

LA POÉSIE AU MIROIR DE LA PHILOSOPHIE

Azoumana OUATTARA
Université de Bouaké-Côte d'Ivoire

RÉSUMÉ

La poésie au miroir de la philosophie découvre les mots de la présence pure comme l'enjeu d'une poétique de la communauté contre la violence multiforme. La poésie, pour peu qu'on en restitue le sens véritable, qui est vigilance des mots, est hospitalité. Elle est à distance de la folie meurtrière qui sépare les hommes. Elle est une expérience du monde dont l'oubli correspond à la mort. Notre époque de crise a besoin d'une parole poétique revivifiée pour ne pas succomber à une conception étriquée de l'être qui menace les rapports des hommes entre eux.

Mots-clés : poésie, parole, langage, violence, altérité, vivre-ensemble.

ABSTRACT

In contact with poetry, philosophy discovers words of the pure presence as a poetic stake of the community against multiform violence. When its true meaning is restituted, poetry is an awareness of words, is hospitality. It is far from the murderous madness which separates human beings. It is an experience of the world and forgetting it leads to death. Our era of crises needs a revivified poetic speech in order not to succumb to a biased conception of being, which threatens the relationships among beings.

Key-words: Poetry, speech, language, violence, otherness, living together.

INTRODUCTION

Une société se déchire toujours par le même bout : l'usage de la parole. S'il est légitime de supposer que, pour l'essentiel, la parole procède de l'état de paix, il est puéril de croire que l'on peut opposer sans plus la parole et la violence. S'il est un lieu où la violence peut, aussi, se manifester pour le pire, c'est la parole. Tout se passe, alors, comme s'il n'y avait plus de parole capable de renouer avec son

essence : nous faire exister ensemble dans le monde. Heidegger fait remarquer dans *Qu'est-ce que penser ?* que la dégradation du langage est l'indice le plus sûr de la réification de la société. L'horizon du problème qui guide le questionnement du présent texte s'énonce comme suit : la nécessité d'une poétique ne naît-elle pas d'une déshérence du sens qui réduit les mots à n'être que les enveloppes vides du bavardage, des slogans aveugles de la rhétorique politique ? Si le mot est le tracé sonore qui fait

naître, être et devenir les choses, ne faut-il pas en conclure que l'indigence de ses usages, dans une société, est déjà signe d'une crise ontologique ? Telle est l'ultime question préparée ***** les annotations sur la structure de renvoi entre la parole et l'écoute puisque la poésie nous apprend, à la fois, à parler et à écouter. Une société rentre en crise lorsqu'elle franchit le seuil à partir duquel la force d'appellation, qui est poésie en son essence, de la langue et des mots est remise en cause, et où tout son réseau de significations se trouve fragilisé. La parole se disloque parce qu'elle devient cette violence vociférante qui annonce le tonnerre des armes. Ce que l'état de guerre aiguise sans créer, c'est la fragmentation des codes et l'éclatement des mots qui deviennent singuliers et violents. La première question qui oriente le texte est la suivante : qu'advient-il lorsque les formes poétiques d'une société s'assèchent ? Ne se produit-il pas le mauvais infini de la liberté de la parole qui devient dangereuse, batailleuse, stigmasatrice, unilatérale, violente ? Mais cette posture de la parole appelle une deuxième question : ne doit-on pas la reconduire à son essence qui est écoute ? Heidegger n'a-t-il pas raison lorsqu'il fait valoir que parler, c'est écouter ; écouter, c'est parler ? Le noyau conceptuel de ce texte souligne, par suite, que la parole dialogique n'existe que dynamiquement produite et entretenue par la poésie qui est la source intarissable des mots.

I. LA PAROLE DANGEREUSE

Hobbes n'a eu de cesse, lui qui a médité sur les guerres de religions du XVII^e siècle européen, de montrer que les hommes se servent des mots « pour se blesser les uns les autres »¹. Pour comprendre cette parole devenue dangereuse, il faut toujours partir de ce qui paraît constituer le talon d'Achille de la philosophie politique de Hobbes : la nécessité de dessaisir les individus et les groupes sociaux du libre usage de la parole. Il n'existe nulle part chez Hobbes les prémisses théoriques conduisant à la formation démocratique de l'opinion et de la libre expression concourant à la formation d'un droit dialogique. Bien au contraire. Ce qu'on voit dans cette philosophie, c'est une vérité dérangeante selon laquelle, on ne saurait succomber aux illusions d'un

humanisme moral aveugle aux conditions véritables d'une démocratie. Hobbes est pris dans la tension d'une défense de droits de l'homme, dont il est un des initiateurs, et la nécessité impérieuse de promouvoir une société muette.

Une fois fondé l'Etat, il n'existe aucun pouvoir qui ne fasse du contrôle et de la maîtrise de la parole une des conditions de sa propre existence et de celle de la communauté politique dont il assure le commandement. Toute tentative pour faire participer, par la parole libre, les individus et les groupes sociaux au processus de légitimation du pouvoir est soit un leurre savamment entretenu par le *Léviathan*, soit un moment dangereux pour la paix. La démocratie n'échappe pas à cette contrainte ontologique. La démocratie, en effet, est la reconnaissance de l'autre par le médium de la parole. La violence verbale, l'appel au meurtre, à la violence ne font pas partie de ses ***** principes fondamentaux. Elle n'est donc pas l'espace d'expression de n'importe quelle parole. Aimer la démocratie, c'est prendre acte de cette vérité démocratique.

On peut ne pas suivre Hobbes dans la logique « totalitaire » du *Léviathan*, mais on est obligé de reconnaître la force des prémisses de son raisonnement quand on prend en compte la crise de nombreuses sociétés africaines. L'associalité que nous vivons ne naît pas de la guerre. Elle a son lieu d'émergence dans la parole détraquée des médias, des églises, des mosquées, des universités qui ont cessé d'être des espaces d'émancipation pour devenir le lieu d'adversité radicale.²

Il est clair que cette contrainte d'imposer le silence aux passions politiques, pour principielle qu'elle soit, n'en est pas moins historique. Elle est fonction des époques et des sociétés. On appelle démocratiques les sociétés qui ont réussi à baisser le niveau de cette contrainte au profit de l'expression plurielle des opinions, rendue possible par l'existence d'une société civile dynamique mais dont l'autolimitation est synonyme de responsabilité.³ Habermas a raison de souligner fortement, dans ses *Ecrits politiques*, les raisons pour lesquelles le projet hobbesien d'une société

silencieuse était voué à l'échec, puisqu'aucune police, ne peut faire taire les citoyens. Contrairement à ce que pense Hobbes, les risques de guerre sont levés lorsque les citoyens participent à la formation de l'opinion et du droit.

Mais on comprend aussi que la police de la parole de Hobbes et l'espace public dialogique de Habermas ne suffisent pas seuls à désactiver la parole dangereuse. Il faut en plus la *paideia* de l'écoute poétique. Pourquoi cette nécessité ? L'homme n'est un animal naturellement politique pas plus qu'il n'est un être naturellement parlant bien que ce soit ce qui le caractérise en propre. Cela veut dire qu'il apprend à parler par la médiation des institutions que sont la famille, l'école, etc. La poésie est la mesure de la parole quotidienne qui n'est pas à elle-même sa propre mesure. Toute société développe des mécanismes de contrainte de la parole. Mais le plus important, c'est qu'elle dispose d'abord d'un « capital poétique » qui n'est pas l'ensemble des règles techniques qui permettent d'utiliser le langage. En plus de ces règles, syntagmatiques et sémantiques, il y a la force de création ou d'évocation qui trace les frontières de l'institution imaginaire de la société.⁴ Cette dernière est l'institution des valeurs imaginaires, des normes, des valeurs, des mythes, des représentations de soi, que partagent les membres d'une même société. Dans les sociétés traditionnelles, on s'occupe en premier de ce capital : accès à la parole, sa distribution, sa capacité à accepter l'altérité. Bourdieu fait remarquer que ce capital est un ensemble de « principes de vision et de division communs » qui sont comme les cadres sociaux de la parole, et qui peuvent être détruits, s'affaiblir, être l'objet d'enjeux politiques considérables dans les sociétés multiculturelles. Ce n'est pas pour rien que la construction de l'identité nationale a toujours supposé un tel capital symbolique⁵ que toute société doit produire et entretenir. *Ca; répétons-le, il peut être détruit.* Dans ce cas, les membres de la communauté politique ne parlent pas de la même chose, n'entendent pas les mêmes choses sous les mêmes mots. Progressivement, la parole est alors colonisée par la violence. On ne se parle plus, on vocifère. On ne s'entend plus parce qu'on entend ce qu'on fait dire à l'autre qu'on n'écoute plus.

II. LA POESIE COMME EXPERIENCE DE L'ECOUTE

Il existe un courant de la philosophie antique qui donne la primauté à l'écoute sur le regard comme si celui-ci ne pouvait éviter les pièges de l'apparence. Ce courant, représenté par les Présocratiques, n'a pas pu croître que dans une antiquité où l'oralité avait encore sa place, et où l'enseignement était oral. Ce qui est intéressant à observer, c'est que les Pythagoriciens imposaient le silence à leurs disciples, derrière un rideau, pendant des années. Ceux-ci n'avaient qu'un seul droit : écouter. En fait, il s'agissait de mûrir à soi en se dépouillant de l'impureté des mots galvaudés. Il y a là une posture quasi poétique : on n'est bon à rien si on ne sait pas écouter. L'apprentissage des choses, des autres, de soi-même passe par l'écoute.

Dans le courant des Présocratiques, Héraclite incarne celui qui donne à l'écoute un statut véritablement philosophique. Il est dit au fragment 50 : « A l'écoute du logos et non de moi-même, il est sage de reconnaître que Tout est Un¹ ». Premièrement, il est clair qu'écouter n'a pas de rapport avec entendre la sonorité des mots qui vient frapper nos oreilles. Ecouter n'est pas, en son fond, une affaire d'ouïe. Deuxièmement, il y a un apprentissage de l'écoute que seule la poésie permet. On préfère mille fois parler que d'écouter comme s'il fallait se répandre à l'extérieur de soi. Si l'oreille mène à nous, le regard nous porte au dehors de nous. L'écoute est recueillement, posture appropriée qui nous dispose à la sagesse. Etre sage (*Sophos*), c'est être dans la posture qui rend possible l'ajointement à ce qui se déploie comme la présence même. Si on écoute, si on est tout ouï, alors la vérité se donne à nous : le processus d'éclaircissement du monde est un processus de rassemblement de ce qui est éparé.

¹ Hobbes, *Le Léviathan*, Editions Sirey, 1971, p.29.

² A. Einstein /S. Freud, *Pourquoi la guerre ?* Paris, les Editions Rivage, 2005. Einstein et Freud y établissent, de façon convaincante, que la contamination démagogique de ces espaces d'expression symbolique de l'homme constitue la raison première de la guerre.

³ Cf. Habermas, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 355 et suivantes.

⁴ Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

⁵ Ce que Bourdieu appelle le capital symbolique, ce sont des catégories ou des « lunettes » qui permettent de lire et d'agir dans la vie sociale avec les autres. Ces catégories permettent de savoir ce qu'il faut faire ou éviter. C'est un ensemble de règles. On appellera Capital poétique le transcendantal commun linguistique qui permet de mesurer l'usage des mots.

Le logos qui est au principe de ce processus est recollection de la multiplicité que le devenir produit comme sa nécessité intrinsèque². Cette ontologisation du logos, nous éloigne du sens habituel de *leigen*. Du coup, elle induit une acception nouvelle de l'écoute.

La poésie est l'expérience de l'écoute³. Dans *Qu'appelle-t-on Penser ?* Heidegger revient sur la question de la parole dans ce qu'elle a de véritablement originaire. Il met au cœur de cette question l'écoute comme si parler et écouter s'impliquaient mutuellement⁴. Ce que Heidegger appelle écouter est une forme de désaisissement qui suspend d'abord la compréhension et l'incompréhension de l'immédiateté du Dit. Ecouter, c'est s'ouvrir à « la voix muette de ce qui est dit »⁵.

La poésie est la parole de l'inouï, de ce qui ne se donne qu'en se voilant, de ce qui ne se donne à entendre que si nous nous sommes dépris de la réification du langage. Ecouter signifie accueillir, écouter veut dire hospitalité, celle que nous offrons à défaut d'un toit⁶. Le philosophe dit avec justesse que la première des hospitalités, celle qui les fonde toutes est l'écoute : « car amer est le pain qu'on mange sans que la parole ait été partagée, durs et lourds d'insomnie sont les lits où l'on se couche sans que notre fatigue ait été accueillie et respectée »⁷.

Heidegger marque cette posture essentielle « L'homme parle pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute⁸ ». Il faut retourner l'antique sagesse d'Aristote lors qu'il dit que l'homme est un être parlant, donc un animal politique. La communauté du bien et du juste, comme condition structurant de la communauté politique, n'est possible que si, en même temps, l'homme est un être « écoutant » qui sait accueillir l'autre jusque dans la divergence et la mésentente.

Dans l'écoute, il y a de la distance, de la réserve, de l'humilité aussi. Dans la dialectique de celui qui écoute pour parler et qui parle pour écouter, l'écoute tient lieu de la synthèse passive, de la décélération, de la modération de la parole naturellement portée

à l'inflation de soi quand elle ne rencontre que soi, c'est-à-dire ses propres raisons. En cela, elle est la retenue qu'oblige le silence. L'apparente modestie de l'écoute ne doit pas tromper. C'est toujours en voix propre que l'hospitalité se donne : je t'écoute. J'accueille l'autre au lieu de ma parole, non pas quand je pratique l'impossible *epochè* de mes particularités mais seulement lorsque je laisse se déployer l'altérité de son discours.

L'interlocution suppose donc la dimension souterraine de l'écoute qui n'est pas seulement écoute de ce qui est dit par l'autre. Ecouter l'autre, c'est aller à « ce qui l'appelle, le requiert, le menace ou l'atterre⁹ », autrement dit à ce qui transite sa parole, la plie, lui imprime une torsion au bord de me la rendre étrangère : « Quand j'écoute vraiment avec l'autre ce que lui-même, en parlant, écoute ou a écouté, alors c'est vraiment lui que j'écoute »¹⁰.

Mais cette position idéale de l'interlocution semble ignorer superbement le régime quotidien de la dispute et du différend aussi bien dans les familles que dans la cité elle-même. La mésentente est première¹¹. Elle est au cœur de la parole et de l'écoute. Il n'y a aucune écoute emphatique capable de la surmonter. La tâche titanesque de se mettre à la place de l'autre ne peut être que morale. Ce qui existe, et qui oblige les hommes à entendre à moitié les raisons de l'autre, c'est une tradition de la communauté de la parole avec ses jeux de langage, une police des mots et de leurs usages, une poétique qui rend difficile le devenir vulgaire du langage. Hobbes, qui ne s'en laissait pas compter, rappelait opportunément que les désordres d'une société sont à l'image de ses bruits.

Il existe dans toutes les sociétés des mécanismes répressifs qui ont pour fonction de poser des limites à ce qui peut être dit : diffamations, insultes, etc. Il ne s'agit nullement de la censure. Il y a des langues qui autorisent l'usage familier de mots crus, dans lesquelles, il n'existe aucun mot pour arrêter quelqu'un qui parle, au seul motif qu'il parle. Cette absence fait partie du style de cette langue. Mais ces mécanismes peuvent cesser d'être opérants dans les moments de crise. Plus rien ne mesure alors les usages politiques de la parole. Pourquoi ? Parce que

Il existe chez lui une co-naturalité de la question de l'être et de celle du langage : la parole est « la maison de l'être »². L'homme est un être parlant. Ce mot parlant, signifie ici : amener à sa propriété à partir du parlé de la parole. Ce qui est ainsi approprié, l'être humain, est porté par la parole en son propre ; son propre est de rester en propre confié au déploiement de la parole »³. Heidegger écarte, du revers de la main, la parole réifiée et inauthentique pratiquée sous les auspices du On. Ce qu'il recherche, c'est le « purement parlé » de la parole.

Avant le Tournant (*Kehre*) du soliloque de l'Être avec lui-même, Heidegger concevait le Dasein comme cet être parlant ouvert à l'Être en même temps qu'il était un Mit-sein, c'est-à-dire un « être-avec ». Il n'y a pas de communauté humaine sans la parole qui en tisse les fibres ontologiques. La poésie qui est pure expression de cette communauté, pour autant qu'elle dit la pleine présence, en nourrit la résonance.

Au lieu d'une conceptualisation de la chose, la poésie porte sur la relation directe, sans concept, que le mot entretient avec les êtres. Le travail de la poésie est à la fois a-conceptuel et processus de distanciation qui dépouille le langage de ses images fausses, parce que fausseté évidentes, de tout ce qu'il charrie comme surcharges insignifiantes. L'être nommé par la poésie apparaît dans sa nudité ontologique en revêtant une qualité d'absolu que le langage ordinaire ne peut rendre. « Ce plein de l'être » dont témoignent les poètes tels que Yves Bonnefoy, est ce qui fait le caractère essentiel de la poésie. Heidegger a une formule pour exprimer cela : « Le parler à l'état pur est le poème ». La pratique ordinaire du langage à partir du désir et de l'intérêt seuls conduit aux perversions du langage. Pour comprendre cela, il faut avoir à l'esprit la manière dont de simples mots se transforment en embrayeurs de passions parce qu'ils sont devenus eux-mêmes aveugles. Si la poésie a à voir avec la liberté, c'est au sens où elle permet d'affranchir les mots de la sclérose d'un langage désormais convenu ou devenu barbare.

La poésie a un caractère existentiel et ontologique. Sa possibilité même réside dans la déhiscence entre

ces mécanismes sont mis au service des stratégies politiques de conquête du pouvoir, instrumentalisés, privatisés. Cette neutralisation est démultipliée, dans certaines configurations historiques, lorsque les sociétés ne sont plus productrices d'idées, de mots, de narrations comme réseaux symboliques qui permettent de nous orienter¹².

III. LA POÉSIE POUR SAUVER LA SOCIÉTÉ ?

La poésie est un rapport au langage, un rapport aux mots qui nomment, hors contexte, une chose. La co-appartenance du mot et de la chose n'est pas aisée à entendre : « Dire et être, mot et chose appartiennent l'un à l'autre sur un mode voilé, à peine repensé et impossible à épuiser par aucune pensée¹ ». Dès *Sein und Zeit*, Heidegger fait de l'écoute un élément constitutif de l'existential qu'est le Discours (*die Rede*) impossible à réduire à la sphère de la vision.

¹ Héraclite, *Fragments*, trad. A. Jeannié, Paris, Aubier, p. 106.

² Chez Héraclite, le processus du devenir du monde est langage comme recollection du multiple. Le poète dans la Grèce ancienne est celui qui, comme Homère, rassemble les mots pour en faire un *séma*, un signe de vie, parce qu'il rassemble les éléments épars de la vie du héros. Le langage de ce rassemblement vaut renaissance. En ce sens, le logos est recueil, re-collection, lein. La poésie est une affaire de conjonction de ce qui est différent.

³ Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Editions Verdier, 2001.

⁴ Heidegger, *Qu'appelle-t-on Penser ?* Paris, PUF, 1959, p. 140 et suivantes.

⁵ Idem, p. 142.

⁶ Sur cette thématique, voir Jean Louis chrétien, *L'Arche de la parole*, PUF, 1998, p. 13.

⁷ Idem, p. 13. Heidegger écrit que l'écoute est « l'accueil apaisé de la bienveillance » ; cf. *Acheminement vers la parole*, trad. J. Baufret, W. Brokmeir, F. Fedier, Paris, Gallimard, Col. Tel Quel, 1981, p. 63.

⁸ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 36.

⁹ J.-L. Chrétien, op. cit., p. 15.

¹⁰ J.-L. Chrétien, idem, p. 15.

¹¹ J. Rancière, *La mésentente*, Paris, Les Editions, Galilée, 1995.

¹² La crise ivoirienne résulte, elle aussi, d'une lente dégradation de son capital poétique. Autrefois, il y a si longtemps, on se laissait tenter par la *Griotique* comme si elle pouvait accroître l'âme. Cette expérimentation supportait l'échec d'une tentative. La théâtralisation poétique du *Didiga*, « art de maîtriser la parole en général », qui aimait l'espace culturel dans ces années 80 embrassait l'imagination contre une raison politique dont la logique n'était pas évidente. Partout, la parole faisait l'objet d'attention. On ne voulait en confier le soin qu'aux personnes qui en avaient souci. Par un drôle de retournement, cette poétique a déserté notre monde. La poétique ivoirienne a été marginalisée ainsi que les arts plastiques. Cette situation n'est pas indifférente. Le philosophe ivoirien Yacouba Konaté dit l'essentiel dans son livre consacré au sculpteur Christian Lattier. La Côte d'Ivoire de la réussite économique, qui avait pourtant compris qu'une société avait besoin des arts comme des cristaux de ses vraies valeurs, préféra se mirer dans les baies des gratte-ciel d'Abidjan, symbole de sa nouvelle puissance. La place fut abandonnée à la parole politique qu'on n'a jamais vu construire un monde. Pourtant Heidegger avait prévenu avec vérité : « Aucune chose n'est, là où faillit le mot ». Aucune existence ne dure si elle ne repose pas sur un support éthique et esthétique ; cf. Naingoran Porquet, *Mariam et griots-poèmes*, Paris, Editions Oswald, 1978. Zadi Zahourou, « Le Didiga des chasseurs bété de Côte d'Ivoire » in *Notre Librairie*, N°102, juillet-août, 1990. Sur l'histoire de la poésie ivoirienne, cf. Celestin Dja Dadié, « Le statut de la parole poétique dans le contexte ivoirien », in *Regards sur la littérature de Côte d'Ivoire*, Rome, Bulzoni, Editore, 1999 ; Y. Konaté, *Christian Lattier. Le sculpteur aux mains nues*, Saint-Maure, Sépia Editions, 1993.

poésie permet de dire le sens paradoxal de notre présence au monde en mesurant à chaque fois sa signification.

On comprend que l'homme n'advient à lui-même et ne survit qu'au lieu de la parole : « Aucun geste de protection ne pourrait prendre en charge le moindre être si ce dernier n'avait déjà été recueilli par la parole »⁴. Cette remarque du philosophe Jean-Louis Chrétien donne à penser. C'est lorsque la parole pervertie a dénudé un être qu'il est, d'abord, menacé par la possibilité de la déchéance et de la mort. Toutes les entreprises « génocidaires » ont, en premier, pour but d'expulser l'homme de l'habitat du langage pour le destiner au non-sens. Ensuite, on peut le tuer⁵. La parole comme hospitalité, comme protection de l'humain, voilà qui n'est pas évident au premier abord. Cette vérité presque incroyable ne nous apparaît dans son éclatante évidence qu'au regard des violences « génocidaires » dont le premier mouvement est de défaire cet abri d'où l'humanité de l'homme se déploie.

Nommer, c'est prendre en charge, accueillir, protéger. Il n'y a pas d'humanité sans langage. Cela, les « les génocidaires » l'ont bien compris, à leur manière, en pervertissant les mots. Au lieu de nommer l'homme, ils le réduisent au cafard qu'il n'a jamais été : le reste est à l'avenant avec les conséquences qu'on sait. La violence symbolique des discours génocidaires des entrepreneurs identitaires a toujours précédé la mort des autres. La mort ne vient qu'à l'homme diminué, dépouillé des sens multiples qui le constituent au point que la parole ne le protège plus. Ainsi, les crises qui ont anéanti, partout les communautés politiques ont été précédées de paroles de guerre visant à lever les tabous sociaux. C'est sur les décombres du capital poétique de la société que pullulent alors les formes discursives belligères qui formeront « le discours de la guerre » : musique, roman, émissions radios et télévisées, les prêches, les fascicules, les plaisanteries, la prolifération des préjugés.

Hobbes a rappelé que « l'état de guerre » est instauré par le travail d'inversion des fonctions régulatrices et de sublimation du langage.¹ L'autisme des groupes sociaux, qui s'enferment dans le monologue

la sonorité et le sens qui forment le mot puisqu'elle est la trace de l'ineffable qui réside tout en entier dans son faisant vibrer l'âme. La poésie est le travail continu pour creuser cette sonorité porteuse de sens qui nous maintient en éveil.

La poésie nomme. Or nommer, c'est rendre plus proche les êtres, les choses et le divin. Seul l'usage des mots et leur instrumentalisation intéressée nous éloignent les uns des autres. Son adversaire le plus sérieux n'est pas le savoir conceptuel qui ne se refuse nullement à ses limites mais bien plutôt l'irrationnelisme. Lorsque la penseur tient la parole pour l'habitat de l'homme, il faut comprendre cela de la manière suivante : le langage permet d'aménager des espaces pour des formes d'existence. La poésie est multiplication des lieux d'accueil de la vie. C'est pourquoi il faut toujours mettre en rapport la dégénérescence du langage et la déstructuration du vivre-ensemble.

La poésie sert à mesurer les mots, parce qu'elle est la mémoire de la plénitude des êtres et des choses. Elle n'est pas la recherche de l'expérience sauvage, qui aurait rompu les amarres avec les couches de sens de l'expérience conceptuelle. Sa distance ne signifie pas que congé soit donné à l'Être. Séjourner dans la parole, en faire l'expérience ne signifie pas défaire l'édifice que la langue a bâti avec toutes sortes de matériaux aussi bien symboliques que conceptuels mais « porter à la parole la parole en tant que parole. »

L'inouï de la poésie : l'homme habite poétiquement. Hölderlin nouait ainsi existence et poésie. Heidegger qui médita longtemps la parole inespérée du poète conclut que la poésie est la condition du séjour authentique. Le *Dasein* habite la clairière du langage et de l'Être à partir de laquelle prend sens son rapport à la mort, au sacré, au ciel, à la terre. Ce que le poète et le philosophe disent obscurément mais fondamentalement, c'est qu'il n'y a pas d'espace de vie sans la parole qui en aménage la possibilité. Où habitons-nous ? Dans la cité mais encore dans le monde. A chaque fois, il nous a fallu un magma de significations pour construire et instituer un monde : mythe, philosophie, sciences, sacré, poésie. Si l'homme habite en poète, c'est au sens où la

de leurs propres raisons d'être, s'explique par le fait que la communauté de la parole est brisée. La pluralité des langues ne fait que faciliter la re-territorialisation sur l'ethnie. Cette pluralité, en elle-même n'est pas en cause. La crise correspond à une absence de langage commun pour fonder le consensus social ou dépasser les différends. Eric Weil avait attiré l'attention sur les effets destructeurs du processus de particularisation de la parole émancipée de tout principe commun, et dont la logique exclut la possibilité même d'autres discours, et surtout implique la suppression des hommes qui parlent autrement.²

La fondation de la parole, comme il est dit dans *Approche de Hölderlin* de Heidegger, passe par la nécessaire distanciation d'avec un monde dominé par la technique comme s'il s'agissait de résister dans ces temps de détresse, de lutter contre le rétrécissement du monde désormais réduit au calcul et à la technique. Habiter en poète signifie aussi bien réinventer un monde qui ne soit pas un fonds disponible pour la technique. Le *Dasein* trouve dans la poésie le courage de vivre. « Pourquoi des poètes ? » La réponse de Heidegger est claire : faire entendre la « parole silencieuse » de l'Être en vue d'échapper aux sortilèges de la métaphysique.

Cette constellation critique renvoie à une expérience historique de l'Être difficile à reconduire en Afrique bien que cette dernière ne puisse s'excepter de l'arraisonnement de la technique. La nécessaire réhabilitation de la poésie en Afrique ne doit rien à l'oubli de l'être. Ce n'est pas la question de la technique, en premier, qui fait problème mais bien la question du politique comme appauvrissement du sens. Tel était le fil d'Ariane du présent texte. Si l'on peut parler d'un temps de détresse ici, c'est au sens où la politique ouvre les voies du devenir néant de l'homme. Au lieu que les mots disent, comme condition du politique, qui est l'ami et l'ennemi dans cette dialectique de la radicalité politique dont Carl Schmitt est devenu le chantre, ils tranchent, séparent, excluent au risque de l'effondrement de la communauté politique.

Ce phénomène est difficile à expliquer. On peut faire l'hypothèse d'une lente dégradation de la parole :

1) Sa réification politique, 2) Sa colonisation par son pire antonyme : le préjugé communautaire. 3) Son abandon sans soins nécessaires à son maintien. Heidegger expliquait comment le sens en venait à désertir le monde de la façon suivante : « Les paroles sont des sources que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours de nouveau trouver, de nouveau creuser, qui s'embourbent facilement, mais qui de temps en temps jaillissent à l'improviste. Sans un retour continu aux sources, les seaux et les tonneaux demeurent vides, ou leur contenu demeure éventé³ ». Le besoin de poésie naît justement de cette possibilité de réification du langage aux conséquences insidieuses. Lévinas, dans un sens différent de celui de Heidegger, en avait perçu les risques pour militer pour une poétique de l'écoute, comme « déchirure dans le monde », permettant d'entendre la voix de l'homme qui souffre dont l'habitation est saccagée de jour en jour⁴.

L'image la plus effrayante de ce désastre : des hommes partent avec des tôles, des briques, des matériaux de toutes sortes sur la tête pour espérer s'installer ailleurs, là où les misères de la guerre leur auront laissé un répit. Des villages entiers, des villes disparaissent dans les trous noirs de la violence d'autres hommes. Les camps de réfugiés sont un autre symbole de cette errance. Ce qui est en cause, c'est le séjour de l'homme comme « être-ensemble ». La « demeure de la fraternité » a cessé de venir à la parole pour être instituée. Ce n'est pas pour rien que Paul Ricoeur a mis en avant le potentiel de la narration qui ne délaisse ni l'éthique ni la politique puisqu'elle prend en compte le vaste « domaine où l'homme est d'abord un être social agissant et souffrant⁵ ». On ne peut pas dire que l'homme habite en poète et le considérer comme « apolis ». La vie dans la cité n'a rien d'inauthentique. Il faut repenser les formes quotidiennes de l'habitation et de la coexistence. Car après tout, pour l'homme, habiter le monde signifie d'abord vivre dans une société, naître à soi par l'institution du langage. De ce point de vue, la catégorie de l'appartenance s'avère décisive (être-au-monde). Nous n'habitons pas seul le monde : c'est à plusieurs que nous habitons la terre et la langue. Jean Louis Chrétien exprime cette idée avec

clarté : « parler, c'est d'abord dire, articuler un sens selon lequel nous pouvons vivre ensemble dans le monde »⁶

Lorsque la totalité sociale en vient à être brisée par la guerre, l'homme devient une pure contingence, livrée à l'errance, sans toit, sans village, sans ville, sans pays, et d'abord sans l'habitat de la langue. Tous ceux qui ont vécu une guerre civile en Afrique savent qu'elle ne commence véritablement que dans le silence de la parole lorsque parler peut être un danger de mort.

CONCLUSION

Il suffit que la poésie scrute « les milles ténèbres des discours meurtriers » (Paul Ceylan) pour rendre à l'homme ses capacités d'émotion : être touché par ce qui arrive. Le pire réside en ceci que l'action sociale est devenue de plus en plus adiaphorique, sans support éthique : rien n'est bien, rien n'est mal, tout est bon pour survivre. Nous restons indifférents à tout ce qui arrive. Nous ne sommes responsables de rien, certainement pas de l'autre¹. La suspension de l'adiaphorisation de la parole la déleste des préjugés, pour nous rendre apte à une nouvelle socialité dans laquelle se découvre la fragilité de la vie et le besoin de vivre ensemble. Précisément, la poésie est écoute de la voix de l'homme qui souffre parce qu'au fond de la parole gît la possibilité de l'avènement de l'altérité. L'accueil de l'autre en porte le témoignage, comme nous l'avons vu.

La poésie fait venir à la pleine présence les êtres qu'elle empêche de sacrifier à leurs caricatures puisqu'ils sont là par les mots qui font accueil à leur droit à être. En ce sens, elle redonne la vie contre les usages ustensilaires ou politiques des mots. Ce texte a essayé de l'établir. Nous avons vu que la dogmatisation des mots valait éclatement de la société, qu'elle signifiait guerre et destruction. Le poète dit encore à la suite : « Car cette conscience

prise de la qualité absolue mais aussi de la différence de l'Autre, cette reconnaissance de son droit à parler, à décider, c'est ce qui permet pleinement de concevoir l'idée de démocratie, c'est même l'énergie, la source de vigueur qui peuvent assurer à cette pensée de se faire réalité, avec comme conséquence la circulation libre du vrai [...]. La poésie vécue comme poésie, c'est le désir et l'agent de l'instauration de la démocratie, qui peut sauver le monde »²

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. BINDEDU, (J.), 2004. *La problématique de la parole : perspective de la communication dans la théorie politique de Thomas Hobbes*, Thèse, Université de Bouaké.
2. BIDIMA, (J. G.), 1997. *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Editions Michalon.
3. BOA THIEMELE (R. L.), 2003. *L'ivoirité entre culture et politique*, Pairs, L'Harmattan.
4. BONNEFOY, (Y.), 1999. *Lieux et destins de l'image. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil.
5. BONNEFOY, (Y.), 2002. *Sous l'horizon du langage et remarques sur le regard*, Paris, Caleman-Levy.
6. CALAME-GRIAULE, (G.), 1965. *La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard.
7. CHRETIEN, (J. L.), 1998. *L'Arche de la parole*, Paris, PUF.
8. COLLOT, (M.), 1989. *La poésie moderne et la structure d'horizon*, Pairs, PUF.
9. FRANCIS, (J.), 1985. *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF.
10. HEIDEGGER, (M.), 1959. *Qu'appelle-t-on penser ?* trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, Gallimard.

¹ Philippe Braud, « Violence symbolique, violence physique : éléments de problématisation » in Jean Hannyoy (dir.), *Guerres civiles. Economies de la violence, dimension de la civilité*, Pairs/Beyrouth, Karthala/Cercom, 1999, p. 40.

² Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, p.57.

³ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* op. cit., p. 142.

⁴ E. Féron, « Le temps de la parole », in *Exercices de la patience*, Paris, Obsidiane, 1980, p. 19-32.

⁵ Jean Claude Pinson, *Habiter en poète*, Paris, Champ Vallon, 1995, p. 78.

⁶ Jean Louis Chrétien, op. cit., p. 15.

11. LYOTARD, (J. F.), 1983. *Le différend*, Paris, Les Editions de Minuit.

12. MOSSETTO, (A.), RASCHI, (N.), (dir.), 1999. *Regards sur la littérature de Côte d'Ivoire*, Rome, Bulzoni Editore.

13. Pinson, (J. C.), 1995. *Habiter en poète. Essai sur la poésie contemporaine*, Paris, Champ Vallon.

14. PRIGENT, (C.), 1996. *A quoi bon des poètes ?* Paris, P.O.L.

15. RANCIERE, (J.), 1995. *La méésentente*, Paris, Les Editions Galilée.

¹ Sur cette question, voir Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris, Editions de La Fabrique, Paris, 2002, pp. 266-267.

² *Le monde de l'éducation*, septembre 1999, p. 20.