous les domaines de la vie psychologiques sont concernés. Il ne s'agit pas ici d'un « nombrilisme » ou « souci de soi » comme on a bien voulu le dire, ni d'un lavage de cerveau pour façonner des sujets dociles, bien que des excès ont dû exister. Au plan d'une psychologie plus pragmatique, cet exercice devait promouvoir un effort de conceptualisation de soi par lequel le vécu affectif et les émotions sont mis à distance et exprimés, donc médiatisés par la parole. Or, on sait que conceptualiser ce qu'on vit et éprouve est déjà une thérapie. Le second exercice, par quoi au sein des traditions thérapeutiques de la parole, se distingue le courant chrétien en particulier, est l'obéissance. Obéir à la parole d'un autre est le principe de vie spirituelle qui est la clé de voûte de la tradition chrétienne. Il est adossé à une théologie paulinienne, celle du Christ qui s'est fait obéissant. Mais sur le plan qui nous préoccupe, l'obéissance est ordonnée, non à la servilité, mais à la déprise de soi, de ses « volontés et désirs », disent les textes. Il faut donc l'envisager dans le cadre du projet éducatif, ce qu'est par essence une spiritualité, et non celui de l'exercice d'un pouvoir dont on sait les ravages destructeurs que l'obéissance peut favoriser. Or, Freud en convenait (*cf. Nouvelles conférences sur la psychanalyse*), l'obéissance, par définition, c'est intégrer l'autre dans la formation de soi, voire le poser comme prise en charge du souci de soi. On conçoit facilement combien, de ce point de vue, obéir est psychologiquement rassurant et donc structurant. En se soumettant à l'autorité d'un autre, dès lors que cette autorité n'est pas vouée à l'altération de l'obéissant, comme dans les idéologies, on apprend à se commander soi-même. Dès lors qu'on est parvenu à une certaine maîtrise de soi, l'obéissance peut être abandonnée, en tant que mode de formation, parce qu'elle n'a pas sa finalité en elle-même, et poursuivie, comme manière

d'être, parce qu'elle fait place permanente à l'autre. Elle est ce qui interdit et libère à la fois, ce qui, dans la théorie freudienne, rend possible l'acte d'amour et de sublimation. C'est pourquoi un spirituel comme Cassien en fait le fondement même par excellence de la relation à l'autre et à Dieu. Galien, un médecin du II^e siècle après J.C. a fort heureusement formulé l'enjeu de la soumission pédagogique : « *En s'assignat un surveillant (époptes) et un pédagogue qui à chaque occasion lui rappelle telle chose, lui reproche telle autre, l'exhorte et l'encourage à se conformer à ce qu'il y a de meilleur, et qui, se donnant lui-même comme modèle en tout ce qu'il dit et ce à quoi il l'exhorte, pourra par sa parole rendre l'âme de son disciple plus libre* ». (*Les passions et les erreurs*, 10). Tous les maîtres spirituels ont conçu l'obéissance sur le modèle de l'adhérence libératrice à l'autre et non celui de la soumission aliénante de soi.

C'est à la lumière de ces deux exercices et de quelques autres que l'on peut, me semble-t-il, récuser la conception d'une parole philosophique comme « souci de soi », « technologie de soi » et autres réductions à l'ipséité inaugurées par Foucault. L'inspiration profonde de la parole philosophique conçue comme thérapie de la souffrance ce n'est pas seulement l'avènement du sujet mais son avènement *en relation avec l'autre*, au-delà du même de ses propres représentations et satisfactions.

-- C'est fondamentalement à cette découverte du *sujet en relation* qu'est ordonnée l'expérience de soi. L'un des procédés qui opère cette ouverture sur l'autre est l'action silencieuse de la parole intériorisée.

En effet, dans toutes les traditions, on observe qu'à côté de cette parole agissante dans l'échange, il en est une autre qui procède, non par la communication, mais par sa méditation, son imprégnation et son extension à toute la personnalité, comme l'onde circulaire provoquée par la chute du caillou dans l'eau. Dans cette perspective, qui fait intervenir la mémoire, la vigilance, la concentration et le corps, la guérison s'effectue par une réelle modification des fonctions psychologiques, ce que les textes nomment le cœur ou l'intelligence. Pour cela, il faut devenir selon Saint Augustin un nid qui accueille la parole de l'autre : « *Préparer vous-mêmes le nid pour la parole...l'écriture nous recommande l'exemple de la tourterelle qui cherche un nid pour déposer ses petits* » (*Sermon*. 37,1). Dans cette pratique la parole est tantôt conçue comme un remède, un antidote, mais aussi poison qui purge : c'est toute l'ambivalence du mot *pharmakon* (symbolisée, par exemple, dans les emblèmes des professions médicales par un serpent enroulé). Tantôt elle est une nourriture qu'il faut selon la *Lettre à Ménécée* d'Epicure et bien d'autres textes, garder en soi et méditer jour et nuit, ce qui est également un lieu commun des traditions thérapeutiques de la parole. De notre point de vue, on conçoit facilement la force de cette *curatio uerbi*, (*Cassien*) de cette guérison par la parole intériorisée par toutes les techniques de méditation. Dans un groupe constitué, le fait de porter en soi, chacun individuellement, la même parole du maître, de se savoir transformé par les mêmes principes de vie et de psychologie, d'obéir aux mêmes préceptes, sont autant de puissants leviers de socialisation et de guérison des souffrances particulières parce qu'ils sécurisent en offrant à chacun des membres du groupe un cadre de développement. Cette puissance curative de la parole est alors associée à une condition, largement soulignée par les traditions : c'est sa réalisation par celui qui la reçoit et se l'approprie. Cette réalisation conditionne l'existence de la parole elle-même. D'un bout à l'autre de la tradition de la parole antique nous en observons l'impératif. Ainsi Confucius : « *Le Maître dit : Si vous avez affaire à un homme capable de comprendre vos paroles, mais que vous ne l'instruisez pas, vous gaspillez un homme. Si vous avez affaire à un homme incapable de comprendre vos paroles et que vous l'instruisiez, vous gaspillez vos paroles. Le sage ne gaspille ni les hommes ni les paroles* » (*Entretiens*, 15,8). Dix siècles plus tard, dans les déserts de l'Égypte monastique, abba Félix faisait un constat qui n'est pas sans évoquer le gaspillage du maître chinois : « *Des frères vinrent trouver abba Félix et le supplèrent de leur dire une parole. Mais le vieillard*

garda obstinément le silence. Après qu'ils l'eurent supplié pendant longtemps, il leur dit : « Désormais, il n'y a plus de parole. Jadis, lorsque les frères interrogeaient les vieillards et faisaient ce qu'ils leur disaient, Dieu montrait comment parler. Mais maintenant, puisqu'ils interrogent sans faire ce qu'ils entendent, Dieu à retiré aux vieillards la grâce de la parole et ils ne trouvent plus que dire, puisqu'il n'y a plus de travailleurs » (Apophtegmata Patrum, Alphabétique, 1)

Fragilité de la parole humaine... Elle n'existe qu'autant qu'elle suscite et rencontre un désir de vivre, dont elle devient la trace, cause et signe, comme nous l'avons dit. Désir de vivre de l'homme ? Sûrement. Désir de vivre de Dieu pour l'homme ? On peut le croire.

CONCLUSION

Au terme de cette réflexion sur la statut de la parole dans l'Antiquité, nous pouvons revenir sur la conception de départ d'une parole, cause et signe de ce qu'elle invente. A la concevoir ainsi, j'ai bien conscience d'être conduit à poser la question de l'homme, de son être, de Dieu, et pour un chrétien, d'être obligé d'affronter la problématique centrale de la foi qu'on pourrait formuler par une alternative, en apparence inconciliable : ou bien le contenu de la Révélation chrétienne (ou celui d'autres cultures) n'est que la construction d'une parole humaine, de ses représentations aléatoires et plus ou moins consistantes. La parole est bien cause de ce qu'elle invente. Ou bien, ces productions sont, comme n'importe quelle parole humaine, le signe de l'être même de l'homme, du sens qu'il n'est pas et n'a pas parce qu'il meurt. On ne pouvait évidemment pas élucider ce questionnement qui départage le discours de l'homme sur lui-même, celui des théologies, des philosophies (la morale, la psychanalyse, l'athéisme, le politique) et de la Science. Que les uns et les autres tenants de ces discours se rassurent au lieu de s'effrayer mutuellement : s'ils peuvent interpréter, expliquer, modifier le réel, l'homme et son monde, et en cela trouver un sens suffisant pour remplir une vie, ils n'épuisent pas pour autant la question de ce réel qui est celle de sa *présence*, présence dont l'homme par sa parole opère et rend compte sans la réduire. Cette question du réel, me semble-t-il, renvoie dos à dos toute prétention de la parole à se constituer toute puissante et à se confondre dans ses représentations et ses productions propres, quelles qu'elles soient. Car de cette présence, la parole humaine en est le signe et non la preuve. C'est pour cela que je souscris totalement à l'hypothèse sous-jacente à ces pages, d'une parole d'homme comme projection intégrale de son être historique. De cela, et de cela seulement, il est capable. A cela, seulement cela, il doit travailler dans le champ de son histoire qui est le seul qui s'offre à lui, laissant au vestiaire des abstractions la question du sens, comme le font les scientifiques honnêtes lorsqu'ils expliquent le champ quantique ou la naturalisation de l'esprit. N'oublions pas le message linguistique de Platon : une suite de mots, noms ou verbes, n'a pas de sens, si le verbe, c'est-à-dire l'action, ne les articule pas. Le Christ est le Verbe incarné de Dieu, l'homme est un parlant (Aristote), un verbe incarné... En raison de cette perspective, exclusivement anthropologique qui est la mienne, je me réjouis d'une parole humaine lorsqu'elle traduit une capacité de comprendre, de réaliser le réel et son histoire, plus qu'une volonté de savoir. A contrario, je me méfie d'une parole humaine, philosophique ou scientifique, lorsque au nom de l'Être ou d'un Soi ontologique, elle fait le procès de l'anthropologie, qu'elle enferme dans le soupçon d'une « pauvre chose », ou pire, dans des chambres à gaz, où, effectivement, il n'y a que de l'homme et non de l'Être. Il est vrai que la parole humaine a conçu Dieu à l'image de l'homme. Mais rien ne saurait interdire à la raison d'adhérer à une croyance en une parole d'homme qui, par le fait même qu'elle sépare, c'est sa fonction première comme on l'a vu, l'homme de son semblable, de son monde et de Dieu, manifeste qu'elle ne possède pas l'être et le sens qu'elle invente et énonce : « *Ne me retiens pas* » dit le Christ à Marie (Jn. 20,17). Ce sens, elle le découvre seulement, le révèle et l'accomplit. Elle est image. Aussi, à la suite de Paul, le croyant peut dire « *j'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé.* »

Angelo Gianfrancesco