

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

VERS UNE CIVILISATION DU DIALOGUE.
RÉFLEXIONS ÉPISTEMOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES SUR LE
LANGAGE, LA COMMUNICATION ET L'UNE DE SES PRATIQUES
ALTERNATIVES : LA COMMUNICATION NONVIOLENTE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
ALICE BRAND

MARS 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

To *we*, entangled as we *move* through and beyond :
where the heart lies.

To *Memma*

REMERCIEMENTS /ACKNOWLEDGMENTS et AVANT-PROPOS

I would like these words to reach into the hearts of those who have been a part of this journey. I shall write these acknowledgments in English, since most of my support system, dear friends and family are English speakers.

This is the delightful moment I have been longing for: the moment I write to my heart's content to those who have been and are, here and there, the co-creators of four years of work. I speak of co-creators, as, through my journey, I have come to recognise and appreciate the privilege it is, often forgotten, to be a student in a long isolating adventure. I am speaking of how it is only possible to do such work while having a support system : Emma Lee who cooked for me time and again and held the fort with such strength and care while I was carrying on with my battles ; Camille who walked me through the intellectual process and kept on reminding me how much work had been done whenever I forgot (which was quite often) ; Sam whose patience and steadiness rubbed off on me ; Naomi with whom I learnt, one step at a time, how to navigate the complexities of life, while renewing, at times together, our faith in healing and transformation ; Marc who, even through the darkest times shared together, always showed up ; Vimul by whose side I found a safe emotional space, a cherished quietness ; Matthieu by whose side I have felt, seen and heard in whatever capacity I was able to show up ; to my supervisor Gaby Hsab who met me where I was at, offering that I write my work in a format that made sense to me, constantly supporting my work with enthusiasm ; Aaron Ball whose advice and guidance allowed me to find deeper motivations in my work ; my dear therapist, Maud Japhet, with whom I travelled through time, exploring the many colours and subtleties of my inner world with joy and passion ; Marie-Daniel who listened in a needed time, co-creating a strong anchor for me to find a ground; my beloved parents and sister to

whom my heart goes out to on this day : the ocean that separates us has been a metaphor for our emotional and conversational struggles, our shared patience allowing me to find a new rhythm of life and slowly but surely accepting my path ; and so many others : Ai-vy, Kinga, Christina, Matt, Siavash, Aaron Finbloom, Anique, Ben, Lolo, Laura, Iris, Mélody, Alix, Navid, John-Jacob, the wonderful Green Panther Team, Roshan, Anne, Julien and all the sweet souls that I have met and crossed paths with along the way.

To be fair, I write these acknowledgments wishing, on one hand, to honour the love and incredible care I have felt through the years, while also feeling a form of discomfort sharing the many names in a format that reduces these relationships to qualities that have served *me*. Argh, that *me*. I think beyond the words and the reduction they operate, the intention here is to recognize in this moment how each relationship has come to nourish certain aspects of this journey. They emerge in the form of what is most alive in this captured moment of time, as I share in writing the deep appreciation I have for all. But as Karen Barad puts it so beautifully in her book *Meeting the universe halfway* (2007), I am we, entangled.

To be entangled is not simply to be intertwined with another, as in the joining of separate entities, but to lack an independent self, self-contained existence. Existence is not an individual affair. Individuals do not preexist their interactions; rather, individuals emerge through and as part of their entangled intra-relating. Which is not to say that emergence happens once and for all, as an event or as a process that takes place according to some external measure of space and of time, but rather that time and space, like matter and meaning, come into existence, are iteratively reconfigured through each intra-action, thereby making it impossible to differentiate in any absolute sense between creation and renewal, beginning and returning, continuity and discontinuity, here and there, past and future. (Barad, 2007, p.ix)

In this regard, when I speak of co-creators, it is also to say we are not individuals, but one collective consciousness. These thoughts I have shared here in writing have emerged along the way through readings, conversations, play, activities, *intra-relating*, etc. And by « emerged » I mean to say they have come into our shared consciousness and have been brought to our attention in awareness. We aren't separate from the past nor the future : what has been and is being built was and is made *through* and *beyond* what was and is to become. When I pick up a book, I most often feel like I am hearing a voice echoing from the past. Only, the words don't echo but find a renewed existence in the now they land into. Through our *intra-relating*, we continuously co-create and reactualise the multiple possibilities of being. Therefore, by these acknowledgments, I wish more to recognize and share deep gratitude for what has moved through and emerged from the *intra-relating* that has directly (to be understood in a linear-time manner) nourished this project as a collective, community effort rather than give praise to the individual egos that, in their radical form, tend to alienate us.

Communities sustain life – not nuclear families or the « couple », and certainly not the rugged individualist. There is no better place to learn the art of loving than in community. M. Scott Peck begins his book *The Different Drum : Community Making and Peace* with the profound declaration : « In and through community lies the salvation of the world. » Peck defines community as the coming together of a group of individuals « who have learned how to communicate honestly with each other, whose relationships go deeper than their masks of composure, and who have developed some significant commitment to 'rejoice together, mourn together,' and to 'delight in each other, and make other's conditions our own.' » We are all born into the world of community. [...] The love we make in community stays with us wherever we go. With this knowledge as our guide, we make any place we go a place where we return to love. (Hooks, 2001, p.129-144)

Gratitude.

The love is there.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	x
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
Situation socio-historique	1
Vers un changement des interactions sociales	6
Vers une civilisation du dialogue.....	13
 ESSAI 1	
PHILOSOPHIE DU LANGAGE.....	20
1.1 Introduction de l'essai I	22
1.2 Poser les jalons pour une épistémologie du langage	27
1.2.1 Premières tentatives de définition du langage.....	27
1.2.2 Signe et signe linguistique.....	33
1.2.3 Appréhension du réel : élaboration des représentations et de la connaissance au moyen de l'intuition sensible et de l'entendement.....	38
1.2.4 Relations interdépendantes et principe de causalité	42
1.2.5 Le langage comme médiateur de l'expérience humaine	50
1.3 Le langage, propre de l'Homme ?	53
1.3.1 Raison et langage.....	53
1.3.2 Courte étude comparative entre langage animal et langage humain	58
1.3.3 Vers une tentative pour dégager la nature du langage humain.....	66
1.3.3.1 Langage et pensée	66
1.3.3.2 La fonction symbolique du langage	74
1.3.3.3 Les trois propriétés du langage humain	76
1.3.4 Le langage humain : vers une entité incarnée	78
1.3.4.1 Le paradoxe du langage	78
1.3.4.2 Le langage comme marqueur identitaire.....	83
1.4 Le langage dans l'expérience d'une réalité sociale partagée.....	88

1.4.1	Langage et convention sociale : le contrat originel.....	88
1.4.2	Le langage comme lieu d'émergence d'une réalité partagée	95
1.4.3	Les contours de la langue et son articulation avec l'expérience sociale de la réalité.....	97
1.5	Langage et pouvoir : le langage, un objet ontologiquement communicationnel (éthique linguistique)	104
1.5.1	Ségrégation et dualité du langage.....	104
1.5.2	La violence symbolique.....	109
1.5.3	Le pouvoir symbolique du langage	113
1.5.4	L'intentionnalité dans le langage	116
1.6	Conclusion de l'essai I.....	120

ESSAI 2

SUR LA COMMUNICATION HUMAINE ET SA MISE EN APPLICATION AU TRAVERS DE PRATIQUES EMERGENTES : COMMUNICATION-NON VIOLENTE ET DIALOGUE..... 122

2.1	Introduction à l'essai II.....	124
2.2	Pour une réflexion théorique sur la communication.....	129
2.2.1	Les premiers obstacles épistémologiques dans la définition de la communication.....	129
2.2.1.1	Le problème de la rationalisation de processus humains complexes.....	129
2.2.1.2	L'objectivité comme critère de validité	132
2.2.1.3	La signification en sciences sociales.....	134
2.2.2	Quelques perspectives théoriques sur la communication.....	136
2.2.2.1	La communication comme condition de l'existence de l'être	136
2.2.2.2	Un saut étymologique : retour aux premières occurrences de la communication 137	
2.2.2.3	La communication comme transmission : le modèle de Shannon et Weaver.....	139
2.2.2.4	La communication comme rituel	148
2.3	Vers une approche théorico-pratique de la communication	152
2.3.1	La communication : entre échanges, négociations et conflits	152
2.3.2	Le conflit comme moteur de vie et de changement'	154
2.3.3	Distinction conceptuelle entre violence et conflit en communication	159

2.4	Approches pratiques de la communication : de la Communication NonViolente au dialogue.....	163
2.4.1	La Communication NonViolente comme méthode.....	163
2.4.1.1	Son projet.....	163
2.4.1.2	Aux origines de la méthode	165
2.4.1.3	Présentation systématique de la CNV.....	166
2.4.1.4	Critique philosophique et pratique de la méthode	168
2.4.2	Le dialogue	170
2.4.2.1	Le dialogue dans un contexte contemporain.....	170
2.4.2.2	Vers une rencontre de l'Autre.....	172
2.4.2.3	Les conditions de possibilité du dialogue : le conflit comme moteur.....	174
2.5	Conclusion de l'essai II	177

CONCLUSION GÉNÉRALE	178
----------------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE.....	184
---------------------------	------------

RÉSUMÉ

Ce travail se propose d'être une réflexion philosophique sur le langage et la communication à l'aune d'une civilisation marquée par la prolifération des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication. Cette ère de la *sur*-communication semble pourtant s'accompagner d'une aliénation croissante des peuples, des individus, des structures sociales, de la socialité sans oublier de l'environnement, toutes ces entités imbriquées les unes dans les autres. C'est pourquoi, il me semble nécessaire de revenir à ce qui n'est plus que pris pour acquis et devenu à cet effet quelque peu stagnant : le langage dans lequel nous baignons incessamment et le geste communicationnel en lequel il s'actualise.

Sous la forme de deux essais, je tenterai dans un premier temps de mettre en lumière et la puissance créatrice et la violence qui habitent notre aptitude linguistique. Après quoi, dans un second essai, je poserai les jalons de mon positionnement théorique en communication en vue de déployer les dynamiques conflictuelles qui s'y meuvent. Ce qui m'amènera à analyser la pertinence de la Communication NonViolente, pratique initialisée par Marshall B. Rosenberg dans les années 60 aux Etats-Unis, et de plus en plus sollicitée dans les milieux impliqués dans le changement social. La faiblesse de ses assises théoriques et critiques, cependant, me poussera à introduire la notion de dialogue vers lequel elle tendait afin de l'édifier en horizon de pensée, lieu privilégié pour co-crée et accompagner l'émergence d'autres modes de vivre-ensemble.

MOTS-CLÉS : Philosophie du langage ; Théorie de la communication ; Conflit ; Communication NonViolente ; Dialogue

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Situation socio-historique

Langage, communication, dialogue. Promesses d'un monde meilleur, ces termes sont aujourd'hui employés à tout va comme si, au-delà de leur pouvoir d'injonction, ils recelaient le secret d'une humanité renouvelée, d'une humanité plus humaine. Curieux pléonasme que soulève déjà l'évidence de sens avec laquelle ils sont adoptés. Un sens qui pourtant semble nous échapper tant l'on est encore confronté aux conflits en tout genre, aux quiproquos et incompréhensions, sans parler de la violence qui teinte nombreuses de nos interactions humaines. La pratique d'une communication saine ne devrait-elle pas venir à bout de la violence prégnante dans le monde ? Et encore, comment se fait-il que nous ayons toujours des difficultés à bien nous exprimer dans nos échanges quotidiens au travail, en famille, etc. et que nous soyons capables de blesser avec nos mots ? Ceci évoque un problème d'ordre praxéologique puisque ne semblent plus pensés - et encore moins posés - les termes de pratiques communicationnelles **saines**. Or, leurs enjeux sont d'autant plus conséquents que le XXIème siècle marque l'entrée dans l'ère des nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (TIC), ère pleine d'un enthousiasme non réfréné pour de « meilleures » pratiques communicationnelles. Une tension évidente se dessine : au paroxysme des contradictions de notre époque, en voilà une bien singulière : alors que nous bénéficions des moyens technologiques et techniques les plus développés dans l'Histoire des civilisations humaines en termes de communication, nos pratiques communicationnelles quotidiennes continuent de souffrir encore des mêmes maux (quiproquos, malentendus, violences verbales, distorsion et manipulations, etc.), sources de blessures et traumatismes individuels et

collectifs immanquablement transmis de générations en générations, cultures en cultures.

Aujourd'hui, dans une société qui prône la **performance**, la réussite et le progrès, le geste communicationnel, en ce qu'il est la **mise en acte de mon pouvoir personnel de création**¹, mais aussi le lieu au travers duquel je m'insère dans un groupe humain et y suis reconnu en tant que membre², doit être **efficace et transparent**. En ce sens, le geste communicationnel se voit teinté d'une **violence symbolique**, un geste **qui s'impose à soi et à l'autre, guidé par l'impératif de répondre aux normes sociales du paraître**. On ne peut pas ne pas penser à son symptôme, cette petite voix qui se glisse en nous lorsque nous devons prendre une décision : « Il me faut paraître ainsi pour être apprécié d'autrui, donc il me faut agir en conséquences ». Ou encore : « Je ne peux réagir de la sorte car si je réagis ainsi (en me mettant en colère par exemple), je risque de bousculer les idées que l'Autre³ a de moi et je ne voudrais surtout pas que l'Autre pense du mal de moi ». Le résultat est cependant souvent insatisfaisant : on agit pour satisfaire Autrui selon une idée que l'on se fait de l'idée que l'Autre a de soi ; on agit donc par peur de décevoir l'Autre et, *in fine*, de se décevoir soi parce que l'on a déçu l'Autre. Finalement, l'Autre constitue le garant de la bonne conduite, figure autoritaire, que l'on ne parvient jamais à satisfaire puisque d'une part, elle incarne un idéal inatteignable et que, d'autre part, dans les faits, on ne consulte jamais ce garant que l'on ne voit que comme représentant d'une idée, détenteur de symboles et non plus comme personne humaine. En conséquence, on agit plus souvent guidés

¹ En décrivant un fait, même si ce fait est fictif, s'il est mensonge, en l'énonçant je donne vie à sa possibilité d'existence.

² Dans le cas de la société de performance, la transparence dont je fais preuve dans mon acte communicationnel répond à une double injonction : **morale de vérité** tout d'abord et **idéale de perfection** ensuite.

³ Je définis l'Autre avec une majuscule pour marquer ce rapport différencié que j'établis lorsque j'entre en relation avec tout ce que je reconnais comme n'étant pas moi, autrement dit tout ce qui se situe en dehors de mon corps, ma voix, mes sens, mes pensées, etc.

par des présuppositions acquises que l'on projette sur l'Autre que dans l'intérêt de la relation réelle entre moi et cet Autre. Et surtout, l'on ne se consulte point soi-même. Curieuse circularité de la psychologie moderne : je situe la reconnaissance en l'Autre et du moment que l'Autre me reconnaît, je suis en mesure de le faire pour moi-même également. En tant que tel, ce postulat ne semble pas déraisonnable puisque nous existons en effet dans et par le regard d'autrui. **Le problème se pose davantage quand l'on fait un amalgame entre accepter son besoin d'être reconnu par Autrui et satisfaire les besoins d'Autrui pour obtenir cette reconnaissance.**

Dans le comportement de l'Homme contemporain, on lirait presque les relents de l'enseignement chrétien où l'être humain, pauvre pêcheur, afin de parvenir au salut et d'obtenir la rédemption de Dieu, se voit condamné, tout au long de sa vie terrestre, à s'absoudre de ses péchés. En réaction à l'enseignement chrétien, l'honneur est cependant aujourd'hui moins accordé à l'honnête homme qu'à celui qui prétend l'être et parvient, sans scrupules, à se rendre crédible aux yeux d'autrui, - tout à la manière du maître rhétoricien. Mais là encore, l'attitude libertine du « je fais et je dis ce que bon me semble » n'est guère viable et tout aussi dévastatrice.

Ce que l'on constate donc, c'est que la prolifération des TIC ne semble pas avoir permis le développement qualitatif des interactions humaines (Hutchins, 1956, s.p.). Par excès d'usage, nous sommes plutôt tombés dans la *sur-communication* où la quantité a remplacé la qualité des rapports humains : en effet, un présupposé communément partagé veut que plus on est « populaire » plus on est en contact avec un maximum de gens, et donc : plus on est une personne qui a réussi et par voie de fait, plus on est heureux. En outre, l'on peut transposer cette assertion à d'autres modes communicationnels : plus on est informé sur ce qui se passe dans le monde, plus l'on est censé y être sensible et plus on est supposé être susceptible de changer

nos comportements de sorte à contribuer au bien-être de tous. Du moins, est-ce là la *doxa* qui accompagne ce *devoir-rester-informé*. Certes, l'échange d'informations est aujourd'hui plus efficace que jamais : instantané, souvent concis et superficiel, il permet, dans les tâches quotidiennes, d'aller à l'essentiel et d'anticiper les défis à venir ; il permet également de franchir les barrières du temps et de l'espace : la compréhension interculturelle a redoublé d'efforts et nous sommes, à l'échelle mondiale, bien plus conscients des inégalités et enjeux sociaux et environnementaux qu'il y a ne serait-ce que 50 années de cela. Cependant, cet accroissement de la compréhension n'a en rien su prévenir la fermeture progressive des frontières de nombreux pays face à la crise de l'immigration, de même que le phénomène de *sur-communication* n'a en rien fait de nous une génération plus heureuse que la précédente.

Aussi, en dépit, mais peut-être également en raison de tous les moyens mis à notre disposition, la communication semble servir d'autres fins que les siennes : celles du libéralisme, du capitalisme et *in fine*, celles de l'insatiable soif de pouvoir des Hommes et des structures sociétales qui soutiennent son inlassable course poursuite. L'essentiel de nos pratiques communicationnelles quotidiennes se contente d'être un outil stratégique et efficace, à défaut d'être un lieu d'écoute et de partage. Dupant ses interlocuteurs, l'art de la communication apparaît dès lors quelque peu dérisoire, presque mort ou bien, *a contrario*, dans sa distorsion, dans ses diverses applications journalistiques, trop souvent teinté d'une indéniable violence. A force de se satisfaire de la quantité, de l'abondance au dépend de la profondeur de l'échange, nous courrons le risque de nous dissocier de sa fonction symbolique humanisante, pourtant primordiale dans la construction de soi et la fondation de communautés humaines durables, objectifs que se fixaient les premières sociétés humaines. Et Reuel L. Howe d'insister : « man becomes the victim of communication rather than communication

being a means by which he finds himself in his relation with other men in a community of mutual criticism and helpfulness. » (Howe, 1963, p.4).

Face à la frénésie de l'hyperstimulation quotidienne et de la complexité de notre société contemporaine, l'individu du XXI^{ème} siècle ne se connaît plus, il s'ignore, il s'oublie. Yves Bannel (2014), dans son ouvrage *La crise identitaire, révélateur de la société contemporaine* se consacre à l'un des problèmes majeurs de notre siècle, celui de la **crise identitaire**. Selon Guy Arcizet, auteur de la Préface, à « l'industrialisation du monde, puis l'émergence imprévue du virtuel par l'informatique, la finance encore, incontrôlable dans ses effets », il impute « **la perte des repères immémoriaux** que l'on croyait définitivement acquis » (Arcizet, 2014, p.5). Perte de sens, **narrations décousues**, temporalités erratiques et versatiles, un « **présent qui est le temps du fondamental, de l'essentiel** » (Ricoeur, 2007, p.78), éclaté par la vigueur des transformations qu'il éprouve. Rien de bien surprenant donc que de faire le triste constat d'un étiolement du tissu social sur lequel repose la construction identitaire de l'individu.

Problème que l'on voit d'ailleurs dans le contenu de l'actualité qui ne fait que mettre en exergue les **limites de nos pratiques communicationnelles actuelles** et celles du langage sur lequel elles reposent. A l'échelle macroscopique, l'écho des récents attentats ayant frappé le monde de la francophonie, encore retentissant ; le tumulte provoqué par les esprits qui s'éveillent à la réalité des problématiques environnementales autour de la COP21 ; la crise économique de 2008 qui peu à peu étend son ombre sur l'ensemble du globe et le drame des guerres qui font rage, de l'immigration qui, à l'échelle planétaire, se détériore considérablement, ne sont finalement que des symptômes d'une crise plus profonde. Une crise que n'a pas su désamorcer, selon toute apparence, la prolifération des moyens de communication.

A l'aune de ces propos, se dessine la violence du monde à laquelle fait face ma génération : l'indicible fut vécu puis raconté et pourtant, nous ne semblons nous lasser de répéter les mêmes brutalités et de revivre les mêmes traumatismes de générations en générations. Tous les jours, nous sommes confrontés à la violence du Système dans le maintien de son hégémonie. Et cependant subsistent les mêmes discours absurdes dans la bouche de nos politiciens. Pourquoi ? Comment en sortir et comment transformer cette insidieuse violence ? Ce questionnement donne lieu à un autre nœud, problématique que je choisis pour ce travail : **dans quelle mesure langage, communication et dialogue parviendraient-ils, là où ils ont auparavant échoué, à apaiser la violence qui traverse notre époque ? A mon sens, cette violence ne se verra dissipée que dans un changement de paradigme, dans un changement social et comportemental qui saura intégrer la multiplicité et le divers qu'expriment nos conflits intérieurs et sociaux.**

Vers un changement des interactions sociales

Or, il n'a jamais été plus urgent pour ma génération qu'elle se munisse d'outils afin de pouvoir affronter les défis sociaux et environnementaux à venir et être à même d'envisager des communautés humaines saines et durables. **Il est urgent que nous entamions une conversation sur les termes de notre vivre-ensemble afin que nous soyons en mesure d'accompagner les changements à venir vers l'instauration d'une paix durable.**

Dans le cadre de ce travail, j'envisage le changement social du point de vue du modèle « inside-out » du Docteur Jonathan Rowson (2014, p.1). Ce dernier propose un changement enraciné dans des pratiques contemplatives et transformationnelles dont la visée réside dans **la recherche de sens et d'une fin** (Rowson, 2014, p.1) : « the relatively neglected fourth form of social change that is about integration, and the connection between the work we do on ourselves and the work we do out in the world. » (Rowson, 2014, p.1). Autrement dit, le changement commence par soi, dans la relation que l'on entretient avec soi mais également avec cet Autre qui n'est pas soi. Et quel autre phénomène y a-t-il que celui de la communication pour l'observer et s'y engager ? Car le changement constitue, aux côtés de l'éphémère, l'une des constantes de la vie : il s'active en tous temps, que nous en ayons conscience ou non. Il nous revient donc ou de l'accompagner en observateurs attentifs et consciencieux, passagers actifs d'un train en marche ; ou de le maîtriser, tel son conducteur ; ou encore, à la manière du passager passif, de ne point nous soucier du fait que ce train est en marche et de vivre dans l'instant présent. Or, l'individu n'étant jamais isolé, le changement s'opère toujours dans la relation à l'Autre⁴. C'est donc à la communication humaine et plus particulièrement à la communication verbale dans l'interaction en vis-à-vis que je choisis de m'intéresser ici.

Pourquoi la communication verbale humaine ? Parce-que la communication, telle qu'entendue en son sens étymologique, est ce lieu de « partage », d'union, de communion. « Verbale » parce que, bien que la communication non-verbale, celle du corps, participe amplement du sens transmis dans l'échange, c'est sur le pouvoir des mots que je souhaite porter mon regard. Or, le partage, en l'occurrence le partage de mots porteurs de sens et de représentations mentales, est nécessaire au développement personnel de l'individu. Les mots servent de marqueurs d'un processus interne

⁴ Il s'agit ici de faire référence au concept normatif de l'Autre, qui renvoie à la notion d'altérité.

complexe que l'Autre, dans la réception qu'il en fait, catalyse. « Anima[ux] politique[s] » que nous sommes (Aristote, 1990, p.91), notre **interdépendance**, si elle peut être source de tous nos maux, en elle réside également le noyau dur d'une humanité éprouvée, susceptible de **s'adapter** et de générer des systèmes alternatifs du vivre-ensemble à la fois viables, sains et durables.

C'est dans cette perspective optimiste qu'est né mon intérêt prononcé pour ce que l'on appelle depuis 2011 : le nouveau cycle des mouvements sociaux émergents. Et de fait :

L'année 2011 a été marquée par un regain, aussi vif qu'inattendu, des mobilisations sociales et citoyennes : insurrections révolutionnaires dans les pays du Maghreb et du Mashreq (dont la rapidité et la force rappellent le printemps des peuples de 1848) ; manifestations et occupations des Indignés dans le sud de l'Europe ; actions des Y'en A Marre au Sénégal pour mettre fin au régime d'A. Wade ; Occupy Wall Street ; mobilisations étudiantes au Chili et au Québec ; etc.

Ces différentes vagues de mobilisations [...] marquent à l'évidence le début d'un nouveau cycle de luttes globales, dix ans après l'émergence du mouvement altermondialiste. À l'instar de ce dernier, les mobilisations de 2011 s'inscrivent, dès leur origine, dans une perspective globale : elles sont reliées les unes aux autres par un **imaginaire** et des **référénts communs**, se construisent par des **échanges** et **connections**, s'accordent sur des dates d'actions communes. Mais elles se distinguent du mouvement altermondialiste par leur **fort ancrage local** [...] (Intercollnet, s.d.)

Ces mouvements émergents, donc, interpellent à divers égards, et par leur portée mondiale, leur pouvoir de rassemblement à grande échelle, et par leur force motrice commune, ces « **imaginaire** et [ces] **référénts communs** », ces « échanges et connections » dont il est ci-dessus fait mention. Mais plus encore, ce qui fait leur singularité, c'est la volonté de ses porteurs d'intégrer les principes⁵ et valeurs

⁵ Un groupe de collaboration réunissant des participants des mouvements 15M, OWS, Occupy, Indignados et YoSoy132 s'est attelé, en 2013, à faire l'ébauche de ces principes. Au nombre de vingt-

revendiquées dans des actions locales réduisant, par cette transposition, la distance qui sépare les individus de la responsabilité qui leur incombe à l'égard des problématiques socio-économiques, politiques et environnementales. Par ce geste, l'individu se voit réattribuer, en sa qualité d'agent (sujet libre et responsable), le pouvoir d'intervenir et de contribuer à la résolution de ces questions tout en y appréciant des résultats directs et tangibles, fruits de son travail. Si avec une telle décentralisation de l'effort collectif, on court certes le risque de voir s'effriter le noyau dur de ces soulèvements, on se doit néanmoins de reconnaître qu'une telle réappropriation des enjeux humains contemporains par ces citoyens du monde que nous sommes, génère un regain d'intérêt pour ce que l'avenir nous réserve. Dans ce contexte de retour au local, de réappropriation d'enjeux internationaux par des actions de quartiers, de proximité, je me penchai sur la pierre de touche de ces communautés : la qualité des interactions humaines, ces « échanges et connections », lieu de construction et d'actualisation de ces « imaginaire et [ces] référents communs ».

Les interrogations, auxquelles je ne prétends pas répondre dans ce travail mais que je souhaite néanmoins expliciter en leur qualité de guide dans ce long cheminement, concernent les dynamiques interactionnelles qui habitent le tissu social et lui donnent vie. Quelles sont, au-delà des motivations raisonnées conscientes - mais non moins profondes - autour desquelles se rassemblent les participants de ces nouveaux mouvements, **les dynamiques affectuelles subconscientes de chacun, dynamiques consolidatrices d'une collectivité cohésive dans les valeurs qu'elle défend ? Plus encore, prenant pour postulat qu'un renforcement de notre socialité moderne est nécessaire pour repenser des systèmes d'organisation du vivre-ensemble**

quatre, ils expriment un humanisme féru à la volonté de réinvestir les modes d'organisation du vivre-ensemble. (Groupe de collaboration entre personnes des mouvements 15M, OWS, Occupy, Indignados et YoSoy132, 2013)

pérennes et viables, par quel processus s'expriment et s'actualisent collectivement l'identité et les affects de sorte à promouvoir un resserrement du tissu social ?

A la première question, Charles Taylor, professeur émérite de philosophie à McGill, suggère que l'on prête davantage attention au **sentiment d'appartenance**, par trop négligé dans nos temps modernes. Reprenant de Hegel ce que Taylor estime être « des concepts et des manières de penser qui sont indispensables à une perception claire de certains problèmes et dilemmes propres à notre époque. » (Taylor, 1998, p.IX), il interroge l'**idéal de liberté absolue** issu d'une révolution de la subjectivité moderne, comme tentative de panser ce manque.

La révolution de la subjectivité moderne donna naissance à un autre type de théorie politique. On n'y justifiait plus la société par ce qu'elle était ou par ce qu'elle exprimait, mais par ce **qu'elle réalisait, c'est-à-dire la satisfaction des besoins, des désirs et des objectifs de l'homme**. Elle devint ainsi un outil dont on pouvait analyser scientifiquement les éléments et les structures en fonction de leurs effets sur le bonheur des hommes. La théorie politique allait bannir à jamais mythes et fables. L'utilitarisme représenta l'expression la plus nette de cette tendance. **Mais cette théorie n'est pas parvenue à fonder un sentiment d'appartenance.** (Taylor, 1998, p.112)

La société moderne, sous la plume de Taylor, se révèle donc être, pour une grande part, vidée de ce qui, un temps, en faisait la force : **le sentiment d'appartenance**. Plutôt que d'être à elle-même sa propre fin sous la forme de ce qu'Hegel nomme l'Esprit du peuple, la société revêt l'apparence d'un système de services et de biens entretenant l'illusion de sa servitude pour mieux nous y assujettir. Dès lors, le commun s'exprime moins par le partage de valeurs morales fortes que par notre entêtante volonté de, tous, nous lancer dans une insoutenable course poursuite vers un bonheur que promet l'idéal de liberté absolue. Nos adages et nos schèmes de pensée n'en sont, d'ailleurs, que plus révélateurs, palpables symptômes d'une socialité

malade: « performez ! », « distinguez-vous ! », sont les mots d'ordre du jour. Mais au cœur de cette infernale compétitivité résiste l'Homme, cet *être-le-là* aux frontières de l'oubli, auquel pourtant, et Heidegger de nous le rappeler, nous ne pouvons échapper (Heidegger, 1985). L'heure est au bousculement de nos zones de confort, de nos acquis sociaux. Si l'on veut penser le changement, il nous faut l'inviter en sortant de cette apathie générale qu'est le fléau moderne. La question de *l'être* réclame d'être remise au goût du jour dans le contexte actuel. En conséquence de quoi, sans prétention de plonger dans ce dévoilement de l'être auquel le penseur allemand s'adonne avec dévotion, laborieux travail d'une philosophie de l'ontologie, il me paraît toutefois nécessaire d'articuler cette question avec celle de la direction que prennent les changements sociaux dont nous sommes les instigateurs. **Quelle est la place de ce *dasein* dans les mutations sociales en cours ? Comment s'y actualise-t-il ? Mais surtout, par quel processus peut-on voir se renforcer un tissu social en proie au vertige que génère le règne de l'insignifiance ? Par quels processus pouvons-nous accompagner l'ajustement de nos comportements individuels et sociaux au bousculement de nos valeurs ?**

Une ébauche de réponse consiste à entrevoir dans le **réinvestissement humain de nos modes d'organisation du vivre-ensemble une tentative d'humaniser le progrès d'un monde en déroute. Mais également une tentative de récupération, en acte, d'un pouvoir décisionnel qui revient à chaque individu avec ce qu'il lui incombe de responsabilité.** Or, ce travail ne se fait pas de manière isolée, chez un individu déterminé à transcender, seul, les schèmes de pensée acquis, les cadres institutionnels, bureaucratiques et autres du système dans lequel il s'insère. Non, ce travail s'effectue au sein du multiple que réunit l'unicité de l'ensemble social. Et c'est dans le lien social, dans le lien que l'individu entretient avec ses pairs, sa famille, ses amis, son entourage, ses collègues, tous ces *Autres*, que se réveille la force motrice, à la fois immanente et transcendante, qui porte l'individu vers le réinvestissement de sa

puissance. En effet : quel lien plus fort existe-t-il entre un individu et sa collectivité que celui qu'exprime le **sentiment d'appartenance** évoqué plus haut par Taylor ? Oui, cet *être* de l'étant, le *dasein*, expression-maître de Heidegger, ne trouve à pleinement s'actualiser que dès lors qu'il est *là*, qu'il s'ouvre à sa spatialité et sa temporalité dont l'environnement extérieur n'est qu'un écho. En ce sens, le sentiment d'appartenance émane d'un sentiment plus profond encore, celui d'être **reconnu en tant que personne humaine, non seulement par autrui mais aussi et avant tout par soi.** Cette « exigence de reconnaissance », Taylor l'élève au rang de « **besoin humain vital** ». (Taylor, 1994, p.41-42) Pour mieux en saisir ses enjeux, attardons-nous un instant sur l'étymologie du terme. Du latin *co-nascere*, la **re-co-naissance** révèle le mouvement de **renouvellement perpétuel d'une existence qui naît avec.** La reconnaissance, c'est donc cet élan de la conscience par lequel l'individu **accède au statut de personne et se réalise au travers du regard d'autrui.** Axel Honneth, par son approche socio-ontologique, nous invite à pousser plus avant son déploiement conceptuel. Selon Heikki Ikäheimo, qui le reprend, Honneth **fonde la cohésion des sociétés et communautés dans cet acte même de reconnaissance** sans lequel il manquerait une infrastructure sociale ou interpersonnelle. (Ikäheimo, 2009, p.3) Tout en gardant présente cette idée, je souhaite toutefois apporter quelque nuance à la pensée honnethienne :

[dont] la stratégie consiste à dire que le degré auquel les relations interpersonnelles et les formes institutionnalisées de l'interaction sociale permettent aux personnes de recevoir de la reconnaissance, et par-là de construire et de maintenir les relations positives à soi nécessaires à l'autoréalisation individuelle, est une **mesure universelle de la bonté d'une société.** (Ikäheimo, 2009, p.3)

Il y a, à mon sens, danger à ne faire dépendre le degré de pouvoir de reconnaissance, dont l'agent est ultimement le détenteur, que de la qualité de la société dans laquelle il baigne. L'individu est plutôt *a priori* l'instigateur de cet acte, bien que, certes, il ne soit pas isolé d'un contexte qui sans cesse interfère par rétro-action. Toutefois, placer l'agent au centre de cet acte volontaire, c'est lui restituer son pouvoir. Mais aussi et

surtout, c'est se donner l'opportunité d'envisager le changement social en dehors de l'hétéronomie prégnante des structures socio-politiques, émancipé des systèmes et des paradigmes occidentaux limitants d'une pensée qui cherche à se libérer d'un conditionnement. Si, donc, l'acte de reconnaissance est un acte conscient et volontaire, alors nous est-il possible de penser les transformations sociales et leurs dynamiques comme découlant d'une aspiration à la liberté et en des termes moraux ? Il n'est, notons-le, plus ici question de la *liberté absolue*, objet de réflexion hégélien aux limites manifestes (qu'il a, par ailleurs, lui-même remis en cause). Non, il s'agit plutôt de considérer la liberté des individus à l'aune de leur interdépendance, et de l'intersubjectivité. Deux espaces qui s'actualisent et prennent vie au travers du langage et dans le processus communicationnel.

Vers une civilisation du dialogue

Dans ce cadre, le travail que je propose, est celui de revenir sur ces mots de langage, de communication, de communication non-violente et de dialogue, de les analyser, en prenant comme perspective de travail celle d'une philosophie et d'une épistémologie critiques. Toutefois, refusant de se satisfaire d'une nourriture intellectuelle qui trouverait sa fin en elle-même, c'est au-delà de la dimension philosophique et théorique que repose l'enjeu de notre entreprise. En sens inverse de la nomothétique, sa dimension pratique réside en ce qu'une réflexion philosophique sur le langage et la communication doit trouver un écho dans une réalité concrète, celle du quotidien du commun des mortels. De cette assertion, nous tirerons deux conséquences : d'une part, la méthode qui nous guidera sera celle de la déduction où les théories générales sont projetées sur le particulier de l'expérience quotidienne humaine de façon à l'expliquer et à la construire. D'autre part, par l'emploi du verbe « *devoir* », nous nous inscrirons dans une perspective de pensée donnée, récusant toute neutralité,.

Positionnement de type intellectuel ou positionnement propre au chercheur, nous ne saurions que trop dire. Néanmoins, nous nous permettrons de mentionner que, quel que soit le genre de production de connaissance que l'on se donne pour entreprise, il nous semble légitime de nous positionner quant au paradigme qui sous-tend notre conception de la réalité. En effet, comment peut-on prétendre à un quelconque dialogue avec ses consœurs et confrères si l'on répudie toute étiquette ? Car refuser de prendre position, c'est déjà là faire un choix, se situer dans une communauté de penseurs et se prononcer quant aux fondations sur lesquelles on a construit notre compréhension du réel.

Dans le cadre de ce travail de mémoire, je m'appuierais sur divers auteurs, parmi lesquels des philosophes mais aussi des sociologues, des anthropologues et d'autres érudits en sciences humaines. Mon ambition ne sera point de déployer leurs théories au travers d'une analyse fine, mais plutôt de les citer pour faire écho à ma propre pensée. Et bien que je ne fasse que survoler de nombreux écrits – dont certains constitueraient des avancées majeures dans leur domaine -, les plus ardues d'entre eux ont fait l'objet d'une analyse approfondie lors de ma formation préalable en philosophie. Afin de poser les jalons d'une réflexion épistémologique et critique sur le langage et la communication, je m'intéresse moins aux réponses qu'au voyage de la pensée critique, qu'à l'art de questionner, de rechercher. Dès lors, c'est dans un dialogue collectif, entre ces Autres et ma propre subjectivité, incluant tous ces auteurs et toutes ces voix que j'ai croisé en chemin, que j'entreprends le voyage.

Les limites de ce travail explicitées, c'est sans plus de détours que sous notre plume sont reprises les paroles du philosophe américain, Robert M. Hutchins, dont la portée n'est que le reflet de notre horizon de pensée :

The Civilization of the Dialogue is the only civilization worth having and the only civilization in which **the whole world can unite**. It is, therefore, the only civilization we can hope for, because **the world must unite or be blown to bits**. The Civilization of the Dialogue **requires communication**. It requires a **common language** and a **common stock of ideas**. It **assumes that every man has reason and that every man can use it**. It preserves to every man his independent judgement and, since it does so, **it deprives any man or any group of men of the privilege of forcing their judgement upon any other man or group of men**. The Civilization of the Dialogue is the **negation of force**. We have reached the point, in any event, when **force cannot unite the world; it can merely destroy it**. Through continuing and enriching the Great Conversation higher education not only does its duty by morals and religion, it not only performs its proper intellectual task: it also supports and symbolizes the highest hopes and the highest aspirations of mankind.⁶ (Hutchins, 1967).

Les propos de ce philosophe de l'éducation reposent sur des présupposés méritant d'être déployés et exploités. Et ce qui retiendra notre attention par la suite, ce sont les interrogations qu'amène un tel travail. Susceptibles de nous guider dans notre réflexion sur le dialogue, le langage et la communication, les portes qu'elles ouvrent mettent au jour des tensions insoupçonnées pour les esprits les moins avertis. La position forte qui est la sienne, une position humaniste, nous frappe dès la première phrase : le monde tel qu'on le connaît n'a lieu d'être que s'il est unifié au sein d'une « *Civilisation du Dialogue* ». Autrement dit, le positionnement de l'auteur est des plus explicites : **nous ne pouvons vivre dans un univers divisé**.

Sous ses propos, on sent d'emblée poindre le mythe de la Tour de Babel, récit de la Genèse, dans la lignée duquel Hutchins s'inscrit et auquel il réagit. L'histoire raconte que Yahvé, en réponse à l'arrogance des Hommes qui voulait qu'ils bâtissent « *une tour dont le sommet pénètre les cieux* » (La Bible, 1956), leur infligea la confusion

⁶ Ces paroles introduisent un ouvrage tout à fait intéressant sur l'objet de la communication tel qu'il est étudié dans diverses disciplines.

dans le langage. Ainsi, d'un langage commun, il ne resta rien d'autre que l'incommensurabilité des paradigmes (Kuhn, 1983), que la diversité. De cette punition divine, il résulta la dispersion des habitants sur toute la surface de la planète, laissant la Tour de Babel inachevée, à l'état d'ébauche. Dès lors, notre rédemption s'enracine nécessairement dans le processus d'unification qui réclame de tout un chacun qu'il unisse ses efforts afin de trouver un terrain d'entente sur lequel élaborer un projet commun. Dans cette même lignée d'idées et à l'instar du philosophe américain, Eric Weil nous confie que le **dialogue, comme alternative à la violence**, constitue le lieu de toute **construction** commune. En ce sens, cette modalité du langage réclame la communication, du moins ce sont là les mots de Hutchins. Mais arrêtons-nous là quelques instants, devant cette curieuse assertion. Car il serait de bon aloi de croire que c'est la communication qui nécessite, pour bien se faire, une forme dialogique, et non le dialogue qui réclame la communication. Les questions se bousculent : la communication n'est-elle pas inhérente au dialogue ? N'est-ce pas là une condition nécessaire à la forme dialogique ? Un dialogue peut-il avoir lieu sans communication ? Ce qui nous amène à nous interroger sur ce qu'est la communication.

Ce terme, dont les premières occurrences remontent à la moitié du XIV^{ème} siècle, est employé alors en un sens tout autre que celui d'aujourd'hui. L'article qui lui est consacré dans l'Encyclopédie Universalis nous révèle que le mot « *communication* » est, dans un premier temps, utilisé dans le sens de « *communion, et signifie partage, mise en commun* » (Winkin). Ce n'est qu'au XVII^{ème} siècle qu'il se sécularise pour que « *de partage, on passe à faire part, c'est-à-dire à transmettre* ». (Winkin). Au cours des siècles suivants, diverses définitions sont proposées, au cours desquelles le terme de communication tend à se complexifier. Car si étymologiquement, il s'entend dans le sens de partage puis de transmission, de nos jours, quiconque emploie ce mot y associe nécessairement les termes de médias, d'interactions, de nouvelles

technologies, de débat politique, etc. Pris en son sens premier, donc, la communication serait un pré-acquis, comme une condition nécessaire au dialogue. Sans quoi, ce dernier ne peut être fructueux en ce sens qu'en effet, il ne peut émerger que d'un langage commun, que d'un stock d'idées *partagées*. Dès lors la question se pose de savoir si une telle base commune habite notre réalité. A cela, Kant répond, au début de la préface de la seconde édition de sa *Critique de la raison pure* (2006), que ce que nous possédons en commun, c'est la raison (Kant, 2006). Une raison que Jacqueline Russ, faisant référence aux travaux de Kant, définit comme « *tout ce qui, dans la pensée, est a priori et ne vient pas de l'expérience. Elle est théorique ou spéculative lorsqu'elle concerne la connaissance. Elle est pratique lorsqu'elle est considérée comme contenant la règle de la moralité.* » (Russ, 2003[a]). Or, lorsque Hutchins fait mention de cette faculté humaine en ce qu'elle aurait un rôle à jouer dans la Civilisation du Dialogue, c'est en ce sens kantien que nous venons d'explicitier que nous le comprenons. Cette rationalité, nous la possédons tous et il ne tient qu'à notre bon vouloir d'en faire un usage légitime. Encore faudrait-il s'entendre sur ce que l'on entend par « *usage légitime* », mais contentons-nous de dire qu'il s'agit d'un usage sage et cohérent avec la société qui est la nôtre. En conséquence de quoi, s'il est fait bon usage de la raison, nous devrions tous parvenir aux mêmes conclusions ou du moins, serait-il incohérent de penser imposer son jugement à autrui. En effet, dans la mesure où ce dernier possède cette même rationalité, il peut procéder d'un raisonnement similaire l'amenant à des conclusions similaires sinon identiques aux miennes. Seulement, nous ne pouvons nous contenter de cette simple allégation, aussi logique soit-elle. L'impératif catégorique kantien vient s'ajouter à notre précédent propos, nous confortant dans l'idée de l'existence de cette faculté commune dont nous bénéficions : la rationalité, et nous met ainsi sur la voie d'un dépassement de notre tendance première à vouloir imposer à l'autre notre conception du monde. Et Kant de préciser : « *l'être humain, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen pour l'usage que*

pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté []. » (Kant, 1994). De cette assertion, il découle qu'en reconnaissant autrui comme une fin en soi, on pose les jalons d'un monde démocratique et égalitariste où chacun se reconnaît comme tel, un monde excluant d'emblée toute forme de violence et de totalitarisme. De là, la civilisation du Dialogue présentée comme une « *négarion de la force* »⁷ prend tout son sens. Alors qu'à l'heure où le philosophe américain couche ces mots sur le papier, la Guerre Froide bat son plein, laissant se tapir dans le silence les souvenirs d'effroi d'une Seconde Guerre Mondiale sans précédent. Dans un tel contexte, il n'est de répit que celui du dialogue, ce lieu de rencontres en paroles où chacun écoute l'autre lui confier des fragments de pensée, un peu de son être qui doucement, sûrement, vient se loger en l'humanité de son interlocuteur pour y trouver un écho, y résonner, ne le laissant pas indifférent. Or, ce dialogue dont nous parlons peut émerger dans bien d'autres contextes que celui de la rencontre à deux. Il trouve tout aussi bien à émerger sur la place publique, au sein d'institutions et de groupes en tout genre, son lieu d'apprentissage étant, comme le suggère Hutchins, celui du milieu éducatif. Ainsi, de ces paroles censées du philosophe de l'éducation émerge notre position et avec elle, la thèse que nous souhaiterions défendre. A l'heure où les changements sociétaux franchissent les barrières du temps et de l'espace pour aller bousculer des Hommes dans les contrées les plus lointaines, c'est dans l'appréhension du langage, la communication, ses pratiques alternatives, et plus encore dans la forme dialogique que s'institue le lieu de création d'un monde commun répondant à des valeurs partagées.

Dans un premier essai donc, je m'attellerai à la difficile tâche d'une réflexion philosophique et épistémologique du langage, cherchant à y comprendre comment

⁷ C'est là notre propre traduction des propos de Hutchins.

l'Homme forge, en tant qu'entité distincte et en tant qu'entité dissoute dans un ensemble collectif, son identité au regard de lui-même et de l'Autre. Pour ce faire, j'y interrogerai les fonctions du langage de même que sa nature, et ce par analyse comparée entre *Homo sapiens* et le reste du règne animal. J'y explorerai également les origines du phénomène linguistique, en particulier ses racines sociales. Ce sera là une occasion de me pencher sur la façon dont le langage participe d'une construction commune de la réalité de l'expérience sociale, faisant du fait linguistique un lieu d'exercice de notre puissance d'action. En effet, le langage se profile comme une source au sein de laquelle se forment les perspectives que nous déposons, inconsciemment ou non, sur la réalité, en tant que prisme au travers duquel nous construisons notre relation à cette réalité. Je ne remettrai donc pas en cause l'existence d'une réalité matérielle qui nous serait extérieure ; au contraire, je la prendrai, à la manière de Kant, pour postulat de départ. Lieu d'exercice de notre puissance, le langage est imprégné en tant que tel des dynamiques qui agitent le tissu social : il est le lieu d'un pouvoir symbolique que nous explorerons. Chaque mot prononcé porte en lui un bagage culturel, social et historique, qui selon son contexte d'énonciation se verra déployé dans une direction ou une autre. Parler c'est à certains égards agir, c'est, comme le dirait Ruiz, « jeter un sort ». Le verbe porte en lui le pouvoir de créer, la Bible nous l'aura déjà révélé. Et c'est cette force du mot que je souhaite explorer.

Dans un second essai, reprenant les acquis du premier, je souhaite me pencher sur le phénomène communicationnel et trois des formes qu'il peut prendre : la communication non-violente que j'analyserai via le biais d'une approche pratico-systématique de la communication, la Communication Non-Violente, et le dialogue. La communication, telle que je l'entends dans ce second essai, devient dès lors ce geste et ce lieu d'actualisation de cette relation au monde qui nous environne tel que le proclame le constructivisme social faible. C'est dans la relation à l'Autre, que

celui-ci soit objet ou sujet, que l'on déploie sa force vitale et la multiplicité qui dessine les contours de notre identité. La CNV s'inscrit dans cette perspective comme un premier outil pour sensibiliser l'individu au multiple qui l'habite, de même que pour l'aider à gérer dans ses relations, à acquérir une certaine dextérité communicationnelle et relationnelle. Car les mots participent à forger et orienter nos relations. La communication, en cela, n'est point un geste anodin. En dernière instance, le dialogue dessine, quant à lui, l'aboutissement des deux réflexions précédentes. Je l'approcherai moins dans son versant théorique que dans sa version pratique de contenant de la rencontre et de l'interaction humaine. M'inspirant de l'interactionnisme symbolique de Blumer (1968) qui fonde le comportement humain sur la capacité de l'Homme à agir en fonction de ses représentations du monde, représentations sans cesse actualisées dans ses interactions avec autrui, le dialogue devient ce lieu privilégié d'exercice d'accueil des conflits qui nous traversent. Le dialogue devient ce lieu d'exercice de l'empathie pour une transformation profonde de l'être.

ESSAI 1
PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Paroles de la chanson *What's Up* de 4 Non Blondes

*Twenty-five years and my life is still
Trying to get up that great big hill of hope
For a destination*

*I realized quickly when I knew I should
That the world was made up of this brotherhood of man
For whatever that means [...]*

*Marcheur, ce sont tes traces ce chemin, et rien de plus ;
Marcheur, il n'y a pas de chemin, le chemin se construit en marchant.
En marchant se construit le chemin, et en regardant en arrière on voit la sente que jamais, on ne
foulera à nouveau.
Marcheur, il n'y a pas de chemin, seulement des sillages sur la mer.
Antonio Machado*

1.1 Introduction de l'essai I

Cet essai philosophique que je rédige, je le destine à toute personne humaine susceptible d'accueillir et d'entendre cette trame narrative qu'est la mienne. Car la connaissance, le *logos* du philosophe, cherche moins à s'adresser à une entité abstraite et informe qu'au cœur des Hommes⁸. Le *logos* n'est en effet pas celui de la raison seule, il s'ancre dans une réalité obscure, cherchant à lui donner un sens par quelque langage que ce soit. Il a de nombreux visages, en dépit de la place que veulent bien lui accorder nos sociétés occidentales où l'intellect est devenu le réceptacle privilégié, sublimé, de la connaissance. Or, la *co-naissance*, cette expérience mouvante de rencontre de l'être-au-monde se forge non seulement au carrefour de nos pensées, sous la forme d'images mentales et de discours intérieurs, mais également dans notre corps où elle se dépose sous la forme d'empreintes physiques, biologiques, psychiques et émotionnelles. Je suis tentée de dire que cette rencontre du monde est donc à la fois captée par notre faculté de raison et par notre corps, mais ce serait là trop simpliste. Car bien que je distingue ici corps et intellect, m'apparentant d'emblée au paradigme dualiste cartésien, ce n'est point là la position que je cherche à partager. Je m'intéresse plutôt à la construction de ponts, à l'émergence des points de rencontres entre mondes divers, le mien, celui de l'autre, et le monde social encore et m'inscris consciemment dans le paradigme de la complexité qui, aujourd'hui, nous donne bien du fil à retordre. Les mots sont par conséquent d'autant plus importants : chacun d'eux vient avec un bagage historique lourd de sens et d'associations mentales. Chaque mot regorge de symboles aux formes et couleurs uniques, se déposant telle une touche de peinture sur une toile. Il

⁸ Je choisis d'employer le terme Homme en référence à l'espèce humaine tout en restant sensible aux problématiques sociales découlant du patriarcat. En vue de pouvoir plonger dans un monde complexe, je choisis de garder certains repères socio-culturels. On ne peut combattre sur tous les fronts. Choisissons judicieusement nos batailles.

renferme le pouvoir de transformer, de créer. C'est pourquoi l'heure est à la nuance, au développement du doigté de l'équilibriste pour qui l'agilité se décuple à force de faux pas. Oui, l'heure est au raffinement de nos comportements, de nos manières d'être-au-monde. L'heure est à la clairvoyance.

Pourquoi octroyer au langage de tels enjeux ? Et encore, ce langage, quel est-il ? Pourquoi l'interroger ? Ce sont là des questions bien légitimes auxquelles je me proposerai de répondre dans ce court essai. Si nous voulons nous situer en tant qu'être humain, *homo sapiens* que nous sommes, en tant que collectivité, en tant que personne, il nous faut interroger la matrice sur laquelle nous greffons et à partir de laquelle nous forgeons la trame narrative de notre identité. En effet, le langage, comment y échapper quand en lui nous sommes immergés ? Il nous happe, nous enveloppe, nous étreint bien souvent, sans que nous en soyons en tout temps avisés. A la conscience, il sait oh combien se taire. Ainsi, de lui, pouvons-nous dire qu'il est partout, que tout est langage. L'être, la chose, l'autre, le moi, le langage des animaux, celui des Hommes et des poètes, celui des machines et de l'informatique, la liste est sans fin tant il y a de manières de l'approcher, de le décliner. Mais s'il est employé à tout bout de champs, par automatisme, il est nécessaire d'interroger son ubiquité, particulièrement dans nos sociétés occidentales contemporaines où règne le primat des mots, de la pensée verbalisée. Il n'y a qu'à l'observer : nous n'avons jamais bénéficié d'autant de moyens de communication qu'aujourd'hui.

Entre internet, le téléphone, les médias audiovisuels et télévisuels, tous les outils sont à leur disposition pour que les êtres humains échangent et partagent rapidement, en tous lieux (y compris au pied de l'Everest) et en tous temps, leurs pensées et ce qui, véhiculé par elles, prend le visage de l'information. Il suffit de poser le pied dans un café pour s'apercevoir que l'essentiel de l'activité qui y prend place se présente sous

une forme linguistique: échanges en vis-à-vis, conversations téléphoniques, lectures, rédaction, etc. Pour autant, je m'interroge : **les problèmes d'ordre relationnel et sociétaux se sont-ils vus diminués avec l'explosion de nos moyens modernes de communication ? Peut-on faire état d'un monde qui est, dans ses différentes sphères économiques, sociales, environnementales et politiques, plus stable, moins affligé par les maux que provoquent les conflits humains ? N'y a-t-il pas un lien à faire entre la fragilité du tissu social et des structures sociétales et les conséquences du primat de l'activité mentale sur toute autre activité humaine ?**

Qu'aucun ne se laisse duper par l'abondance des moyens de communication, ces artifices, car le degré de difficultés rencontrées par le phénomène qu'ils prétendent favoriser, pour le mieux, ne s'est aucunement estompé avec l'apport des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC). Plutôt, s'est-il déplacé. Là où l'on ne parlait autrefois que de quiproquos, où le silence se suffisait et où régnait le tabou, l'on évoque aujourd'hui le malentendu, la nécessaire prise de responsabilité de son geste communicationnel et l'on invoque, sans se refreiner, la transparence, telle un principe inconditionnel d'une société saine et surtout, je n'hésiterai plus à le dire, qui cherche à se placer sous le signe de la **crédibilité**. Avec ce décalage, a-t-on l'impression que les soucis engendrés par les échanges verbaux n'ont fait que s'amplifier et, se complexifier en dépit de l'accroissement des moyens modernes et technologiques qui prétendent favoriser la bonne communication. Illusion des temps modernes. Ce n'est pas tant que les enjeux interactionnels d'aujourd'hui, avec ce qu'ils ont de sémiotiques et de sémantiques, se sont décuplés. Mais plutôt sont-ils devenus le lieu d'attention, le point focal de nos sociétés actuelles. Comme tout ce qui est sujet à l'art de la maîtrise, l'appréhension de ces enjeux révèle des subtilités invisibles à l'œil ingénu. C'est pourquoi, face à de telles difficultés, nous faut-il nous éclairer nous-mêmes en repensant à ce qui est au sous-bassement de notre soi-disant société de communication : en premier lieu, le langage.

Et si ce sujet de recherche en est un classique, vu en long, en large et en travers, objet privilégié notamment de la linguistique et de la philosophie, mais aussi de la sociologie, de la psychologie et même de l'anthropologie, je me plairai à préciser que d'emprunter les sentiers battus dans le cadre d'une recherche en sciences de la communication ne me semble pas moins adéquat, voire, même nécessaire. Toutefois, je serais bien avisée de rester prudente car bien qu'en apparence, cet objet soit connu de tous, le chemin ne promet pas moins d'être mouvementé. Et de fait, combien d'entre nous se sont déjà aventurés en terrain connu avec l'assurance que procure le familier pour finalement, la mine déconfite, n'éprouver que la modestie à laquelle enjoint l'ignorance ? Déjà, le Socrate platonicien du Vème siècle avant J.-C. invitait les lecteurs des dialogues de Platon à penser la relativité du savoir :

Quand je l'eus quitté, je résonnai ainsi en moi-même : je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire que ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux ; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. (Platon, 2014 [s.d.], p.15).

L'humilité et ce rien de déférence dont fait preuve Socrate - quoique largement critiquée par la suite – dans ce passage de son *Apologie*, me renvoient à la précarité et à la caducité du savoir. Un rappel quant à l'incessant cheminement de recherche auquel nous exposent, avant tout, les aléas de la vie. C'est donc avec égards pour l'éphémère que je me lance dans cette quête.

Ceci m'amène à formuler les questions qui m'interpellent : Qu'est-ce donc que le langage ? Large concept, il ne se cantonne pas, comme nous venons de le mentionner, à un seul domaine d'étude ni par ailleurs à une seule sphère de notre vie. Pour point de départ, puisqu'il en faut bien un, je choisirai d'interroger dans une première partie

la nature du langage. Cette entreprise ontologique, risquée certes, puisque non loin du gouffre que promet l'essentialisme, me semble toutefois nécessaire. Sans une définition satisfaisante¹⁰ du concept philosophique, donc sans cette première approche à la fois conceptuelle, ontologique et épistémologique du langage, il serait vain de tenter de comprendre le phénomène linguistique. Alors c'est sans plus de détours que je pose les questions qui guideront la réflexion de ce premier essai. A l'interrogation : le langage est-il le propre de l'Homme, j'en pose quatre autres : le langage est-il le propre de l'Homme ? En tant qu'espèce humaine, nous définissons-nous à partir de lui ? Au travers de lui ? Et de poursuivre : la réalité dans laquelle nous baignons a-t-elle encore un sens sans le mot ? Les questions se bousculent tandis que les réponses tardent à se manifester : le cheminement d'une vie.

Dans ce premier essai, je me propose donc d'intégrer ces questionnements dans un cheminement réflexif sur la philosophie du langage, aboutissant sur l'importance, de mon point de vue, de sensibiliser les êtres linguistiques que nous sommes au pouvoir symbolique des mots afin que nous puissions - espérons-le - pas à pas, nous réapproprier la responsabilité qui nous incombe dans nos échanges verbaux. Mais c'est avant tout avec l'espoir d'inviter mon lecteur à maintenir éveillée sa curiosité, à raviver sa posture d'investigateur car ce n'est que dans l'éveil perpétuel au monde que nous nous maintenons en vie. Le langage n'est point à prendre pour acquis : en lui se construit un univers sémantique en perpétuelle mouvance, au sein duquel s'entrelacent de multiples réalités : celle du monde de l'éveil, celle du rêve, celle d'un passé révolu mais qui ne manque pas d'encore nous habiter, celle d'un futur rêvé qui déjà se dépose dans une réalité linguistique dès lors qu'il est exprimé.

¹⁰ Par « satisfaisante », j'entends une définition issue d'une recherche poussée dans le corpus philosophique permettant de conclure à une compréhension et un positionnement éclairés du concept.

C'est donc en quatre parties que je développerai mon propos, en commençant par poser le cadre théorique d'une épistémologie du langage dans une première partie. Suite à l'investigation de multiples définitions du langage, je m'intéresserai de près à la relation qu'entretient l'être humain avec l'activité linguistique. Une activité linguistique qui, par ailleurs, constitue le socle des sociétés humaines, prémisse que j'élaborerai dans une troisième partie avant de me tourner, dans un quatrième et dernier temps, vers le pouvoir du langage et l'éthique linguistique.

1.2 Poser les jalons pour une épistémologie du langage

1.2.1 Premières tentatives de définition du langage

Au fil des années, il m'est apparu que les réponses importent toutefois moins que la qualité et la pertinence des questions posées. Tremplin qui m'amène à en poser une autre : par où commencer ? C'est d'ailleurs là la première embarrassante question du chercheur. Dans le cadre de ce travail, j'inviterai mon lecteur à s'interroger sur le sens commun et l'usage courant qui est fait du terme de « langage ». Quant à moi, je choisis de le définir, dans un premier temps, comme suit : un **corpus de signes** servant à l'**échange d'informations** entre un **émetteur** et un **récepteur**. Défini de la sorte, le langage est dès lors un médium objectivable, un instrument délimité par un créateur et un récepteur actif qui interprète et intègre le message. Cet outil, du reste, *sert à* (ce que nous indique l'emploi du participe présent « servant ») ; il incarne une visée, celle de véhiculer un savoir pratique, susceptible d'orienter l'action de celui qui le reçoit. Ce sont donc quatre qualités que j'articule à partir de cette première définition :

- la nature du langage résiderait dans sa fonction : il se décline en sa qualité **d'instrument**, outil tangible composé d'un « **corpus de signes** » ;

- le **contenu** même du **message** est **informatif** et reste **circonscrit** à l'espace délimité par l'émetteur et le récepteur, gardiens de l'échange dont ils sont tour à tour l'auteur.
- il est doté d'une direction à laquelle je ferai référence en faisant appel à la notion d'intention ; à première vue, il est donc **intentionnel, dirigé vers un objet** (Berger et Luckmann, 1986) ;
- cette intention amène à intégrer un message sémantique dans la ***praxis*** qui touche au domaine du savoir pratique et de l'action. L'intention de ce message peut dès lors être qualifiée d'éthique et praxéologique (Quéré, 1994).

Toutefois, cette première définition, bien qu'informatrice et éclairante, ne suffit pas à rapporter les propriétés du langage développées ci-dessus à des caractéristiques proprement humaines. Ce qui, dans le cas d'une enquête ontologique du concept, pose problème.

Mais avant d'aller plus loin, il est une question à laquelle je semble ne pas pouvoir échapper : pourquoi me borner à démontrer, à des fins de caractérisation ontologique, que le langage est proprement humain ? Plusieurs réponses se bousculent en cette occasion. La première, et par ailleurs celle du chercheur soucieux de bien circonscrire son objet de recherche, consisterait à évoquer la nécessaire délimitation du champ d'étude. Si je me devais de m'atteler à décortiquer la nature du langage en son sens le plus large, à exposer mon objet en ses multiples facettes dans un champ aussi vaste que celui du règne vivant, j'y serais sans doute encore dans plusieurs décennies. Comme tout chercheur le sait fort bien, la contrainte est d'être réaliste. Une seconde réplique que je ferais, cette fois-ci d'ordre existentiel et psychologique, consiste, à mon sens, à revenir sur le pourquoi même de cette question. La poser relève d'un complexe affirmé non seulement de supériorité de l'Homme sur la nature - dont on n'a pas besoin de rappeler quelles en sont les dévastatrices conséquences contemporaines - mais également d'un complexe anthropocentrique. Sans approfondir ces considérations jungiennes du complexe, appartenant plus

spécifiquement au domaine d'étude de la psychologie des profondeurs et de la psychanalyse, je me contenterai de préciser que ce que révèle avant tout son existence, c'est la nécessité, le besoin que recèle toute personne humaine de se positionner : se positionner au sein d'un groupe, au sein d'une communauté d'individus ; se situer en regard des structures étatiques et sociétales, d'une culture et d'une histoire collective ; mais également se situer dans le monde naturel et en regard de l'univers. On le sait, *savoir, co-naître*, et donc lever le doute pave le chemin de la *re-co-naissance*, du renouvellement et du rappel de l'événement coextensif d'existence. Se positionner en regard de ce qui est étranger à l'espèce humaine conduit cette dernière à légitimer sa propre existence. Une revendication identitaire d'autant plus palpable qu'au XXI^{ème} siècle, nous sommes confrontés au désenchantement du monde et à une crise environnementale qui s'impose chaque jour un peu plus par son urgence. De ce rapide survol des raisons nous entraînant à articuler la nature du langage avec celle de l'Homme, il ressort que l'existence même de ce dernier est intimement lié au langage. De quelles façons se tissent ces liens, c'est ce que nous souhaitons découvrir.

La définition précédente donc, pour y revenir, ne rend pas compte des processus humains impliqués dans le phénomène linguistique, processus auxquels se substituent, sans qu'il en soit fait cas, les rôles déterminés des participants. Par exemple, lorsque je dis à une amie : « Merci pour le thé de ce matin. », je n'informe l'énoncé, selon cette première définition, que de par ma capacité d'émettrice. Tandis que mon amie ajoute au sens de l'énoncé seulement dans la limite de son rôle de réceptrice. Le message, quant à lui, serait lui-même porteur de sa direction et de sa disposition à avoir un impact sur son allocataire, suggérant deux hypothèses :

- soit que le message est lui-même incarné, intentionnel : il est vivant et possède ses propres intentions, son rythme propre. Mais lui attribuer un mouvement interne ne

serait-ce pas là tomber dans l'infatigable anthropomorphisme transposé au message linguistique ?

- soit que l'impact perçu du message, message compris comme isolé de ses créateurs¹¹, est au contraire le résultat d'une conjecture, suivant une série causale d'incidences mécaniques. Le contenu véhiculé ne serait donc pas intentionnel mais accidentel.

Cette seconde hypothèse, suggérée par la réduction du rôle que joue chaque individu en présence, et vers laquelle elle tend davantage, pose toutefois problème. Comprendre le langage en des termes mathématiques et mécaniques, isolé de son rapport à celui qui en use, ne permet pas de rendre compte de sa nature complexe, et encore moins de l'étendue de son application et de ses enjeux communicationnels, socio-culturels, etc. Inspirée de la théorie mathématique de la communication de Shannon et Weaver, (Winkin, s.d., p.3) cette définition par trop simplificatrice, devrait être remplacée selon moi par une description du langage incorporant, en toute bonne foi, sa relation à l'être humain. A cette fin, je propose de retenir la définition qu'en suggère le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales ; il y est présenté comme la « **faculté que les hommes possèdent d'exprimer leur pensée et de communiquer entre eux au moyen d'un système de signes conventionnels vocaux et/ou graphiques constituant une langue.** » (« Langage », s.d.). Une telle définition ajoute à la précédente en articulant des notions inédites dans le cadre de notre propos, précoces certes, mais non moins fondatrices pour la construction de notre édifice. En sus de sa qualité médiatrice, d'outil, de son intentionnalité, de sa circonscription et de ses visées axiologique, éthique et praxéologique, le langage y est décliné comme une aptitude caractéristique de l'espèce humaine. Au demeurant, cette

¹¹ Je mets ici le terme créateur au pluriel en ce que je prends en compte le récepteur comme jouant tout autant un rôle dans la forme que prend la missive au travers du processus herméneutique que le fait l'émetteur.

faculté permet d'une part l'expression des pensées, et d'autre part, l'acte de communiquer. En cela, pouvons-nous tout du moins en déduire qu'elle est orientée vers l'action suivant un axe qui lui est inhérent, nous ramenant à la première définition. De la même manière, son caractère de disposition proprement humaine ne retire en rien la forme effective que prend le langage : un système de signes auquel la présente description adjoint les adjectifs qualificatifs de : « conventionnels », « vocaux » et « graphiques ». Dans le cadre de la présente enquête, je m'intéresserai exclusivement aux signes vocaux, laissant de côté l'étude des signes graphiques. Ce choix résulte encore une fois de considérations temporelles et financières, qui me contraignent à délimiter mon sujet autant que faire se peut. Mais pourquoi m'intéresser aux signes vocaux et non, à l'inverse, aux signes graphiques seulement ? Ma réponse revient simplement à des préférences subjectives : ces dernières années, mon cheminement personnel m'a amenée à m'intéresser à toutes les questions de communication verbale et de résolution de conflit par l'échange oral, d'où mon choix - restrictif, j'en conviens - de l'étude du signe vocal. Quant à l'adjectif « conventionnel », ce dernier en dit long sur l'origine pratique du langage. En tout état de cause, ce choix terminologique penche en faveur d'une origine des systèmes de signes linguistiques, origine perçue comme acquise et non innée, construite et ce faisant exposée au risque de la théorie de la relativité et de l'arbitraire linguistique, que l'on verra sous le problème de la référence. En dernière instance, la seconde définition du langage révèle le produit de son inoculation dans le monde humain : la langue, que l'on abordera dans la seconde partie du présent essai.

En vue de clore cet exposé descriptif de notre objet, je souhaite introduire une toute dernière définition issue du *Dictionnaire de philosophie* élaborée par Jacqueline Russ. Selon ses recherches, le langage n'est autre qu'une

Faculté de communiquer la pensée par un système de signes (ex : le langage des gestes), et en particulier par le moyen de la langue (ensemble

de conventions adoptées par le corps social) associée à la **parole** (moyen verbal individuel d'expression). (Russ, 2004, p.157)

Ce que cette troisième et dernière définition apporte d'information supplémentaire touche à la dyade langue et parole, objet de quantité de réflexions et débats en linguistique et philosophie. La parole jusque lors n'avait pas été évoquée. Par l'emploi du substantif « moyen » pour qualifier la langue de même que la parole, on retrouve dans cette description le trait instrumental du langage. La langue, produit historico-socio-culturel, effectivement se présente telle la manifestation matérielle de notre faculté au langage. Quant à la parole, elle témoigne de la performance¹² individuelle à s'exprimer, - notion empruntée à Noam Chomsky qu'il oppose à celle de compétence, deux concepts eux-mêmes issus d'une réponse que le philosophe américain donne à la dichotomie langue/parole chère à Ferdinand de Saussure. C'est donc à porter attention à la parole que nous convie ce troisième portrait du langage.

Les trois précédentes définitions m'auront permis de dessiner les contours du langage tel qu'entendu dans le parler ordinaire. Notre expérience de la vie quotidienne et du langage commun étant des plus prépondérantes dans le parcours d'une vie, il me semble pertinent de débiter notre enquête à partir des *topoi*, lieux communs de la réalité sociale que, tous, nous partageons en héritage collectif, et donc de prendre pour première assise ces trois définitions. De ces univers descriptifs, je vais abstraire

¹² « [d]ans la terminologie de la grammaire générative, la compétence est le système de règles intériorisé par les sujets parlants et constituant leur savoir linguistique, grâce auquel ils sont capables de prononcer ou de comprendre un nombre infini de phrases inédites... Cette intériorisation de la grammaire rend compte aussi de l'intuition du sujet parlant, c'est-à-dire de la possibilité qu'a ce dernier de porter un jugement de grammaticalité sur les énoncés présentés. La tâche de la linguistique est de définir cette compétence, commune aux locuteurs qui appartiennent à la même communauté linguistique. La compétence, concept de la grammaire générative, correspond en partie à la « langue », concept de la linguistique structurale. La compétence s'oppose à la performance, définie par l'ensemble des contraintes qui s'exercent sur la compétence pour en limiter l'usage : la performance rend compte des utilisations diverses de la langue dans les actes de parole. » (Dubois et al, 1973, p.103)

les diverses notions fondatrices pour la suite de mon entreprise, les analysant une à une dans leur relation au langage et à l'Homme, tout en les articulant conjointement au sein de quatre domaines philosophiques, tels qu'ils furent décrits par James A. Anderson et Geoffrey Baym : l'ontologie, qui pose la question : « [...] what are the objects of our analysis [?] » ; l'épistémologie, qui s'intéresse à la nature de notre savoir les concernant : « [...] what is the character of our knowledge about them [?] » ; la praxéologie, concernée par les moyens d'obtentions de ce savoir : « [...] how do we obtain that knowledge [?] » ; et, l'axiologie, préoccupée par la valeur de la connaissance d'un objet : « [...] what is the value of obtaining it ? ». (Anderson, Baym, 2004, p.592)

1.2.2 Signe et signe linguistique

« Corpus de signes conventionnels vocaux et/ou graphiques », le langage s'organise en système d'indices linguistiques. Afin d'en mieux saisir la portée, il nous revient de préciser la nature de ces « signes » tels qu'employés dans cette description. En quelque sorte, le signe linguistique auquel il n'est fait qu'une simple allusion ici, s'inscrit sous le sceau, plus général et vaste, de la notion de signe avec lequel il serait pourtant imprudent de le confondre. **Qu'est-ce que le signe linguistique ? Comment se démarque-t-il du concept de signe ?** A cet effet, je procéderai en définissant, dans un premier temps, le signe entendu au sens large, pour ensuite articuler l'expression de signe linguistique et la définir dans sa particularité.

Le signe, au sens le plus commun, renvoie à tout ce qui révèle, évoque un phénomène ou un élément, imperceptible ou encore insaisissable à la cognition, un peu à la manière du symptôme qui révèle un état troublé du corps. Arnauld et Nicole rendent

bien compte, par leur définition, de cette articulation entre l'objet qui représente et l'objet représenté. Dans leur ouvrage *La Logique ou l'Art de penser*, voici comment ils viennent à le dépeindre :

Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe [...]. Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente ; l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première. (Arnauld et Nicole, 1978, p.80)

D'après cet extrait, le signe a donc valeur de **marqueur relationnel**. Son existence témoigne d'un processus cognitif d'association ou de mise en relation entre un élément du monde matériel : l'objet représentant une idée ou un ensemble d'idées, et une autre composante de la réalité tangible : l'objet représenté. Ce rapprochement épistémique ne résulte toutefois pas d'une opération aléatoire mais plutôt d'une association bâtie au point de convergence entre **arbitraire, nécessité et consensus**, les uns, précisons-le, n'excluant pas les autres. Ce qui implique, dans les deux cas, que l'on récuse qu'il y ait une quelconque adéquation d'ordre naturel ou de vraisemblance entre ces trois entités que sont la chose qui représente, la chose représentée et l'idée liante mais seulement une fonction de renvoi. Et précisons, si l'on veut bien, que cette **absence d'adéquation**, dans le processus de signalisation que rend effectif le signe- et je dis bien : dans ce cas particulier- cette absence d'adéquation s'applique aussi bien aux choses du monde matériel entre elles qu'aux objets de la réalité positive et à ceux du monde des idées, - quoique la différence de nature entre ces deux mondes pose déjà, en amont, un obstacle d'incommensurabilité qu'il est à tous égards risqué de contourner. Hegel, tributaire de l'argument en faveur d'une théorie de l'association arbitraire, fera de cette absence de correspondance entre la « **réalité présente extérieure** » et la « **représentation interne** » le propre du signe.

Le signe en général. La représentation ayant été libérée de la réalité présente extérieure et rendue subjective, cette réalité et la représentation interne se sont situées face à face comme deux choses distinctes. Une

réalité extérieure présente devient *signe* lorsqu'elle est *arbitrairement associée* à une représentation qui ne lui correspond pas et qui s'en distingue même par son contenu, en sorte que cette réalité doive en être la représentation ou *signification*. (Hegel, 1963, § 155, p.206).

La mise en évidence de la coexistence de multiples « réalités » (« la réalité présente extérieure » ; « la représentation interne » ou réalité subjective), de même que le postulat sur lequel repose l'association significative (celle-ci résulterait d'un choix effectué selon des orientations individuelles ou collectives et non en conformité avec un ordre naturel lui préexistant), vient préciser la nature du signe tel que nous cherchons à le saisir : il est non seulement un marqueur relationnel mais plus encore un **relai cognitif de signifiance, arbitraire**. Par cette expression, j'entends que le processus mental par lequel l'on construit notre appréhension psychique et intellectuelle du monde environnant saisit, par une suite de perceptions, de mécanismes cérébraux et par l'intervention généreuse de la mémoire, les différents éléments en présence, les adjoignant les uns aux autres de manière immotivée, suivant des préférences et orientations individuelles et/ou collectives empiriquement fondées, et ayant pour résultat –tout en court-circuitant d'autres processus mentaux, plus laborieux sans doute, passant par un réseau de **significations** et de **sens** - l'intégration d'une réalité qui nous serait autrement totalement étrangère.

Par ailleurs, le caractère même d'arbitraire de cette mise en relation, distingue le signe d'un concept proche : celui de symbole, dont il nous faut le différencier, et chez lequel le lien au référent peut être, à tout moment, raisonné et justifié.

Le signe, à la différence du symbole, n'est pas relié au *référent* (monde des objets et notions) par un lien que l'on puisse d'une manière ou d'une autre justifier ou établir en raison. Le signe suppose purement et simplement un **consensus**. C'est comme convention qu'il est appris. (Hagège, 1985, p.132)

En cela, le signe ne serait pas le simple produit de choix individuels mais bien le résultat d'une volonté collective consensuelle donnant lieu à des conventions de signes. A cet effet, rappelons surtout que l'accord dont il est issu échappe au raisonnement logique : en ce sens seulement est-il conventionnel et **nécessaire** donc non décodable. Et c'est dans ce délicat entrelac de qualificatifs que se joue ses enjeux : d'une culture à l'autre, un même objet, un même signe, peut renvoyer à quelque chose de complètement différent. Ainsi, le terme « chat » en français renvoie à un objet bien différent, le félin, du même vocable mais employé dans un contexte linguistique anglophone, pour lequel « a chat » distingue un échange verbal. Cet exemple, j'en conviens, est quelque peu pernicieux puisqu'il nous jette déjà dans la complexité d'un système de signes bien défini : celui du signe linguistique. Ce dernier ne répond cependant pas moins aux définitions du signe que nous avons données ci-dessus ; mais, il se singularise en ce que le signe linguistique

[...] unit non une chose et un nom [comme c'est le cas du signe au sens large], mais un **concept** et une **image acoustique**. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'**empreinte psychique** de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens [...]. Le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces. (Saussure, 1995, p.98-99)

Et Saussure de poursuivre :

Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique [...]. Nous proposons [...] de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant*. (Saussure, 1995, p.99)

Cette relation dyadique a profondément affecté le champ de la philosophie du langage dans l'étude de son rapport à ce qui lui est autre : la relation dyadique du signifiant-signifié s'est substituée à celle, triadique, dont déjà Sextus Empiricus¹³ faisait état, adjoignant signifiant-signifié à une occurrence, ce qui a pour conséquence d'occulter

¹³ « Les Stoïciens ont prétendu que trois choses sont liées : ce qui est signifié, ce qui signifie, et l'objet. Ce qui signifie, c'est la parole, par exemple le mot Dion ; ce qui est signifié, c'est ce qu'exprime le mot, la chose que nous comprenons et que nous pensons. » (Sextus Empiricus, 1933, pp. 275-276)

le rapport que l'Homme, dans son usage du langage, entretient à la réalité. Cependant, sa fonction première et fondamentale demeure intact et n'est point remise en question: le langage fait **référence à autre chose que lui-même** (Cometti, Ricoeur, s.d., p.8). On le voit bien par l'association entre *signifiant* et *signifié* dont résulte le signe linguistique : le langage sert de **médiateur, d'entremise**.

Par extension d'ailleurs, les mêmes qualificatifs d'association attribués au concept large de signe peuvent être attribués au signe linguistique : ce dernier est peut être qualifié d'arbitraire, de conventionnel et de nécessaire.

Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire*. [...]. Le mot *arbitraire* appelle aussi une remarque [...]; nous voulons dire [que le choix du sujet parlant] est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié. (Saussure, 1964, p.99)

Accidentel si l'on peut dire. Benveniste, à cette théorie du signe linguistique, opposera la nécessité.

Une des composantes du signe, l'image acoustique, en constitue le signifiant ; l'autre, le concept, en est le signifié. Entre le signifiant et le signifié, le lien n'est pas arbitraire ; au contraire, il est *nécessaire*. Le concept (« signifié ») « bœuf » est forcément identique dans ma conscience à l'ensemble phonique (« signifiant ») *bœf*. Comment en serait-il autrement ? Ensemble les deux ont été imprimés dans mon esprit ; ensemble ils s'évoquent en toute circonstance. (Benveniste, 1966, p.51).

A mon sens, sans chercher à invalider les propos de Benveniste, le fait **arbitraire** dans l'association signifiante n'enlève rien à la **nécessité** du signe linguistique. Il me semble plutôt que les deux auteurs plaident pour des stades différents du processus d'association. Et c'est au qualificatif de **conventionnel** évoqué plus haut que nous devons de faire le lien entre deux façons d'aborder la nature du lien unissant *signifiant* à *signifié*, à première vue opposées. Le signe linguistique serait en cela

arbitraire parce qu'il résulte d'un consensus, pour au fil de son acquisition cognitive, prendre le visage de la nécessité. A force de réitérer un lien cognitif entre un mot, son image et son sens, comment ne pas y voir une association nécessaire? Lorsque j'évoque le terme *table*, l'impression psychique qu'éveille en moi l'objet que désigne le vocable me renvoie nécessairement au concept de *table* et au champ lexical auquel il est combiné. La **mémoire**, notons-le, ne sera certainement pas pour rien dans le **processus d'apprentissage** et de retenue de cette combinaison d'objet, d'image acoustique et de concept.

Ce qui m'amène à aborder ce que j'appellerais les conditions de possibilité de la nature physique du signe linguistique. Au sens saussurien du terme, le signe linguistique fait référence à des entités psychiques, abstraites, qui échappent au monde tangible des objets et qui sont : le concept ou *signifié* ainsi que l'image acoustique, le *signifiant*, tel que Saussure l'articule. Mais bien qu'abstraites, ils ne s'émancipent pas moins de ce que Kant démontra être les deux formes pures de l'intuition sensible : **l'espace** et **le temps** (Kant, 2006).

1.2.3 Appréhension du réel : élaboration des représentations et de la connaissance au moyen de l'intuition sensible et de l'entendement

Si l'on souhaite explorer le lien existant entre langage, expérience sensible et organisation du savoir par l'entendement, il me semble (en effet) difficile d'échapper à la réflexion kantienne, grande instigatrice d'une métaphysique scientifiquement fondée. Que nous dit Kant susceptible de nourrir notre propos ?

Dans la préface à la deuxième édition de sa *Critique de la raison pure* (2006), alors que le philosophe allemand argumente en faveur de la nécessité d'établir une métaphysique sur fond d'une démarche dogmatique, il présente à ses lecteurs ses premiers postulats : à l'échec des dogmatiques de fonder la connaissance *a priori* sur des objets externes à soi, il rétorque que, si l'on souhaite abolir les contradictions inhérentes à la pensée métaphysique telle que pratiquée jusqu'alors, il est nécessaire d'opérer une révolution à la manière de Copernic. C'est donc à un changement d'approche, à un renversement méthodologique qu'il invite ses lecteurs, situant dès lors la connaissance *a priori* du monde non plus comme inhérente aux objets qui nous sont donnés mais plutôt sur le fait que les objets « peuvent être réglés sur notre connaissance ».

Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après les objets ; mais toutes les tentatives pour arrêter sur eux *a priori* par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présumé. Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de métaphysique, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance – ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité revendiquée d'une connaissance de ces objets *a priori* qui doit établir quelque chose sur des objets avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire une tentative du même type en ce qui concerne *l'intuition* des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait en savoir *a priori* quelque chose ; en revanche, si l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je peux tout à fait me représenter cette possibilité. Etant donné toutefois que, si elles doivent devenir des connaissances, je ne puis en rester à ces intuitions, mais qu'il me faut les rapporter, en tant que représentations, à quelque chose qui en constitue l'objet et déterminer par leur intermédiaire cet objet, je peux admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses : ou bien les *concepts*, par le moyen desquels j'effectue cette détermination, se règlent aussi sur l'objet, et dans ce cas je me trouve à nouveau dans la même

difficulté quant à la manière dont je puis en savoir quelque chose *a priori* ; ou bien les objets, ou, ce qui est équivalent, l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés), se règlent sur ces concepts – ce qui, aussitôt, me fait apercevoir une issue plus commode, parce que l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui requiert l'**entendement**, duquel il me faut présupposer la règle en moi-même, avant même que des objets me soient donnés, par conséquence *a priori* : une règle qui s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent donc nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. (Kant, 2006, p. 77-78)

Pourquoi partager ce passage dans toutes ses élucubrations ? Parce qu'il révèle non seulement le contenu d'une tentative de fondation de la métaphysique, posant les jalons de notions fondamentales pour la suite de l'exposé kantien, de même que pour le mien, mais également en ce qu'il met en lumière un processus réflexif rigoureux, qui procède selon un raisonnement logique, pilier de nos schèmes contemporains de pensée et dont je m'inspirerai ici. En outre, nous ne pouvons invoquer les subtilités du rationalisme dogmatique sans rendre hommage à l'héritage qui est le sien. Quant au contenu du propos dont il est question dans cet extrait, il est essentiel puisqu'il s'intéresse aux racines de la connaissance humaine que sont la sensibilité et l'entendement. La première se révèle par l'existence de l'intuition sensible dont les formes pures : l'espace et le temps, saisissent les objets qui nous sont donnés, tandis que la seconde : l'entendement, se décline en concepts au moyen desquels les objets sont pensés.

Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts) ; [...]. (Kant, 2006, p.143).

Autrement exprimé, Kant suggère que l'expérience sensible nous est donnée au travers des formes pures *a priori* de l'intuition sensible que sont l'espace et le temps, alors même qu'elle est pensée grâce aux concepts purs *a priori* formant l'entendement. Une démonstration qu'il résume simplement : « [...] nous ne

connaissions *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » (Kant, 2006, p.79). Cet argument, notons-le, en admet un autre de l'ordre de la distinction fondamentale : l'auteur de la *Critique* invite à différencier le phénomène de la chose en soi, le *noumène*. Seul le phénomène serait effectivement accessible à l'intuition, à laquelle échappe justement ce à quoi l'on pourrait se référer en terme de substance de la chose, son essence.

[...] c'est en ce point précisément que l'on peut expérimenter une contre-épreuve de la vérité du résultat obtenu dans cette première appréciation de notre connaissance rationnelle *a priori*, à savoir qu'elle n'atteint que des **phénomènes**, mais qu'en revanche elle laisse la **chose en soi** être certes effective pour soi, mais inconnu de nous. (Kant, 2006, p.79).

Et Kant d'affiner son propos :

Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc, aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses, si ce n'est dans la mesure où une intuition correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, c'est là ce qui est démontré dans la partie analytique de la *Critique* ; assurément s'ensuit-il, de fait, la restriction de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'*expérience*. Pourtant, il faut émettre cette réserve – et le point est bien à remarquer- que nous ne pouvons certes pas *connaître*, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir *penser* ces objets aussi comme chose en soi. Car, si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise. (Kant, 2006, p.83)

A l'aune de cet extrait, voit-on se linéariser les contours de la pensée kantienne qui n'échappera point au joug de la critique. Bien qu'implicite, l'auteur fonde son propos sur une prémisse de conséquence : il existe une réalité matérielle, extérieure au sujet qui pense, avec laquelle cependant celui-ci est en mesure d'entrer en relation au moyen de son intuition sensible et de son entendement, l'intégrant du même coup

dans une expérience de soi. Le problème que pose cet axiome concerne l'inhérente contradiction qu'il engendre pour l'ensemble de sa pensée philosophique dont Kant se réjouissait de la cohérence. S'embourbant dans son propre jeu, cette tentative de fondation scientifique de la métaphysique sera elle-même passée au crible de la logique, accusée un temps d'ériger ses fondations dans un réalisme avéré se rendant infidèle, au grand désarroi de Schopenhauer, à l'idéalisme radical premier qu'incarnait la première édition de l'œuvre. Faisant appel au principe de causalité pour démontrer l'existence de la chose en soi, inaccessible à l'intuition sensible, il échoue toutefois à démontrer le principe premier en situation le déclencheur de la connaissance, bien qu'il voulut le situer au sein même du processus de formation des représentations internes en érigeant les formes pures de l'intuition sensible et les concepts purs en entités *a priori* accessibles, dans ce qui est extérieurement donné à l'être humain (Schopenhauer, 1889, p.26-28). D'un autre côté, on l'accuse de tomber dans un dogmatisme que pourtant sa philosophie tentait de réfuter (Renouvier, 1906, p.17). Mais loin de moi l'idée de me lancer dans un exercice critique approfondi de cette œuvre. Plutôt, est-ce là l'opportunité de partager quelques-unes de mes réflexions épistémologiques et ontologiques quant à ma conception de la réalité en relation avec le rôle que joue le signe linguistique dans notre appréhension du réel.

1.2.4 Relations interdépendantes et principe de causalité

Avant de poursuivre, je reviendrai sur un dernier point dont Kant fait mention dans son ouvrage et qui me semble essentiel pour comprendre et la portée de son propos et celle du mien. Intuition sensible et concepts vont de pairs, « [...] si bien que ni des concepts, sans une intuition leur correspondant de quelque manière, ni une intuition sans concept ne peuvent fournir une connaissance. » (Kant, 2006, p.143). Dans la construction de la connaissance telle qu'il l'envisage se fait jour l'inéluctable

interdépendance entre le monde matériel objectif et celui subjectif et délicat du sujet humain. Les corrections auxquelles il procède lors de la deuxième édition n'en sont que plus explicites :

[...] ainsi la réalité du sens externe est-elle nécessairement associée à celle du sens interne pour la possibilité d'une expérience en général – ce qui veut dire que j'ai tout aussi certainement conscience qu'il y a des choses en dehors de moi, se rapportant à mon sens, que je suis conscient d'exister moi-même de manière déterminée dans le temps. (Kant, 2006, p.90).

Le savoir se constituerait donc à la confluence d'un monde extérieur et objectif, qui nous est donné, et d'un ensemble de processus sensibles, mentaux et psychologiques (incluant le travail auquel procède la mémoire dans la formation et l'acquisition des connaissances) internes à l'individu. Ces deux univers coexistent et sont imbriqués l'un dans l'autre. Kant, en ce sens, par son invocation de la loi de causalité, reprend à son compte un principe formel de la logique dont il ne prétend d'ailleurs pas s'abstraire. Et je rappellerai à ce sujet que ce principe même de causalité se retrouve non seulement dans l'articulation de la logique telle qu'elle s'érige en tant que discipline close et achevée, mais y est en fait bien antérieur. Il (le principe de causalité) remonte déjà aux principes bouddhistes, précédant de quelques milles ans, comme on le sait, les premiers écrits d'Aristote à ce sujet. La loi de cause à effet ferait effectivement partie des premiers enseignements du Bouddha transmis à ses disciples et compilés dans les divers sutras.

La raison de ce vif intérêt pour un tel principe est qu'il sous-tend ma vision de notre rapport au monde des objets : nous nous insérons dans un système causal dont l'ordre naturel dépasse de loin notre expérience sensible immédiate, que délimitent d'une part notre contexte socio-culturel et d'autre part, notre vécu personnel. Toutefois, mon intérêt ne se limite pas seulement à des préférences personnelles enracinées dans un vécu donné et singulier, un goût affirmé pour une approche holistique et

systemique du monde ; il ne se limite pas non plus aux observations que j'effectue d'une société particulière, figée dans son temps, dont les systèmes de croyances se restreindraient à des aspects et contraintes typiquement générationnels. Non, j'évoque ce principe de causalité parce qu'il constitue, en vertu de son histoire, un pilier fondamental de notre héritage collectif de par la place prépondérante qu'il occupe au sein de notre appréhension du monde externe, et cela aussi bien en occident qu'en orient.

L'interprétation que je fais des propos de Kant, ceci étant dit, reste mienne. Je ne prétends pas mettre ces mots dans la bouche du grand philosophe allemand, bien consciente de la complexité et de la subtilité de pensée inhérentes à sa Critique. Par conséquent, je prends ici la pleine responsabilité de l'herméneutique que j'applique aux écrits de Kant, car là où lui tente de redonner à la raison spéculative sa juste place dans la construction du savoir en en dessinant ses contours, je m'attèle davantage - tout en tenant compte de ce cadeau intellectuel qu'il offre à la postérité - à mettre en évidence d'une part le **principe bouddhique « d'origine interdépendante »**, *engi* en japonais, et d'autre part celui, transculturel, de **causalité**, principes qui ont non seulement résisté à l'épreuve du temps, mais qui prennent aussi un nouvel essor, orientant à la fois ma propre perception du monde et celle que j'observe s'ériger autour de moi au cœur d'une génération sans repères cosmogoniques pour la guider. De ces deux grands axes principaux, prismes au travers desquels j'interprète ma lecture de la deuxième préface de la *Critique de la raison pure*, je déduis que le monde des objets, au moyen de l'appréhension qu'en permettent l'intuition sensible et les concepts de l'entendement, entre en relation avec ce que j'ai pu dénommer à maintes reprises comme le monde intérieur de l'individu. Ce monde intérieur, à peine accessible à chaque individu, ne se dépeint pas seulement en univers idéal, ce monde des idées, célébré au temps helléniste ou celui encore des concepts si l'on s'en tient aux dires kantien ; il se compose également de cette intuition sensible dont il fut

question dans la Critique, de ce sens interne qu'incarnent le temps et l'espace ; et en outre de ce troisième mouvement, cette rencontre de l'intuition d'avec les concepts, un troisième temps en quelque sorte : celui de la fusion de plusieurs types d'intelligences et de connaissances emplissant l'espace du corps. C'est dans cet espace, selon moi, que se dépose et opère le mot dans toute sa puissance.

Pour revenir au langage, ce qu'illustre la pensée kantienne touche à la nécessité d'un fil conducteur dans notre appréhension du réel et dans la façon dont nous rentrons en contact avec lui, ainsi que d'un réceptacle dans lequel viendrait se déposer la convergence des concepts de l'entendement d'avec les intuitions émanant de la perception sensible : selon moi, ce réceptacle n'est autre que le langage, demeure d'entre les mondes, demeure de l'être. Afin de clarifier mon propos, je souhaite à présent dessiner les contours de ces deux principes d'interdépendance et de causalité auxquels je fais référence.

Tous deux constituent, en premier lieu, « des modes de liaison, nécessaires et universels ». (Russ, 2003[a], p.236). Kant, plus spécifiquement, lorsqu'il révèle ce qu'il nomme les catégories de l'entendement, au nombre de douze, rassemble les principes de causalité et de dépendance. Il me semblait important de le mentionner dans la mesure où je reprends à mon compte, cette fois, ces deux catégories pour les décliner dans le sens de leur pertinence pour la compréhension du langage. Je ne parlerai pas de la dépendance au sens kantien mais plutôt du principe d'origine interdépendante, toutefois non loin du mode relationnel auquel le philosophe renvoie. Je définirai dans un premier temps l'expression d'« origine interdépendante » en l'articulant avec le langage pour ensuite procéder de la même façon avec le principe de causalité, qui m'est cher.

Le principe bouddhique « d'origine interdépendante » est un principe complexe puisqu'il implique, d'une part la notion de dépendance, et d'autre part la mise en relation. Traduit en anglais par « dependent origination » et en japonais par *engi*, « qui signifie littéralement 'apparaître en relation' » (Engi, le principe d'origine interdépendante, s.d.), cette expression a le mérite de mettre en valeur l'idée selon laquelle « aucun phénomène n'existe isolément des autres » (Engi, le principe d'origine interdépendante, s.d.).

Buddhism teaches that all life is interrelated. Through the concept of "dependent origination," it holds that nothing exists in isolation, independent of other life. The Japanese term for dependent origination is *engi*, literally "arising in relation." In other words, all beings and phenomena exist or occur only because of their relationship with other beings or phenomena. **Everything in the world comes into existence in response to causes and conditions. Nothing can exist in absolute independence of other things or arise of its own accord.**

Shakyamuni used the image of two bundles of reeds leaning against each other to explain this deep interconnectedness. He described how the two bundles of reeds can remain standing as long as they lean against each other. In the same way, because this exists, that exists, and because that exists, this exists. If one of the two bundles is removed, then the other will fall. Similarly, without this existence, that cannot exist, and without that existence, this cannot exist. (Interconnectedness, s.d.).

L'idée à laquelle nous invite ce passage est donc on ne peut plus claire : tout phénomène existe dans une imbrication relationnelle avec d'autres. Tout est relation. Un tel principe nous mène sur la voie d'une méthode qui fera la joie des sciences sociales et humaines à partir des années 50 aux Etats-Unis et quelques vingt années plus tard en France, méthode connue sous le nom d'approche systémique, récemment mise au goût du jour en sciences humaines et sociales (Groupe AFSCET, 2003, p.1).

Kant serait d'ailleurs, à cet égard, le pourfendeur d'une telle approche dans le champ plus spécifique des relations internationales.¹⁴

Digression mise à part, ce principe « d'origine interdépendante » ne s'intéresse pas seulement au maintien des phénomènes dans leurs relations les uns aux autres mais insiste bien sur leur rapport causal originel. Nous pourrions, en guise de résumé, ramasser ce principe en une tautologie cocasse : tout existe parce que tout existe. En quoi un tel principe nous guide-t-il dans l'approfondissement de notre compréhension du langage ?

Comme je l'ai exprimé dans l'introduction du présent essai, tout est langage, un adage qui n'a pas manqué de traverser les âges. Françoise Dolto, pédiatre et psychanalyste française, en a, du reste, fait le titre de l'un de ses ouvrages. Le langage s'immisce dans tous les interstices de la vie humaine, des actions de la vie quotidienne au dialogue intérieur, qu'il se veuille immanent ou transcendant, ce que ne manque pas de remarquer Ferdinand de Saussure :

Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite ; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social ; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité. (Saussure, 1995, p.25).

Le langage est ainsi matrice, réceptacle, manifestation tangible du principe d'origine interdépendante. A cet égard, l'origine du langage dans son agencement complexe de

¹⁴ Pour de plus amples détails sur le sujet, se référer à l'article d'Ewan Harrison intitulé *Waltz, Kant and systemic approaches to international relations* dans la revue *Review of international Studies* (2002). 28. 143-162, consultable en suivant ce lien : http://www.jstor.org.proxy.bibliothèques.uqam.ca:2048/stable/20097783?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=systemic&searchText=approach&searchText=human&searchText=science&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Ffc%3Doff%26amp%3Bhp%3D25%26amp%3Bso%3Drel%26amp%3Bprq%3Dsystemic%2Bapproach%2Bhuman%2Bsciences%26amp%3Bwc%3Don%26amp%3BQuery%3Dsystemic%2Bapproach%2Bhuman%2Bscience%26amp%3Bacc%3Don&refreqid=search%3A478cdf0f56f9b4425070f66d9e4fa530&seq=1#page_scan_tabs_contents

phrases, serait entre autre justifiée par l'agrandissement des groupes humains (Mirouze, 2002). Là où l'interaction ne suffisait plus à construire des liens sociaux solides entre individus, le langage a pris le relai, en permettant aux êtres humains d'entrer en relation et de s'adresser à de grands groupes et en fondant, de fait, des liens sociaux ne nécessitant plus le seul contact physique. Par exemple, si je m'adresse à un grand public sur le thème de l'amour, il est fort probable qu'en exprimant le seul terme d'amour, j'éveille chez l'un la passion et que je renvoie l'autre à toute une série de souvenirs qui lui sont chers. Il est possible que je touche également le cœur de ceux qui souhaitent approfondir leur connaissance sur ce sujet. Toujours est-il que le seul mot amour engendre toute une série d'évènements, de phénomènes, intérieurs à chacun, peut-être, mais il reste que ce que ce terme éveille chez les uns et les autres aura un impact direct sur les actions qui succéderont à cet échange. Aussi, ne l'oublions pas, le seul fait que - partant du principe que tous ceux présents parlent la même langue - nous comprenions ce terme, qu'il nous touche d'une manière ou d'une autre, constitue un élément rassembleur non-négligeable. De par le mot, nous nous reconnaissons en effet dans une expérience humaine commune.

Il est ainsi donné au langage de transcender les catégories existantes, se profilant en toile de fond, tressant délicatement le tissu de sens, de significations et de symboles sur fond duquel nous entrons en relation : avec l'autre, avec le monde qui nous environne, avec nous-même. Bien que sa dualité inhérente divise, comme nous l'avons vu, en tant que matrice: il unit, il rassemble. Toutefois, son impact se révèle dans l'ombre de son travail. De par sa transparence, il dupe même le savant : « je suis » dis-je parce que les mots *sont*. Il m'est difficile de m'extraire du langage tant mon identité en dépend. Mais surtout le vocable rassemble, il est ce réceptacle que j'évoquais plus tôt, unifiant le *signifiant*, le *signifié* et je dirais même l'occurrence qu'il intègre comme troisième terme, bien que celle-ci fut délaissée par Saussure dans sa construction dyadique du signe linguistique. Il est à la fois garant du mode de

liaison propre aux processus mentaux humains, souche même de la logique et garant d'une autre fonction, tout à fait essentielle chez l'Homme et sur laquelle nous reviendrons : la fonction symbolique.

Quant au principe de causalité, le voici déjà introduit par l'intermédiaire du précédent axiome d'interdépendance : « Everything in the world comes into existence in response to causes and conditions. » (Interconnectedness, s.d.). Ainsi, ce principe se révélerait antérieur au principe d'interdépendance, telle sa source. Bien qu'il trouve de nombreux usages et références au fil des traditions de pensée, philosophiques et religieuses, il peut toutefois être résumé au moyen de la définition qu'en propose Blanché : « Le principe de causalité énonce que tout ce qui arrive a une cause, et que les mêmes causes produisent les mêmes effets. » (Blanché, 1967, p.60). On voit bien comment un tel principe a pu servir de guide à la méthode scientifique consistant, entre autres, en la mise en place d'expériences susceptibles d'être reproduites, et ce, quel que soit leur contexte socio-culturel d'émergence. Cette prémisse n'a cependant pas attendu 1967 pour voir le jour : dans la philosophie occidentale, on en trouve des traces écrites chez Platon déjà, ce que ne manquent pas de nous rappeler Marie Gautier, Bernard Saint-Sernin et Raymond Boudon dans l'article qu'ils y consacrent :

Tout ce qui naît, naît nécessairement d'une cause », proclame Platon (env. 428-347 av. J.-C.) dans le *Timée*. Cette assertion retentit comme un aphorisme axiomatique, c'est-à-dire comme une évidence. Dans ce rapport du « tout » à la « cause » implicitement posé par Platon, se fonde le principe de causalité. Ce dernier terme se comprend en effet communément comme une relation de cause à effet, qui permet de formuler des explications concernant un phénomène ou un événement. La causalité est ainsi rattachée à un désir de savoir, à une quête de connaissance de la réalité, et l'idée de cause est associée à celle de « raison d'être » d'un fait. La cause est nécessairement responsable de l'existence de celui-ci. L'usage commun du terme « cause » formule d'emblée la dépendance qu'il entretient à l'égard de sa conséquence. (Boudon, Gautier, Saint-Sernin, s.d., p.1).

Le principe de causalité met donc en exergue « une relation de cause à effet », insérant les phénomènes dans des séries séquentielles spatio-temporelles à même d'être saisies par les processus mentaux humains. Ainsi, permet-il de générer une continuité du savoir dans cette insatiable quête de connaissance du réel qui a, de tout temps, su attiser le cœur des Hommes. Or, le langage dans sa matérialité, dans ses fonctions, dans sa raison d'être en est l'opérateur le plus manifeste : à la fois géniteur et progéniture de ce principe même, il est le contremaître opérateur du système, efficient ; il est le médiateur par excellence de l'expérience humaine.

1.2.5 Le langage comme médiateur de l'expérience humaine

Au sens philosophique général, Jacqueline Russ définit la médiation comme suit : il s'agit d'un « processus par lequel on établit un intermédiaire entre des termes ou des êtres. » (Russ, 2003[b], p.174) Le langage, dans la singularité de sa nature complexe, interface qu'il constitue entre l'Homme et son monde environnant, entre l'Homme et lui-même, a pour l'une de ses fonctions d'être le médiateur par excellence de l'expérience humaine. Comme nous l'avons vu, il se compose d'un corpus de signes linguistiques, réceptacle privilégié où se composent, à la manière des images du kaléidoscope, nos représentations du monde. Le génie du langage ne réside cependant pas dans cette fonction essentielle mais dans la façon dont il procède pour jouer son rôle : en toute discrétion, à l'insu presque de l'agent humain. Son caractère transitif et sa transparence peuvent être trompeurs, suggérant que le langage n'a que peu d'impact dans notre appréhension du réel, ou qu'il n'est que simple outil. Mais comme nous le savons à présent, il n'en est rien. Je saisisrai cette opportunité pour préciser la distinction entre outil et médiateur. Un outil, toujours selon Jacqueline Russ, se définit comme un « instrument permettant l'accomplissement de tâches et, d'une manière générale, l'action sur la matière. » (Russ, 2003[b], p.202). Et si le

langage permet bien l'action, comme nous le verrons plus tard, il n'est ni inerte ni complètement distinct dans sa nature de celle de l'être humain.

La science qui prend le langage pour objet n'épuise donc pas la question posée par le langage, à savoir qu'il est la grande médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme : « Qu'un pareil système de symboles existe nous dévoile une des données essentielles, la plus profonde peut-être de la condition humaine : c'est qu'il n'y a **pas de relation naturelle, immédiate et directe entre l'homme et le monde, ni entre l'homme et l'homme** ; il y faut un intermédiaire, cet appareil symbolique, qui a rendu possible la pensée. Hors de la sphère biologique, la capacité symbolique est la capacité la plus spécifique de l'être humain. » On conçoit alors qu'une philosophie du langage puisse se proposer d'étudier les prétentions du langage à représenter la réalité. (Cornetti, Ricoeur, s.d., p.8)

Le langage est donc médiateur en ce qu'il constitue ce troisième terme, qui, entrant en relation avec deux autres termes ou êtres en facilite la relation. Mais ce n'est pas tant son statut de médiateur qui amènera les linguistes à se pencher sur son étude que sa capacité à représenter la réalité : « que le langage se réfère à quelque chose d'autre que lui-même, voilà sa fonction fondamentale, ce problème immense est celui qui peut être placé sous le titre de la référence. » (Cornetti, Ricoeur, s.d., p.8). Le langage représente-t-il la réalité ? La construit-il ? La reproduit-il ? Bien qu'il prétende nous donner accès au réel, il est difficile de saisir les contours de son action tant il opère dans l'ombre de ce qu'il produit, du message qu'il cherche à transmettre. Le réductionnisme linguistique qu'opère Saussure en initiant le passage d'une relation triadique signifiant-signifié-occurrence à celle dyadique signifiant-signifié n'aide cela en rien. (Cornetti, Ricoeur, s.d., p.8) en ce que

[...] cette réduction marque l'élimination de la fonction symbolique elle-même. Benveniste le rappelle : « Le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine la faculté de *symboliser*. Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par un « signe » et de comprendre le « signe » comme représentant le réel, donc d'établir un rapport de « signification » entre quelque chose et quelque chose d'autre » (*Problèmes de linguistique générale*). (Cornetti, Ricoeur, s.d., p.9)

Le problème de la référence ne trouvera pas sa résolution dans cette seule assertion. Mais ce que nous indique toutefois ce passage, c'est que d'une part, l'Homme possède la faculté de s'extraire de son univers matériel là où l'animal, y compris dans l'usage de son langage, s'inscrit dans un « ici et maintenant » qu'il ne parvient pas à dépasser, et d'autre part, corrélat de ce que je viens d'énoncer, que le rapport que nous entretenons à notre langage en relation avec la réalité sur laquelle il nous instruit - préoccupation exclusivement humaine - nous invite à vouloir interroger ce langage dans ses caractéristiques foncièrement humaines. Jusqu'à présent, nous avons vu qu'il est un corpus de signes qui relaient de l'information ; qu'en vertu de ses traces tangibles, il est spatio-temporellement marqué ; qu'en sa qualité de médiateur, il est un marqueur relationnel inscrit dans des relations d'interdépendance et de causalité dont il est la généreuse manifestation ; qu'en cette même qualité, il participe de notre insertion dans le monde des objets sur lequel il nous informe ; et, en dernière instance, nous avons vu qu'il représente, selon Benveniste « la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de *symboliser*. » (Cornetti, Ricoeur, s.d., p.8). A l'exception du dernier critère, aucune des caractéristiques, citées ci-dessus, nous permet de situer le langage humain en regard du langage animal et ainsi d'en mieux comprendre sa nature et ses enjeux. Le langage humain se distinguerait-il seulement en sa qualité de « représentant », de manifestation d'une autre faculté proprement humaine ? Encore là, en quoi dépasserait-il son statut de médiateur ? Peut-être est-il vain de s'acharner dans cette quête. Et pourtant, font écho à mon intuition les paroles d'un Michel Foucault poète :

[...], le langage réel n'est pas un ensemble de signes indépendants, uniforme et lisse où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer une à une leur vérité singulière. Il est plutôt chose opaque, mystérieuse, refermée sur elle-même, masse fragmentée et de point en point énigmatique, qui se mêle ici ou là aux figures du monde, et s'enchevêtre à elles [...]. (Foucault, 1966, p.49)

Et d'ajouter plus loin :

Le langage est à mi-chemin entre les figures visibles de la nature et les convenances secrètes des discours ésotériques. C'est une nature morcelée, divisée contre elle-même et altérée qui a perdu sa transparence première ; c'est un secret qui porte en lui, mais à la surface, les marques déchiffrables de ce qu'il veut dire. Il est à la fois révélation enfouie et révélation qui peu à peu se restitue dans une clarté montante. (Foucault, 2966, p.50-51).

Indissociable de l'Homme dans la réflexion même à laquelle il l'invite à son sujet, c'est à présent dans sa relation à l'Homme que je souhaite interroger le langage, non en sa qualité d'artefact ou de médiateur mais en sa qualité de faculté, d'aptitude humaine.

1.3 Le langage, propre de l'Homme ?

1.3.1 Raison et langage

Entendu au sens d'aptitude, de capacité, il n'est plus question de concevoir le langage comme simple outil ou médiateur mais comme caractéristique proprement humaine, marqueur d'une rupture entre l'animal et l'Homme. On remarquera d'emblée que ce que je présentais en premier lieu comme un corpus, entité affranchie de son usufuitier, devient, dans la seconde définition que j'emprunte cette fois-ci, une propriété caractéristique de l'espèce humaine. Ce qui est langage y est à la fois la disposition et le fruit qui en résulte : cause et effet. Toutefois, bien que la compétence langagière soit qualifiée d'humaine, il ne nous est aucunement révélé ce que ce qualificatif implique pour le terme qu'il désigne. Et si l'on souhaite saisir sa nature, c'est sans plus de détours qu'il nous faut interroger rigoureusement le langage dans sa relation à l'Homme.

Avec véhémence, la discipline de la philosophie du langage s'est, depuis Platon, attelée à cette tâche. Situait la spécificité de l'Homme dans sa capacité à employer le mot, elle a, ce faisant, creusé le fossé, bientôt devenu abîme, entre l'être humain et l'animal. Le parler animal n'est pas celui de l'Homme, nous affirment les philosophes, mais il s'insère néanmoins dans ce que je nommerai le paradigme du langage. Une caractéristique qui en fait sa complexité et révèle sa nature mosaïque. Et de fait, le langage ne manque pas, comme nous l'avons établi ci-dessus, de s'immiscer dans toutes les sphères de la vie intelligible, de l'être et de la pensée. C'est pourquoi, la première définition que j'en donnais laisse place à une large palette d'interprétations en fonction de son contexte d'émergence. Entendu au sens d'un « corpus de signes servant à l'échange d'informations entre un émetteur et un récepteur », il n'est pas plus spécifique à l'espèce humaine qu'il n'est propre à l'animal. Je tiens à préciser qu'à des fins de comparaison du langage humain avec le langage animal, je laisse volontairement de côté la notion de signe linguistique, à laquelle il n'est d'ailleurs point revêt sont si diverses que tantôt il décrit ce qui émane de signaux chimiques (je pense aux associations symbiotiques entre des champignons et les racines de certaines plantes que sont les mycorhizes) ou physiques (mouvements du corps), tantôt il se révèle par des sons (j'évoquerai ici le bêlement des chèvres, exemple quelque peu cocasse d'un langage sonore) et, dans le cas des Hommes, par des mots. C'est sur ces mots que je souhaite me pencher ici, sur le langage verbal, laissant de côté, comme je le mentionnais plus haut, à des fins de simplification, tout ce qui a trait au langage non-verbal humain. A ce titre, nombreux sont les penseurs qui, en vue d'approfondir leur connaissance du langage, ont procédé par analyse comparative, articulant langage animal et langage verbal humain, faisant fi de tout ce qui touche à l'expression via le médium du corps. La raison de cette négligence est à trouver dans les écrits platoniciens, chez Descartes bien des siècles plus tard puis, dans le siècle des Lumières, au cours desquels il fut établi que notre aptitude au langage siégerait dans notre *logos*, ou faculté de penser. Ce principe formel aura bien des conséquences sur le renforcement des systèmes de croyance et

schèmes de pensée occidentaux pour les siècles suivant, marquant une rupture d'avec l'animal. Ce dernier y est dès lors perçu comme inférieur à l'être doué de raison. Et la Bible d'en relater l'origine, tel que nous le rapporte Saint-Sernin :

Selon le livre de la Genèse, Dieu fabrique les animaux et hommes de la même manière, avec de la terre. Mais il ajoute, quand il fait l'homme, un ingrédient supplémentaire : il le dote, par son souffle (*rouah*), d'un esprit qui le rend semblable à lui. (Saint-Sernin, 2003, p.5)

D'après les dire de Saint-Sernin, l'Homme se distingue de l'animal non pas par la matière dont ils sont tous deux faits, en l'occurrence la terre, mais plutôt par un attribut suprasensible, un esprit. Un esprit qui, dans l'histoire chrétienne, en raison du fait que nous en sommes dotés, causera la chute d'Adam et Eve, chassés du jardin d'Eden. Dieu, s'adressant à Adam, lui impose le commandement suivant :

Tu pourras manger de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; néanmoins, tu peux choisir toi-même, car cela t'est donné, mais souviens-toi que je le défends, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. (Richards, 1851, pp.8-9).

Cet extrait du Livre de Moïse met en lumière un aspect saillant de la relation de Dieu à l'Homme : le premier reconnaît au second - sa création -, un libre arbitre ; il n'y a de capacité de choisir librement que si peuvent être pesées et envisagées les conséquences de nos choix à l'aide d'une aptitude à juger. Il n'y a donc aucun doute que ce qui caractérise l'espèce humaine aux yeux de l'héritage chrétien trouve à se loger dans l'appareil logique qu'est notre raison. Mais ce terme ne se satisfait point de son histoire culturelle. Il suffit de s'attarder sur l'étymologie du mot pour remarquer que, sans grande surprise, il provient du latin *ratio* « qui [en effet] désigne à l'origine le calcul pour prendre ensuite le sens de faculté de compter, d'organiser, d'ordonner. » (Weil, s.d., p.1) Ajoutons à cela que

depuis Cicéron, *ratio* sert également à traduire le terme grec *logos*, lequel, quoique à l'origine non étranger au sens de calcul, désigne, dès la naissance de la philosophie grecque, le discours cohérent, l'énonciation sensée et, en tant que telle, compréhensible, admissible, valable universellement. Il caractérise par la suite non seulement ce discours,

mais également ce que ce discours révèle, les principes de ce qui est vraiment et non seulement donné dans une opinion individuelle et arbitraire, non universelle et non universalisable. La raison reste bien ce qui caractérise l'homme, être parlant et pensant. (Weil, s.d., p.1),

affirme le philosophe Eric Weil. La raison, ainsi dépeinte, se révèle comme indissociablement liée au langage. Eu égard à cet « animal rationnel » qu'est l'Homme, le langage n'est donc pas qu'un simple système de signes : « il y a langage s'il y a *logos* » (Auroux, 2008, p.4), c'est-à-dire discours. Rappelons à cet effet que *logos* vient du verbe grec *legein*, qui, dans ses nombreuses traductions, renvoie entre autres à *parler*. Ceci étant dit, Auroux renvoie son lecteur, au travers de la précédente assertion, à la « *nature catégorielle* » du langage (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.25) : les mots, dans leur énonciation, répondent à une catégorisation et s'organisent selon le degré de parenté entre leurs catégories. Cette découverte fut mise au jour par Platon sous la forme d'un théorème : « Des noms tout seuls énoncés bout à bout ne font donc jamais un discours, pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'aucun nom. » (362 a) (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.26). L'idée, mise en exergue par ce théorème, consiste à dire que le langage humain est un langage **organisé, structuré**, révélant par là-même la **faculté de raison** qui le sous-tend. Sur cette prémisse, Descartes ouvrit au XVII^{ème} siècle, la voie de son dualisme : en clivant le corps humain de l'âme, il instigua la rupture radicale entre l'Homme et l'animal. Tandis que l'Homme possède une âme rattachée à la raison, les animaux en sont dépourvus, ce qui ne fait d'eux que des machines.

Pour Descartes, c'est parce que l'homme dispose de la raison —qui est un instrument universel — qu'il peut employer le langage. Il avance l'idée que la reconnaissance en autrui de l'aptitude au langage est ce qui nous permet de l'identifier comme homme, c'est-à-dire un être doué de raison, [...]. (Auroux, 2008, p.14-15)

Selon Descartes donc, le langage humain différencierait du langage animal en ce que le premier posséderait la faculté de raisonner, d'organiser et d'agencer ses idées et

représentations du monde. Mais plus encore : une faculté, notons-le, n'est autre que la « puissance d'agir, [le] pouvoir de faire quelque chose, [la] capacité. » (Russ, 2003[b], p.105). De par cette faculté, l'Homme est donc en mesure de construire des phrases complexes, édification délimitée par les règles de la grammaire. C'est ce passage d'un non-langage à un proto-langage, d'abord, puis d'un proto-langage (non articulé selon des règles précises) à un langage agencé en formulations complexes qui distinguerait le langage humain du langage animal (Mirouze, 2002).

De ce premier élément fondateur du langage, manifestation de la faculté de juger, découlent selon Descartes les enjeux de l'espèce humaine : le langage serait dès lors la plateforme sur laquelle s'actualise la reconnaissance du caractère proprement humain de la personne. Et j'irais plus loin en ajoutant que cette actualisation ne se contente pas de toucher à la reconnaissance de l'humanité de la personne, mais que s'y joue également la relation de l'Homme à l'univers, de l'Homme à la divinité. Une anecdote contée par Diderot étaye bien ce propos. Ce dernier rapporte, dans sa *Suite de l'entretien*, qu'un cardinal dénommé de Polignac, s'adressant à l'orang-outan du Jardin du roi, se serait exclamé : « Parle et je te baptise. » (Diderot, 1875, p.191) Les enjeux du langage humain sont donc d'importance puisque s'y jouent l'identité de l'Homme, sa reconnaissance par les autres membres de son espèce ainsi que sa relation au monde qui l'environne, que celui-ci soit d'ordre spirituel ou encore matériel et physique.

Seulement, si le langage dans sa condition de possibilité même dépend de la seule faculté de juger, de raisonner en procédant par inférences selon un cadre logiquement articulé, que dire du **langage des jeunes enfants** ? Que dire également du **langage métaphorique des poètes** ou de celui des fous s'ils ne révèlent pas la rigueur de leur contenu de pensée ? Faut-il en déduire l'existence d'un langage semi-humain ou

moins humain ? L'étude de la raison comme pierre de touche du langage humain apparaît réductrice en l'état. Quelles autres caractéristiques du langage humain le situent-t-il en regard du langage animal, le différencient-il de celui-ci ?

1.3.2 Courte étude comparative entre langage animal et langage humain

Nous avons vu que le langage humain s'est jaugé en regard du langage animal en ce qu'il résulterait de l'expression d'une faculté que nulle autre espèce ne possède : celle de raisonner. Or, comme nous l'avons démontré, cette première approche du langage est par trop insuffisante.

Si à l'Age classique, le fossé séparant l'Homme de l'animal se situait au niveau ontologique, l'âme servant d'indicateur (Auroux, 2008, p.15), il en fut tout autrement dès lors que fut introduite la théorie de l'évolution darwinienne dans le champ de la connaissance (en 1859). Cette discontinuité se déplace du domaine spirituel à celui de la biologie, remettant en cause non seulement la faculté de juger mais surtout la nature de notre corps biologique. Serions-nous biologiquement si différents au point que se situerait là l'origine de notre aptitude au langage ?

Dans l'objectif ambitieux de répondre à cette question en suspens, penseurs et scientifiques des 19^{ème} et 20^{ème} siècles cherchèrent à mettre en lumière les spécificités du langage humain dans le règne animal. (Auroux, 2008, p.15) Diverses manières de procéder virent le jour, les premières se heurtant à l'inéluctable question de l'anthropomorphisme. Ce fut entre autre le cas de l'abbé Bougeant qui fit part de ses découvertes dans son écrit *l'Amusement philosophique sur le langage des bêtes*

(1739). Aux sons qu'émettent les animaux et aux gestes qui sont les leurs, l'abbé attribuait un raisonnement, un sens logique, appartenant davantage aux hommes qu'identifiés scientifiquement chez les animaux (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.35).

Rompant avec cet anthropomorphisme, l'éthologue allemand K. von Frisch puis le linguistique E. Benveniste décortiquent tous deux la danse des abeilles. Leur objectif : mettre en évidence leur système de communication en analysant les signaux qu'elles émettent. De ces signaux, les chercheurs attendent qu'ils déclenchent chez leurs récepteurs certains types de comportements. Et pour en prouver l'existence scientifique, ils ne se contenteront pas de les observer, mais s'efforceront de les reproduire. Si les mêmes réponses sont observées au cours des expériences que dans leur domaine naturel, c'est qu'effectivement il existe un système de communication entre les abeilles. (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.35) Au travers d'études empiriques, l'« un des plus grands maîtres de la grammaire comparée indo-européenne », (Cometti, Ricoeur, s.d., p.4) Benveniste, met en évidence, en 1952, suite aux travaux de son prédécesseur von Frisch sur les abeilles, sept caractéristiques permettant de distinguer le langage animal de celui de l'Homme.

1) La **forme** que prend le message des abeilles est celui, exclusif, de la danse, ce qui n'est pas le cas chez l'Homme qui s'exprime de diverses manières (vocale mais aussi corporelle).

2) Le système de communication des abeilles **dépend de facteurs spatio-temporels et du contexte physique** : le message nécessite la présence de lumière pour pouvoir être vu. En ce sens est-il figé dans un espace-temps donné là où le langage humain, bien que temporellement et spatialement marqué, peut sortir du cadre qui l'a vu naître.

3) La forme qu'incarne le langage des abeilles ne laisse aucune place pour l'intervention du locuteur : en d'autres termes, la communication des abeilles est **non-**

dialogique. L'animal, contrairement à l'Homme, n'est pas conscient qu'il parle. Dans son usage, il ne procède pas d'une réflexion sur son activité langagière.

4) C'est pourquoi son contenu étant **dépourvu de métalangage**, il ne se réfère qu'à des données objectives. Aussi, une abeille ne peut relayer une information qui serait transmise par une autre, il n'y a donc **pas de continuité dans l'échange**.

5) Le contenu du message se rapporte essentiellement à la question de la **nourriture** et son **emplacement**. Il se rapporte donc toujours au concret sans jamais pouvoir s'en abstraire.

6) On observe ainsi, chez l'abeille, une relation de nécessité entre le langage, la forme qu'il prend et la référence objective auquel il se rapporte. Au contraire, le signe linguistique humain procède d'une relation, en premier lieu, arbitraire.

7) En dernière instance, le langage des abeilles ne répond pas au critère qui, selon Martinet, caractérise le langage humain et sur lequel nous reviendrons : **la double articulation**¹⁵. Cette absence implique celle d'une autre fonction essentielle chez l'Homme : **la fonction symbolique**. (Lestel, 2002, p.91). Ainsi, bien que ces insectes fassent preuve d'un système de signaux leur permettant d'interagir et de transmettre des messages, on ne peut encore parler de communication en des termes humains d'échanges, de partage et de rencontre de l'Autre. L'interaction reste fonctionnelle et n'a de raison d'être qu'en vue d'un acte qui, pour la survie de l'espèce, doit être accompli, tel que la récolte du miel pour les abeilles.

D'autres tentatives d'expériences furent menées sur le langage. Je pense entre autres à la fameuse expérimentation avec Nim, dont les faits sont aujourd'hui relatés de façon quelque peu mélodramatique dans un documentaire qui en porte le nom : *Le projet Nim* (Marsh, 2011). En 1973, Hebert Terrace, professeur en psychologie à la Columbia University de New York, s'intéresse de près au phénomène d'acquisition

¹⁵ Définition de la double articulation selon Martinet (Auroux, 2008, p.15)

du langage. En réponse à l'assertion de Noam Chomsky stipulant que **l'acquisition du langage** est spécifique à *Homo Sapiens* (Press, 2008, p.1), il cherche à évaluer la capacité d'apprentissage du langage humain par un animal, autrement dit, son **degré de transmission et d'acquisition**. Un animal qui, en l'occurrence, fut le désormais célèbre chimpanzé Nim Chimpsky (Mandelbaum, 2012, p.1). **En l'absence d'appareil phonatoire**, tout au long de cette expérience, la transmission s'opéra via un système de pictogrammes et via la langue des signes. Les résultats, non concluants, menèrent finalement à un échec cuisant de la recherche, interrompue au bout de quatre années. En effet, Charles Yang explique que

Nim produced numerous sign combinations that initially appeared to follow a grammar-like system. However, further video analysis showed evidence of imitation of the teachers, leading the researchers to a negative assessment of Nim's linguistic ability. (Yang, 2013, p.1)

Bien que riches de plus de 125 signes, les énoncés de Nim se limitaient en moyenne à 1,5 signe. Sa capacité à produire de nouvelles phrases originales était donc, semble-t-il, fortement limitée. A la suite des recherches qui s'ensuivirent, on ne put tirer aucune conclusion définitive quant au statut du langage animal, outre le fait que le caractère génératif que l'on observe dans le langage humain et auquel Noam Chomsky fait référence sous le sigle de grammaire générative reste, jusqu'à preuve du contraire, une caractéristique propre à *Homo Sapiens*. La communication des primates se réduisant tout simplement à répondre à des besoins primaires ne dépassant pas le cadre de l'expérience sensitive immédiate.

Si quelques rares chimpanzés ont réussi à apprendre plus d'une centaine de signes et à les utiliser, leur capacité à produire des « phrases » originales apparaît beaucoup plus limitée; ils ne dépassent guère la juxtaposition de deux mots, tels que «oiseau» et «eau» pour désigner le canard par l'expression «oiseau-eau». Leur communication est centrée sur l'expression de demandes de nourriture et de contact ; utiliser le langage pour produire de l'imaginaire, de l'humour, ou parler d'autre chose que de la situation immédiate reste, pour l'essentiel, hors de portée des animaux. (Florin, 2016, p.11)

Des quelques études qui furent faites sur les chimpanzés donc, il se révéla que leurs phrases se rapportaient toujours à un quotidien concret, révélant leur **incapacité de s'en extraire**, d'une part. D'autre part, même lorsque l'on observa finalement la construction de phrases incluant sujet, verbe et complément selon les règles de la grammaire, et bien que la mémoire leur fût accessible, il leur fut **impossible de franchir la barrière de l'altérité, de penser l'Autre**. C'est en effet ce que nous indiqua leur impossibilité de faire usage du pronom « tu ». Le « je veux banane » du singe montre qu'il peut avoir accès à **l'intentionnalité** du langage, qu'il se reconnaît comme **sujet de la phrase**, néanmoins l'expression de l'intention est toujours en relation avec le monde des objets, elle ne le dépasse guère ni ne permet la reconnaissance d'autrui. En d'autres termes, **le passage à l'abstrait, le travail narratif** leur est inaccessible. C'est seulement aux êtres humains qu'il est donné **d'être conscient d'eux-mêmes** (Mirouze, 2002).

Comparativement, si l'on s'attarde sur le stade d'acquisition du langage chez le chimpanzé, celui-ci équivaut au stade auquel est normalement parvenu un enfant âgé de 2 ans. La distinction majeure qu'effectuera Noam Chomsky à cet égard touche au caractère inné ou **acquis** du langage. Dans le premier cas, chez le chimpanzé, le langage résulte clairement d'un apprentissage, d'un **dressage** tandis que chez l'enfant, le linguiste américain insiste sur le caractère inné du langage : « La rapidité avec laquelle les enfants, entre 2 et 5 ans, découvrent les propriétés logiques, les règles profondes de la langue pour comprendre et produire des phrases est la preuve d'une **capacité innée**. » (Florin, 2016, p.17), rapporte Agnès Florin en référence à Chomsky.

En parallèle de ces analyses sur le langage animal, à défaut d'en expliciter l'essence, les fonctions du langage humain se précisent. Une dizaine d'années suivant les travaux d'E. Benveniste, Roman Jakobson, inspiré par le modèle traditionnel du langage élaboré par Karl Bühler, se lance dans l'élaboration d'un modèle rendant compte des six fonctions du langage humain et répondant à la question : **à quoi sert le langage ?** Comme nous l'avons vu chez l'abeille, le langage sert d'impératif et de **transmetteur d'un message**. En revanche, chez l'être humain, il remplit de multiples fonctions **dépassant largement le cadre du domaine littéral**.

Le langage doit être étudié dans toute la variété de ses fonctions. [...] Pour donner une idée de ces fonctions, un aperçu sommaire portant sur les facteurs constitutifs de tout procès linguistique, de tout acte de communication verbale, est nécessaire. (Jakobson, 1963, p.213),

nous enjoint Jakobson. Afin d'en mieux comprendre les enjeux, je propose que nous nous penchions sur le portrait que dessine le linguiste russe de la transmission d'un message.

Le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, le message requiert d'abord un **contexte** auquel il renvoie (c'est ce qu'on appelle aussi, dans une terminologie quelque peu ambiguë, le « **réfèrent** »), contexte saisissable par le destinataire, et qui est, soit verbal, soit susceptible d'être verbalisé. Ensuite, le message requiert un **code**, commun, en tout ou au moins en partie, au **destinateur** et au **destinataire** (ou, en d'autres termes, à l'encodeur et au décodeur du message); enfin, le message requiert un **contact**, un **canal physique** et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. Ces différents facteurs inaliénables de la communication verbale peuvent être schématiquement représentés comme suit :

CONTEXTE
 DESTINATEUR MESSAGE DESTINATAIRE
 CONTACT
 CODE

(Jakobson, 1963, p.214)

Ces explications sommaires de Jakobson ont le mérite de cadrer la situation communicationnelle. A chacun de ces six facteurs de la communication (le

destinateur, le destinataire, le contexte, le message, le contact et le code), le linguiste associe une fonction du langage :

1. « La fonction dite « **expressive** » ou **émotive**, centrée sur le destinateur, vise à une expression directe de l'attitude du sujet à l'égard de ce dont il parle. » (Jakobson, 1963, p.214) Le langage sert avant tout, lorsque cette fonction domine, à ce que la personne exprime ses sentiments et sa forme émotive s'exprime essentiellement au travers de l'interjection ;
2. La fonction **conative**, orientée vers le destinataire, qui, faisant usage de la forme impérative et vocative, cherche à le faire agir ;
3. La fonction **référentielle** ou représentative vise à la transmission d'une information sur le contexte. Celle-ci, aussi qualifiée de sémiotique ou **symbolique**, semble bien être la fonction prédominante de nombre de messages (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.29) ;
4. La fonction **phatique**, quant à elle, cherche à vérifier que le circuit fonctionne correctement. C'est à quoi se réfère la phrase d'usage courant : « Allô ! Vous m'entendez ? ». L'énoncé révèle alors les liens ou tente de maintenir le contact entre le destinateur et le destinataire. (Roman Jakobson, s.d.)
5. La fonction **métalinguistique** ou méta-communicative, faisant référence au code linguistique lui-même, est destinée à s'assurer que le code employé est bien le même : « que voulez-vous dire exactement ? » (Roman Jakobson, s.d.)
6. La fonction **poétique**, en dernière instance, est centrée sur le message. « Cette fonction, qui met en évidence le côté palpable des signes, approfondit par là même la dichotomie fondamentale des signes et des objets. », précise Jakobson. (Jakobson, 1963, p.214-222)

Ces six fonctions du langage que distingue Roman Jakobson, se superposent aux facteurs de la communication comme suit :



(Jakobson, 1963, p.219)

Bien que réductrice à maints égards, cette théorie de la communication met en lumière certaines des spécificités des fonctions du langage humain. Il est à noter par ailleurs que la fonction globale d'un énoncé réside moins dans la moyenne des diverses fonctions en jeu que dans le rapport hiérarchique entre celles-ci. En effet, « La structure verbale d'un message dépend avant tout de la fonction prédominante. » (Jakobson, 1963, p.213). Dans la présente théorie, ce qui distingue le langage humain du langage animal c'est le fait que ces six fonctions se retrouvent dans de nombreux énoncés, tandis qu'*a contrario*, si certaines se retrouvent dans quelques systèmes de communication animale, il n'en existe aucun qui les compte tous.

Ce modèle linguistique permet donc de mettre en lumière des distinctions fondamentales dans l'usage du langage par l'Homme et par l'animal. Toutefois, quoiqu'éclairant, il n'échappera pas à la critique. En dépit du cadre qu'il offre pour étudier, avec minutie, la situation communicationnelle chez l'Homme, il a pour défaut « de présupposer que le langage humain possède la structure d'un

code et qu'il y a toujours des messages préétablis à coder de façon parfaitement définie *a priori*.» (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.29). Ces prémisses posent problème à plusieurs égards.

Cet amalgame entre code et langage tend à systématiser ce dernier et en cela, à le déshumaniser. Entendu au sens de code, il devient en effet *chose* à caractère prédictif. Lui sont dès lors retirés sa fluidité organique et son caractère contingent. Or, comme on ne le sait que trop bien, « l'incompréhension et le malentendu sont l'une des formes les plus ordinaires de la communication humaine. » (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.30). Tout langage ne peut être décortiqué à la manière d'un système de symboles mathématiques pour être compris. Il requiert parfois que l'on emprunte des chemins autres que ceux du raisonnement purement logique et mathématique, impliquant que sa nature ne réside ni seulement dans son identification à la raison ni dans son caractère mathématique constitutif du signal qu'il représente.

1.3.3 Vers une tentative pour dégager la nature du langage humain

1.3.3.1 Langage et pensée

Dans les deux sous-parties précédentes, nous avons vu que le langage humain se distinguerait du langage animal par le fait qu'il manifeste, chez l'Homme, sa faculté de raisonner, absente du monde animal, mais aussi en **raison** de la nature **généralive** du langage, **dialogique** encore, **symbolique** aussi et de ses six fonctions dont l'ensemble ne se retrouve que dans le système communicationnel humain. Au demeurant, nous l'avons établi, le langage humain ne trouve cependant sa qualité première **ni en ce qu'il serait le symptôme d'une raison** dont nous, Hommes,

serions les seuls possesseurs, **ni dans son analogie à un code**. S'il est encore quelque peu prématuré pour se déclarer quant à sa nature même, nous pouvons tout de même postuler que les fonctions du langage humain sont susceptibles de révéler certaines de ses caractéristiques profondes. Or, des précédentes lectures, nous pouvons retenir que l'animal ne commente guère sur le contenu de ce qui est dit et n'intervient pas non plus, ce qui fait de lui un être **non-dialogique**. Finalement, on peut en conclure que **la bête ne s'actualise point dans le langage**.

Si l'on en croit les recherches de Sylvain Auroux (Auroux, 1979, p.70), les mots auraient pour fonction première et essentielle, chez l'Homme, d'être le **réceptacle d'une pensée** qui en lui s'actualise ; autrement dit : de transmettre la pensée. Cette théorie du « langage comme traduction de la pensée »¹⁶ (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.23) a pour modeste origine, à condition que l'on remonte quelque deux millénaires en amont dans l'histoire de l'humanité, les écrits platoniciens et ceux des stoïciens qui s'en suivirent. Platon, cette éminente figure de la philosophie helléniste, associait déjà le *logos* à la *dianoia*, terme que l'on traduirait aujourd'hui volontiers par pensée. Nous ne sommes plus dans une appréhension mathématique du langage comme produit d'une raison, appareil logico-cognitif, qui le sous-tend. Non, les textes en témoignent, le *logos* auquel ils font référence se rapportant davantage à l'extériorisation de l'activité de la pensée sous la forme de discours :

Socrate : Et est-ce que tu appelles penser (*dianoieisthai*) la même chose que moi ?

Théétète : Qu'est-ce que tu appelles penser ?

Socrate : Une discussion (*logos*) que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette

¹⁶ L'origine de l'appellation de cette théorie semble, au vu des recherches que j'ai effectué, remonter en fait à Sylvain Auroux seul. D'après mes recherches, il n'est fait mention de cette théorie qu'en association avec cet auteur. Un constat qui laisse présager de l'ancrage historique d'un tel modèle.

explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion (*doxa*). De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler (*legein*), et que l'opinion, je l'appelle un langage (*logos*), prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. (Platon, 1994, 189a-190a)

Cet extrait met en lumière un aspect important du cheminement réflexif de Platon : la question que pose Socrate ne concerne pas tant le langage, qu'elle s'intéresse à la définition de l'activité de la pensée. Autrement dit, dans cet extrait, le langage s'efface au profit de ce dont il est la manifestation : la pensée même. Déjà, ce retrait est un indicateur de ce que le langage rencontrera d'obstacles dans son étude. Et qu'est-ce que la pensée ? Son nom renvoie à « toute activité mentale d'un sujet ; tout ce qui est connu ou aperçu immédiatement en nous. (Descartes). » (Russ, 2004, p. 208). L'on constate que cette définition se décline en deux entités : le contenu de la pensée souvent référé à l'aide de l'expression « les représentations mentales » et l'activité même de la pensée. On voit bien que le langage *peut* à la fois remplir ce contenu et être symptomatique de son activité. L'emploi du verbe « pouvoir » est essentiel ici : il met en exergue les multiples possibilités d'interprétation de la relation du langage à la pensée. En effet, certains posent la question de savoir si l'on peut penser sans langage - Bergson assértera que la pensée est une entité en première instance non linguistique (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.205), tandis que d'autres voient dans le langage la condition de possibilité de l'activité de la pensée, une théorie que privilégieront les socratiques. Le problème est d'autant plus délicat que le langage se joue de sa transparence. Son caractère transitif, créant l'illusion de sa transparence, est en réalité farce puisqu'en rien n'est-il impartial quant au contenu de ce qu'il révèle. Ce sur quoi Socrate insiste dans ce passage. Selon lui, penser consiste en ce processus dialogique qu'entame l'âme qui examine. Un cheminement que lui permet sa **force autoréflexive** : « s'interrogeant elle-même et répondant,

affirmant et niant ». L'âme, cette entité autonome, au travers de l'acte de penser, se cherche jusqu'à se positionner et accoucher de sa *doxa*, son opinion. Ce passage du *Théétète* s'achève sur les diverses déclinaisons que propose Socrate du terme de *doxa*. Ainsi, revenant à la notion de langage qui nous occupe, parler, du grec *legein*, n'est autre qu'avoir des opinions, tandis qu'il définit le langage même (*logos*), entendu également au sens de discours, comme l'opinion même. De cette définition, on voit poindre le trait partial du langage, d'autant plus évident que, faisant appel à ses différentes traductions, on redéfinit le verbe parler, au sens socratique, par « avoir des langages ». L'opinion, le langage, est alors multiple, cosmopolite même, ubiquitaire aussi. Et ce qui intrigue encore à la lecture de ce texte, c'est l'autonomie du langage vis-à-vis de son support vocal que procure l'appareil phonatoire : « prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. » Autrement dit, dans cet extrait, **le langage précède la parole** ; il ne requiert pas la voix pour avoir cours, contrairement au monde animal. Subséquent à l'action chez l'espèce humaine, la pensée, en effet, ne montre aucun signe de présence dans le règne animal, dont les comportements ne bénéficieraient donc pas de son support. C'est du moins ce que nous amenaient à croire les stoïciens auxquels Sextus Empiricus (fin II^{ème}- début III^{ème} siècle) semble renvoyer.¹⁷ Distinguant le « *logos endiathetos* (pensée ou langage intérieur) [du] *logos prophorikos* (langage proféré) » (les stoïciens, cité par Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.23), les stoïciens faisaient du premier le propre de l'homme.

Mais les dogmatiques [...] disent que l'homme ne diffère pas des animaux irrationnels par le discours proféré (*logos prophorikos*) (car les corbeaux, les perroquets et les pies profèrent des sons articulés), mais par le discours intérieur (*logos endiathetos*). Il n'en diffère pas non plus seulement par la simple impression (*phantasia*) (car ceux-ci reçoivent aussi des impressions), mais par l'impression discursive et synthétisante. Cela revient à la possession de la notion de conséquence, par laquelle il saisit immédiatement le concept de signe. Car le signe est lui-même de la forme : 'si cela, alors cela.' Donc l'existence du signe suit celle de la

¹⁷ Voir ouvrage sur le Discours intérieur

nature et de la constitution de l'homme. » (Sextus Empiricus, 1933, p.382).

C'est à ce texte que Claude Panaccio (Panaccio, 1999, p.56) attribue la première trace de la distinction entre discours intérieur et langage proféré, dont la nature de la relation se déplace de Platon à des auteurs contemporains tels que Jerry Fodor (1975). Mais en dépit des divergences, il est une prémisse vers laquelle nombre de penseurs convergent : il existe un indéniable lien entre langage et pensée. Si bien que Sylvain Auroux posera le langage comme marqueur et traducteur des mouvements de l'âme dans une théorie dont l'instigateur reste encore anonyme, au nom évocateur de « **théorie traditionnelle du langage-traduction.** » Cette théorie, on l'aura compris, « a pour conséquence de faire du langage une manifestation de la pensée intérieure des hommes. » (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.23). Ce qui implique dans ce dernier cas que la pensée n'est plus adéquation avec le mot mais plutôt précède son emploi.

Or, nombreux sont les penseurs contemporains qui se positionnent à contre-courant de cette théorie : c'est au langage que l'on doit l'activité mentale. Afin d'étayer mon propos, je citerai Benveniste selon qui « La forme linguistique est donc non seulement condition de transmissibilité, mais d'abord la condition de réalisation de la pensée. » (Benveniste, 1966, p.64) Autrement dit, sans le verbe, il n'y a pas de saisie actualisante du monde ; sans le mot oiseau, ma pensée de l'animal est vide de contenu. Et bien que cette théorie soit aujourd'hui un acquis culturel, je n'identifierais pas nécessairement langage et pensée au terme de son contenu et de son activité. Ce que la pensée a à charge, en ce que cela se matérialise, en ce que cela est tangible, semble difficilement pouvoir échapper à la forme langagière.

La célèbre hypothèse de Sapir-Whorf trouve là toute son importance. Il me semble d'autant plus essentiel de la mentionner qu'elle connaît un regain d'intérêt dans la réflexion moderne consacrée au développement personnel et sur laquelle je reviendrai dans un second essai. Edward Sapir, anthropologue américain, suivi de près par son élève, futur linguiste, Benjamin Lee Whorf, posa le cadre - selon les interprétations dont elle fera les frais - d'une controverse sur le relativisme et sur le déterminisme linguistique, soutenant que, des catégories linguistiques dépendaient les représentations mentales (Hypothèse de Sapir-Whorf, s.d.). Voici comment Whorf illustra, en 1956, son principe de relativité :

[...] le système linguistique d'arrière-plan (en d'autres termes, la grammaire) de chaque langue n'est pas seulement un instrument de reproduction servant à vocaliser des idées, mais il est lui-même formateur d'idées, le programme et le guide de l'activité mentale de l'individu, de son analyse des impressions, de la synthèse de ses ressources mentales. La formation d'idées n'est pas un processus indépendant, strictement rationnel au sens ancien du terme, mais fait partie d'une grammaire particulière et diffère d'une grammaire à une autre dans des proportions plus ou moins grandes. Nous découpons la nature selon les tracés que notre langue a dessinés sur elle. Nous ne découvrons pas les catégories et les types que nous isolons à partir du monde des phénomènes parce qu'elles se trouveraient sous le nez de tout observateur ; au contraire, le monde le présente à nous sous la forme d'un flux kaléidoscopique d'impressions qui doit être organisé par nos esprits – c'est-à-dire en grande partie par nos systèmes linguistiques mentaux (...). Nous sommes ainsi confrontés à un nouveau principe de relativité, selon lequel les mêmes preuves physiques ne conduisent pas tous les observateurs à la même image de l'univers, à moins que leurs ressources linguistiques ne soient similaires ou puissent être ajustées de quelque manière. (Whorf cité par Fortis, 2010, p.3)

Les idées que véhicule cet extrait sont fortes. Si l'on reprend ces propos, Whorf implique que notre perception du monde, de même que la formulation de nos idées, sont façonnées en partie - et j'insiste sur la nuance - par notre système linguistique. Cette hypothèse situerait son origine dans le constat d'une temporalité différemment exprimée dans la langue Hopi que dans les langues occidentales,

aboutissant, dans cette langue, à une conception différente du temps. Le problème se pose lorsque cette hypothèse, formulée de manière non scientifique, soit dit en passant, est soumise à diverses interprétations. Dans sa version faible, celle de la relativité linguistique, cette hypothèse « postule qu'une langue donnée influence et forme la pensée et le comportement humain qui s'expriment dans cette langue. En retour, la langue révèle le monde cognitif de la collectivité qui la parle. » (Jouitteau, 2016, s.p.). Sa version plus forte, qui sera la plus critiquée, mène au déterminisme linguistique, selon lequel « les différences entre les langues entraîneraient inéluctablement des différences de structuration intellectuelle et affective, des « visions du monde » irréductibles (Fuchs, s.d., p.2). » Toutes deux amènent à une appréciation nouvelle et intéressante de la relation que nous entretenons au langage. Sur ce point, cette hypothèse ne manqua pas de lancer force débats puisqu'elle invite à penser la possibilité de modifier nos représentations de la réalité et, en cela, touche de près à la problématique du changement social (Jouitteau, 2016, s.p.). C'est dans cette double perspective de changement que je m'intéresse de près à cette hypothèse, son potentiel n'étant pas des moindres. Si, dans la suite de ce travail réflexif, je m'appuierai à maintes reprises, de manière explicite ou non d'ailleurs, sur la relativité linguistique telle que proposée par l'hypothèse de Sapir-Whorf, je ne peux cependant faire fi des critiques qui virent le jour à son égard. Et celles-ci furent nombreuses. Reprise dans les années 60 par les psychologues Roger Brown et Eric Lenneberg, elle fut mise à l'épreuve de l'expérimentation. Leurs résultats, que viendront plus tard corroborer Paul Kay et Willett Kempton, iront dans le sens du principe de relativité whorfien.

To reiterate R. brown's summary of Lenneberg's exposition of the Sapir-Whorf hypothesis :

- Structural differences between language systems will, in general, be paralleled by nonlinguistic cognitive difference, of an unspecified sort, in the native speakers of two languages.
- The structure of anyone's native language strangely influences or fully determines the world view he will acquire as he learns the language. (Kay, Kempton, 1984, p.11)

En effet, Kay et Kempton ont ensemble montré, suite à une expérience exposant deux groupes linguistiques, l'un composé de locuteurs anglophones, l'autre de locuteurs du tarahumara, à des jetons de couleurs, que le comportement des participants, lorsqu'il leur était demandé de trier les jetons suivant leurs ressemblances, démontraient une correspondance avec les catégories lexicales propres à chaque système linguistique. A la suite des expériences de Brown et Lenneberg, Brent Berlin et Paul Kay reprennent le protocole et les notions avancés par les deux psychologues et tendent à invalider la première hypothèse :

Ils montrent qu'au contraire, les catégorisations de couleurs à travers les langues obéissent à des règles qui les rendent en fait assez prédictibles. L'axe de variation typologique semble plutôt se situer dans le nombre de termes de couleurs mis à disposition dans une langue donnée. » (Jouitteau, 2016, s.p.). C'est donc en faveur d'une théorie universaliste fondée sur l'existence de couleurs focales universelles, issue d'un déterminisme biologique, qu'ils se situent (Fortis, 2010, p.8).

Ce que à mon sens met en exergue un tel débat en sciences sociales, ce sont les possibilités idéelles qu'impliquent une évidente et étroite corrélation entre système linguistique, pensée et/ou processus mentaux ; mais encore fut-il également question de la corrélation entre langage et comportement. J'en resterai là pour le moment et reviendrai ultérieurement sur les enjeux de ce débat qui, encore aujourd'hui, se poursuit.

L'activité de la pensée est donc un processus d'actualisation du monde aussi bien extérieur qu'intérieur à l'Homme, une tentative quasi mécanique de mise en ordre du chaos à des fins de survie. Mais en quoi la pensée ne pourrait-elle s'exercer via l'image ou encore le son mélodieux de la musique ? L'une des difficultés rencontrée

concernant la distinction entre langage et pensée touche au fait que la pensée n'est pas toujours consciente d'elle-même. On a tous vécu ce moment où l'on prend conscience de l'incessant bavardage qui a pris place, sans même que l'on s'en rende compte, dans notre espace mental. Vous savez, cette petite voix, souvent négative, qui vous juge sans que vous vous en soyez aperçu. Il est donc particulièrement délicat de statuer sur la nature même de la pensée dans la mesure où elle s'échappe à elle-même. Et nous nous contenterons ici de ce qu'elle est étroitement liée au langage qui la manifeste et en serait potentiellement la condition *sine qua non*

Pour récapituler donc, l'animal ne fait preuve que du langage proféré, *logos prophorikos*, il ne montre aucun signe de langage intérieur. Mais bien qu'*a contrario*, nous possédions le *logos endiathetos*, ce trait humain ne révèle que peu de choses sur la nature même de notre langage, outre son caractère de **traducteur**. Et même cet aspect sera mis à la rude épreuve de la critique : Sylvain Auroux en condamnera son réductionnisme. Le langage y est en effet considéré comme « secondaire et extérieur à une pensée qui le précède et dont il ne lui reste à manifester – voir à transmettre – que le contenu (Auroux, e.a. 1996 :29), relèvera Johannes Fehr dans *History of linguistics 1999 : selected papers from the eighth international conference on the history of the language sciences* (Fehr, 1999, p.364). Si cette qualité établit un lien de dépendance à l'égard de l'entité qu'est la pensée, sa propriété de faculté médiatrice proprement humaine le distingue toutefois de son pendant chez l'animal, chez lequel le langage est simple instrument désincarné, extérieur à l'être qui en fait usage. **La théorie du langage-traduction de même que l'hypothèse de Sapir-Whorf nous aura au moins valu de mettre en évidence une continuité du langage entre le monde intérieur de l'Homme et son environnement perceptible externe.**

1.3.3.2 La fonction symbolique du langage

Cette continuité, on la retrouve aujourd'hui comme ligne de fond, à l'origine de modèles de pensée contemporains visant à établir les traits caractéristiques du langage humain. Plusieurs sont les linguistes, sémiologues et philosophes qui attribuent cette **qualité entremettrice et vectrice du langage à sa fonction symbolique**. En effet, chacun peut le constater : le langage symbolise le monde qui nous entoure, il « reproduit la réalité », tel que nous le rappelle Benveniste, et ce, via le signe linguistique. Par exemple, lorsque je prononce le mot oiseau, je pense et fais référence au concept d'oiseau en même temps que se présente à moi l'impression d'oiseau résultant de l'association entre le son du mot, l'expérience sensitive de l'animal (couleur, odeur, etc.) et l'idée d'oiseau qui se forme dans mon espace mental, ce que Saussure nommait **l'empreinte psychique**. On voit bien à travers cette mise en image que le terme oiseau, le signe linguistique **reproduit une réalité** autrement inaccessible à l'activité mentale de l'Homme et permet de **rompre avec l'immédiateté de l'expérience du monde**. De cette rupture naquit le *sujet*, être conscient à la fois de lui-même et de ce qui lui est étranger. La question se pose alors de savoir s'il appartient au langage d'être l'instigateur de cette rupture. Des auteurs tels que Benveniste et Sapir relient l'origine de la **faculté de symboliser** à une aptitude proprement humaine, qui de nouveau précéderait le langage.

Or cette **capacité représentative d'essence symbolique** qui est à la base des fonctions conceptuelles n'apparaît que chez l'homme. Elle s'éveille très tôt chez l'enfant, **avant le langage**, à l'aube de sa vie consciente. Mais elle fait défaut chez l'animal. (Benveniste, 1966, p.26)

Si cette capacité est subséquente au langage, que signifie donc l'aptitude à se **représenter le monde** ? Et Benveniste de préciser :

Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par un « signe » et de comprendre le « signe » comme représentant le réel, donc d'établir un **rapport de « signification » entre quelque chose et quelque chose d'autre**. (Benveniste, 1966, p.26)

Autrement dit, bien que notre capacité à nous représenter le monde soit antérieure au langage, on voit bien comment notre faculté linguistique s'érige en continuité avec cette aptitude symbolique, comme son extension naturelle.

Des précédents exposés, nous avons déterminé que le langage est constitué d'un système de signes, le signe linguistique, et qu'il tente, en vertu de son caractère médiateur, de réconcilier le monde non-objectivable de l'homme (son monde intérieur) et un univers objectivable (la réalité matérielle que le langage imite). Nous savons également qu'il n'est ni la raison, ni la pensée quoiqu'il les manifeste ; et les sons vocaux qui composent le phénomène linguistique verbal ne valent pas pour eux-mêmes. Ce qui nous amène aux trois propriétés les plus couramment allouées au langage humain.

1.3.3.3 Les trois propriétés du langage humain

On ne parle plus ici de ses fonctions mais bien de la nature même du langage, des propriétés qui le définissent. Divers auteurs contemporains, donc, suggèrent que le langage humain est doté de trois propriétés : « **la double articulation** », « **le marquage de la subjectivité** » ainsi que « **la créativité** » (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.31-32). La première caractéristique, que l'on doit à André Martinet, consiste en ceci qu'en même temps qu'un mot peut être décomposé en sons élémentaires, les **phonèmes** – correspondant au plus petit segment phonique dépourvu de sens (« Phonème », s.d.) -, il est également vecteur, dans sa globalité, d'une signification qui nous est accessible via l'unité minimale possédant un sens, le **monème**. Ainsi, la décomposition en phonèmes d'un mot ne coïncide pas nécessairement avec son découpage en monèmes, d'où l'expression de « double

articulation ». Un tel dédoublement du langage nous ramène à son singulier caractère symbolique et nous met sur les traces de son intentionnalité, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Ce qui nous amène à présent à la deuxième caractéristique qui veut qu'un sujet parlant, loin de se contenter, par l'usage de mots, de fournir une information descriptive, un « contenu représentatif », fait aussi part à l'interlocuteur de **l'évaluation du contenu**. L'expression ici de « sujet » parlant est on ne peut plus appropriée. Du latin *subjectum*, le sujet est ce qui se situe dessous ce qui est, de son étymologie, tel un support. Le terme sera repris et déployé dans le domaine de la philosophie, en tant que concept, jusqu'à Descartes, qui posera les jalons de son usage moderne comme sujet pensant, entité vivante consciente de sa propre faculté de penser. On ne connaît que trop bien le « *cogito ergo sum* » cartésien :

[...] pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais. » (Descartes, 2000, pp. 65-66).

Dans cet extrait, Descartes établit un **rapport logique d'identité (isomorphisme) entre le fait d'être et l'acte de penser**. En outre, nous l'avons vu lors de l'examen de la « théorie traditionnelle du langage-traduction » (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.23), il y a une **continuité avérée entre pensée et langage, de sorte que le second pourrait être la manifestation de la première**. Par conséquent, **de ces théories, l'on peut déduire qu'il y a corrélation entre le fait d'être, l'acte de penser et la production du langage**. On comprend dès lors que le langage humain tient sa singularité de ce qu'il est *réflexif et incarné*. En lui s'actualise l'être qui prend conscience de lui-même et de ce qui est Autre, ce qui lui prête un **pouvoir symbolique** sur lequel on reviendra dans la troisième partie de cet essai. Mais un pouvoir qui ne découle pas de son seul potentiel humanisant. En effet, le dernier trait caractéristique du langage concerne son **pouvoir créateur** auquel Noam

Chomsky donne le titre éloquent de grammaire générative. Lieu de créativité, le langage possède les moyens de sa propre prolifération. Ainsi est-il en notre pouvoir de créer des mots de même que des phrases n'ayant jusque-là jamais vu le jour à partir d'un bagage limité de signes. (Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.31-32). Décliné comme tel, le langage se détache comme une entité autonome et libre : à lui-même sa propre fin. Mais sa nature peut-elle encore dépendre, dans sa définition, de son rapport à l'Homme qui l'incarne ? Nous verrons plus loin que le pouvoir, que Bourdieu qualifie de symbolique, du langage résulte d'une relation bidirectionnelle complexe entre l'entité langagière même au terme de son concept et l'usage qu'il en est fait dans un contexte social, politique, culturel et historique humain. La complexité apparente de sa nature n'est, à ce titre, que le symptôme d'un système d'enjeux dans lequel il est pris.

Des théories précédentes, il découle donc que le langage des Hommes diffère bien de celui du règne animal¹⁸ et en ce sens, il nous confronte à une interrogation nouvelle : est-ce la nature humaine qui donne au langage sa spécificité ? Ou bien au contraire, serait-il constitutif de notre être ?

1.3.4 Le langage humain : vers une entité incarnée

1.3.4.1 Le paradoxe du langage

A cette dernière interrogation, Heidegger posera dans sa *Lettre sur l'humanisme*, que « Le langage est la maison de l'être » :

¹⁸ Cette distinction entre langage humain et langage animal s'enracine dans la dichotomie nature-culture. C'est en raison des spécificités du langage humain que les hommes se seraient érigés en « maîtres et possesseurs de la nature » (Descartes, 1824).

La pensée accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Etre, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Etre. Cette offrande consiste en ceci, que **dans la pensée l'Etre vient au langage. Le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri, habite l'homme.** (Heidegger, 1990, p.67).

En lui, nous rappelle Heidegger, s'actualise le *dasein*, cet être-le-là. (Heidegger, 1985). Cette affirmation est lourde de conséquences, se prêtant à de multiples interprétations et ce, d'autant plus que le philosophe allemand laissa derrière lui, depuis la parution récente de ses Cahiers Noirs (2014), des œuvres dont la validité est plus controversée que jamais. Si la quête de sens doit être sauvée, doit-on donc rejeter des œuvres philosophiques majeures en vertu de leur incohérence vis-à-vis des actes qui furent perpétrés par son auteur ? Nous sommes au cœur d'un sujet à la fois sensible en ce qu'il touche à l'inhérente contradiction humaine et en cela nous concerne tous ; et complexe puisqu'il revient à interroger le langage dans sa valeur de vérité et dans sa relation à celui qui en use.

Il s'agit là d'un sujet qui fit le bonheur du philosophe Jean-Jacques Lecercle. Il y consacra son ouvrage *Philosophy through the looking glass : language, nonsense, desire*. Dans la section qu'il dédit à l'examen du non-sens et du délire, Lecercle, s'appuyant sur l'un des poèmes du célèbre conte d'*Alice au pays des merveilles* de Lewis Carroll (1865) analyse le paradoxe du langage en déconstruisant le mythe du non-sens et du délire en une progression en six étapes que met en scène le poème en question. Mais avant de poursuivre, il me faut préciser ce qu'entend l'auteur par le « **paradoxe du langage** ». Suivant ses propos, il y a paradoxe en ce que, d'une part, **la langue répond à un système dichotomique possédant les outils de son propre dépassement** et que, d'autre part, le sujet, impliqué dans ce système est à la fois **responsable de ses paroles et dominé ou pris dans le langage**.

We have presented a conception of language based on a central paradox. *Langue* is a system based on disjunction, which is defined negatively, with an in-built possibility of breaching the system's boundaries, deliberately or unwittingly. The paradox arises not only at the level of the system itself, but also affects the subject, who is both responsible for his utterances and ex-centrally dominated by language. Nonsense and *délire* are two different responses to the paradox [...]. (Lecercle, 1985, p.74-75)

De cet extrait, l'on comprend que l'existence même du paradoxe est un point pivot pour comprendre la cohérence même du langage, que celui-ci soit appréhendé du point de vue systémique ou bien dans sa relation au sujet parlant. C'est un point de ralliement qui, au même titre que le mythe : « the imaginary solution of a real contradiction », (Lecercle, 1985, p.75) soude la brèche d'un nihilisme assuré. Sur cette prémisse, faisant toujours référence au texte poétique de Lewis Carroll¹⁹ cité par Lecercle (Lecercle, 1985, p.75), le philosophe français décrit six étapes de la relation reliant langage et locuteur, dans une progression discursive allant du non-sens à l'énonciation logique et cohérente. Chaque étape est illustrée par une strophe du poème. Ne nous intéressant toutefois pas à l'analyse linguistique structurale dudit poème, nous n'y ferons plus référence, ne nous attardant que sur les traits généraux de chaque pas de cette danse entre sujet et langage dans la construction du sens. La première donc, « language speaks » fait référence à l'autonomie du langage : le langage *est* et ne nécessite pas que la présence de son auteur transparaisse pour être crédible : « the independent logic of the signifier precedes the emergence of the subject. » (Lecercle, 1985, p.76). Le second stade du mythe s'identifie par

¹⁹ They told me you had been to her,
And mentioned me to him:
She gave me a good character,
But said I could not swim.

He sent them word I had not gone
(We know it to be true):
If she should push the matter on,
What would become of you?

I gave her one, they gave him two,
You gave us three or more;
They all returned from him to you,
Though they were mine before.

If I or she should chance to be
Involved in this affair,
He trusts to you to set them free,
Exactly as we were.

My notion was that you had been
(Before she had this fit)
An obstacle that came between
Him, and ourselves, and it.

Don't let him know she liked them best,
For this must ever be
A secret, kept from all the rest,
Between yourself and me.

l'expression : « language speaks **through** me ». Le langage y trouve un sujet auquel il s'impose : « this is an experience of possession in which language finds a subject. » (Lecerle, 1985, p.77). Ce qui nous mène à l'acte de création du sujet représenté par le troisième stade : « language speaks **to** me ». Interpellé par les mots, le sujet s'incarne pour devenir individu, une personne responsable, dans le quatrième stade, de son élocution. « Mine is an **empty** speech » renvoie au fait que la prise de responsabilité n'implique pas pour autant que le locuteur soit maître de ses déclarations : « my utterances never end, because I am not sufficiently master of my own language to bring them to a conclusion : I am still possessed, and my *délire* takes the form of raving. » (Lecerle, 1985, p.77). La prise de responsabilité saine et clairvoyante s'actualise dans les deux dernières étapes de la progression du *non-sens* au discours cohérent. « I speak **about** language » constitue la première phase du processus de prise de distance. Il s'agit pour l'énonciateur de reprendre le pouvoir sur sa logorrhée par un mouvement de recul, une recherche de perspective. Cette prise de distance que permet- si l'on revient aux socratiques- entre autres la raison mais surtout la prise de conscience dont est capable l'être humain, ouvre un espace entre ce qui est exprimé et solidifié dans le mot, et l'intention qui précède la parole. Réflexif, cet espace se construit dans un premier temps par une méditation sur le langage lui-même. En ce sens, la personne émettrice, lors de ce cheminement réflexif, est encore proche des mots qui émergent d'elle, révélant le lien étroit qui unit encore son identité au langage. C'est seulement dans la dernière phase de la progression que le locuteur se saisit du langage pour s'en émanciper. « I speak **through** language » représente ce passage franchit du *non-sens* à la maîtrise de la langue, devenue instrument. Dans ce renversement de la première étape, le sujet parlant vise à créer un sens dont il imprègne ses paroles.

Vers un objectif, son discours se dirige ; il est **porté par une intention de signifier**. Ce stade de maîtrise du langage se caractérise donc par un discours cohérent et

logique. Mais ce que met en exergue cette analyse, c'est qu'il n'en va pas toujours de même de notre relation au phénomène linguistique. Le paradoxe de Lecercle montre combien la parole, lorsque malhabilement maniée, met en péril la logique et la cohérence du propos. Ce n'est que lorsque le locuteur récupère le pouvoir sur les mots qu'est sauvé le rationalisme discursif.

The paradox, [...], is that language, in its daily use, in its daily production of texts, occupies both positions : it both is and is not mastered by the speaking subject ; it is and is not self-generated, imposed on a helpless and something unwilling subject. (Lecercle, 1985, p.78)

Les propos du philosophe français explicitent particulièrement bien les antinomies de la communication verbale. **Bidirectionnelle, phénomène dynamique et non-linéaire**, la relation que l'Homme entretient avec le langage construit une entité à cheval entre un système complexe et vivant, et un processus circulaire —encore que la circularité répond à un mouvement lui-même unidirectionnel. La complexité de cette tierce entité est d'autant plus absconse qu'elle s'enracine dans des **jeux de pouvoir**.

Certes, le signe linguistique sert à l'Homme **d'imitation de la réalité** mais avant tout, c'est qu'il prétend la **saisir** et **l'ordonner**. Je dis « prétend » car s'il est probable qu'il participe à grande échelle au processus de captation et d'intégration sensorielle et mentale de la réalité, il en donne tout au moins l'illusion. Je choisis de parler d'illusion pour la simple et bonne raison que, comme nous l'avons vu lors de la description des six étapes de la progression mythique du non-sens, certains stades de la relation sujet-langage s'appuient sur un discours, dans son ensemble absurde, mais toutefois composé de phrases grammaticalement cohérentes. Le mirage du raisonnable y est ainsi assuré. Or, quand mon discours perd toute cohérence et tombe dans le domaine de l'irrationnel, ma parole a-t-elle encore valeur d'agencement de la réalité ? Me permet-elle et permet-elle encore à mon locuteur de saisir et d'intégrer le monde qui nous entoure ? Il est difficile de répondre autrement que par la négative.

1.3.4.2 Le langage comme marqueur identitaire

Le problème de la cohérence du langage ne se pose pas en tant que tel mais en relation avec ses enjeux. Servant à la création et à l'intégration de notre expérience à la fois sensorielle, immanente et transcendante, le mot ou signe linguistique sert également, et cela coule de source, de **marqueur identitaire**. Nous construisons notre identité au travers d'une **trame narrative** qui puise son contenu dans un champ lexical donné. Plus précisément :

L'identité, nous dit A. Giddens (1991), est le soi tel qu'il est conçu par l'individu de manière réflexive en termes « biographiques ». On se reconnaît soi-même en se décrivant, précise P. Caillé (1999). C'est en élaborant un récit sur soi qu'on éprouve le sens de son unité, de sa continuité, de sa singularité, c'est-à-dire de son identité. Cette mise en récit de l'existence de soi a été particulièrement travaillée par P. Ricoeur (1960). « L'identité narrative » (Ricoeur, 1991) soutenue par cet auteur nous montre à quel point l'histoire de sa vie, avec tout ce qu'elle emprunte à la fois à la mémoire et à la fiction, constitue le support de la compréhension de soi. Le langage verbal joue alors un rôle majeur dans la construction identitaire. Ricoeur a particulièrement insisté sur la tension entre les deux composantes identitaires que sont la « mêmété » et « l'ipséité », la mêmété alimentée par ce qui, dans l'expérience personnelle, demeure connu et identique à soi-même, ce qui suppose une permanence dans le temps ; l'ipséité qui comporte l'inclusion de l'expérience nouvelle dans la permanence de soi. C'est « l'identité narrative » qui permet de penser ces deux aspects dans une unité selon laquelle l'auteur du récit de

lui-même « conserve tout au long de l'histoire une identité corrélative de l'histoire elle-même » (Ricoeur, 1991). (Delage, 2014, p.378-379)

Autrement dit, si notre histoire est décousue, sibylline, notre identité met sa **stabilité** en péril. En outre, il devient dès lors pénible, sinon douloureux, de prendre position au regard du monde, de faire des choix de vie, d'agir selon les principes de l'impératif moral. Or, chacun le sait, être une personne responsable, d'un point de vue juridique, c'est être confronté au choix et avoir la capacité d'adopter la voie de l'action juste. De fait, si notre façon de percevoir notre moi, ce Je dont Descartes fut l'instigateur, est confuse et tourmentée, le choix se transforme sous peu en dilemme puis aporie. Cette problématique de la construction identitaire, qui plus est, se voit transposée à l'échelle sociétale : nous ne nous construisons qu'en regard de l'autre.

Mais en même temps, Ricoeur insiste sur celui qui reçoit le récit, sur l'auditeur, sur l'interlocuteur et le rôle qu'il joue dans l'activité narrative elle-même. Ce qui compte désormais ce n'est pas une vision solipsiste de l'individu qui serait absorbée dans un dialogue intérieur. C'est l'ancrage relationnel, social, du récit, c'est l'interaction avec autrui que suppose la narration. (Delage, 2014, p.379)

Cette théorie est relayée par les anthropologues qui se sont attelés à démontrer la raison d'être première du langage dans l'histoire des Hommes. Selon certains, deux hypothèses sont en cause : le langage, dans sa version **pratico-pratique** permettrait la **continuité de l'espèce humaine et donc du temps social** par la **transmission** du savoir d'une part, et dans son versant **politique**, il permettrait **l'existence et la survie sociale** de l'individu, d'autre part. En effet, des études anthropologiques laissent supposer que le langage est apparu lors des premières grandes traversées. D'un point de vue pratique et organisationnel, il est raisonnablement difficile d'envisager que furent construites des embarcations maritimes sans que ne fussent échangées quelque informations que ce soient. Pour construire de telles embarcations, il faut en effet rassembler du matériel, monter les pièces ensemble et apprendre à naviguer le tout. Or, les premières traces de néanderthaliens découvertes au cœur de l'Australie

remontent à -60 000 ans avant J.-C., impliquant que les toutes premières traversées devaient s'être effectuées probablement aux alentours de -70 000 ans avant J.-C., période à laquelle on fait remonter de manière hypothétique l'origine du langage. (Mirouze, 2002). En ce sens donc, le langage serait apparu dans un contexte de transmission de savoirs pratiques permettant la continuité sociale du groupe. Selon une autre théorie, celle de Robin Dunbar, le langage aurait trouvé sa raison première d'apparition, non dans la transmission d'informations, mais plutôt dans le maintien des relations sociales et de la cohésion de groupe. Il serait effectivement venu se substituer à l'épouillage qui, il fut un temps, lorsque les groupes humains étaient composés d'effectifs faibles, entretenait les liens sociaux entre individus du même groupe. Lorsque ces entités collectives atteignirent des effectifs trop importants, selon Dunbar, l'artefact qu'est le langage vint servir de générateur de liens sociaux là où l'épouillage n'était plus pertinent à servir cet intérêt.

Pour le primatologue Robin Dunbar, professeur de psychologie évolutionniste à l'université de Liverpool, l'avantage évolutif du langage ne réside pas tant dans l'échange d'informations que dans le maintien des relations sociales. Dans *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*(6), il soutient que le langage chez les humains tient le même rôle que l'épouillage dans les sociétés de singes. C'est une forme de contact social destinée à entretenir les relations, à apaiser les conflits et à créer des liens d'attachement entre individus. (Dortier, 2003, s.p.)

Cette dernière hypothèse, bien qu'intéressante, semble toutefois peu convaincante à expliquer l'origine du langage. Mais elle en dit néanmoins long sur le rôle qu'est susceptible de jouer le langage dans l'élaboration et le maintien du tissu social au travers de la construction d'histoires individuelles et collectives.

Or, la précarité de l'identité collective en l'état actuel des choses laisse à désirer si bien qu'il en va de la représentation que les uns et les autres se font d'eux-mêmes. Fragile et incertain, le problème de l'identité collective et par là-même, celui de l'identité individuelle, s'entrelacent avec l'un des grands enjeux de notre époque :

face à une crise majeure de l'environnement et à l'effritement d'une culture chancelante, la génération Y se trouve aux prises avec l'incertain. Le rêve collectif au même titre que l'onirisme subjectif, est à redéfinir, laissant dans l'attente s'installer le vide d'un futur effrayant et imprécis. (Meade, 2014)

D'autre part, le **champ lexical** auquel un individu donné fait appel pour sa construction identitaire peut différer de celui d'une autre personne. Cette **relativité** est notoire lorsque l'on partage avec un ami par exemple, ce que cette personne symbolise pour nous. Pour étayer mon propos, je donnerai ici l'exemple d'une amie à qui j'exprimais, en décembre 2016, combien certains traits que je lisais en elle m'inspiraient. En réalité, ce sont moins ses caractéristiques ou traits de personnalités que les projections que j'avais d'elle qui, en moi, insufflaient joie et enthousiasme. Ce phénomène de la projection m'est apparu avec d'autant plus de force lorsque je lui confiai qu'en elle je voyais une personne engagée, dévouée et pleine de vie. En guise de réponse, dans sa surprise, elle me révéla qu'elle n'employait aucun de ces termes ni dans son discours intérieur ni pour se décrire auprès d'autrui. Cette incongruence des narrations identitaires révèle combien notre relation au langage est **relative à chaque individu**.

Cela dit, le langage comme concept reste une **entité unique**. Incarné, il s'insère dans une **relation à l'Homme** que l'on peut caractériser de **bidirectionnelle** et **pluridimensionnelle** : il donne au locuteur des **fondations identitaires** aussi bien qu'il se meut et se voit construire, selon une boucle rétro-active, s'appuyant sur ce que lui fournit l'environnement qui lui donne jour. Il est donc **médiateur** entre l'être humain et son monde environnement, entre la personne humaine et elle-même. Il est également **entité vivante, dynamique et autonome**, proliférant au grès du rythme des cultures et civilisations qui le voient émerger sous la forme de langues. Le

progrès du langage nous est toutefois invisible puisque seul celui des langues nous est accessible. C'est en cela également que le langage réalise une forme **d'émancipation**. Mais il n'est point que cela, sa complexité réside en ce qu'il est d'une part autonome et d'autre part **faculté incarnée et actualisante** en tant qu'attribut proprement caractéristique d'*Homo sapiens* : le langage travaille à insérer l'Homme avec lucidité dans son univers de représentations : en lui l'Homme s'y actualise.

Mais comme nous l'avons mentionné plus tôt, la relation qu'avec lui nous entretenons au quotidien est relative à chaque personne, et ce dans la mesure où, bien que notre aptitude au langage soit innée pour tous, le degré d'aisance et de maîtrise avec lequel nous le manions est propre à chaque individu. Cette relativité du phénomène linguistique, Noam Chomsky l'explique en opposant le concept de **performance** à celui de **compétence linguistique**. Cette dernière, superposable à la notion saussurienne de **langue**, renvoie à l'aptitude du locuteur à reconnaître la grammaticalité des énoncés, ce qui en d'autres termes fait référence à la logique interne des phrases. La **performance**, quant à elle, analogue à la notion saussurienne de **parole**, concerne la capacité qu'a chacun de produire de tels énoncés. Or, à moins d'être déterministe, cette aptitude performative est solidaire du contexte socio-culturel de son émergence. Même au sein de la même langue, à l'intérieur du même système de signes linguistiques, nous n'usons pas tous d'un même vocabulaire pour dépeindre le monde qui nous entoure ou encore donner vie à notre univers intérieur. En ce sens, pouvons-nous dire qu'y compris au cœur d'une même langue, nous ne faisons pas tous appel au même *langage*. Néanmoins - et le phénomène de mondialisation en est sa plus flagrante manifestation - si nous sommes en mesure de vivre ensemble et d'interagir dans le cadre de structures sociétales, c'est que nous, *Homo sapiens*, usons tout de même de référents communs. De l'existence d'un langage incarné, de ce « système de symboles » dont découle la condition humaine, témoigne l'émergence de la vie collective et de la culture. Chaque individu s'insère

dans une réalité qu'il partage avec autrui et dans la mesure où le langage reproduit cette réalité, il découle qu'il existe nécessairement un langage commun. Au travers du langage donc, nous nous engageons dans une vie commune, une réalité partagée sur laquelle nous apposons notre consensus.

1.4 Le langage dans l'expérience d'une réalité sociale partagée

1.4.1 Langage et convention sociale : le contrat originel

La réalité de la vie collective interpelle déjà en elle-même. Non seulement sommes-nous capables de vivre ensemble mais encore est-il que nous y parvenons avec des taux de meurtres très bas, comparativement à ceux de toute autre espèce animale. Ce phénomène n'est pas dû au hasard mais plutôt à l'organisation des groupes humains en collectivités et sociétés, soumises aux règles éthiques et morales prescrites par ces mêmes entités, suivant des accords tacitement passés.

Afin d'appuyer mon propos, je suggère que nous nous attardions un instant sur la manière dont les gens se comportent et interagissent entre eux dans un espace public où nul ne connaît l'autre. Prenons pour exemple la place Emile-Gamelin à Montréal : bien des individus s'y croisent, à l'origine, à l'histoire individuelle et collective souvent différentes, quelquefois même aux langues distinctes, etc. Et pourtant, bien que différents, bien que naturellement non-identiques en ce que les corps des uns et des autres diffèrent, etc., les gens se croisent sans s'affronter, sans que ne soit éveillé leur instinct de survie, sans qu'ils ne se sentent menacés. Considérant cette diversité, il n'est pas inattendu que nous nous posions la question de savoir pourquoi ces individus aujourd'hui ne s'entretuent pas ?

Une telle question implique deux prémisses qu'il convient du reste d'éclaircir : d'une part, que la pulsion meurtrière de l'Homme, ou plutôt son instinct de survie, est primale et constitue sa première réponse instinctive et prévisible lorsque sa vie est menacée et que, d'autre part, il est couramment admis qu'il fut un temps où ce comportement meurtrier avait préséance sur tout autre.

Pourquoi donc ne nous sentons-nous pas menacés lorsque nous marchons dans la rue aux côtés d'inconnus ? Une hypothèse que j'émetts suggère que la raison de ce « pacifisme » résiderait en ce que l'on a fondé notre idée de sécurité sur des conventions, des accords implicites passés entre les membres de la société et auxquels nous avons, au cours de notre éducation, inconsciemment consenti (Ruiz, 2016). En effet, lorsque je marche dans la rue, je pars du principe que personne ne m'attaquera et que, dans le cas contraire, au taux d'éventualité très faible, viendront à mon secours les instances policières et judiciaires, garantes de la sécurité collective, ainsi que les services de santé. A ce sujet, le contrat social, auquel la masse des individus a donné son accord tacite, semble asseoir les règles morales de conduite en donnant pouvoir aux institutions compétentes de veiller au bon respect de ces règles éthiques et morales (le système judiciaire, la police, etc.)

Hobbes fera d'ailleurs de cette prémisse le point central de sa théorie du contrat social qu'il développe allègrement dans son célèbre ouvrage du *Léviathan* (1651). Continuateur de la pensée épicurienne relativement à l'origine conceptuelle de la justice, au même titre que Locke puis Rousseau, Hobbes, philosophe politique de l'époque moderne, jouera un rôle notable dans la compréhension des possibles origines de l'établissement des sociétés humaines et de leur perpétuation. Qui plus est, la théorie du contrat social introduit la notion d'égalité politique à partir de

l'époque moderne, une notion qui n'est pas sans conséquence, comme tout un chacun le sait. Chacun de ces auteurs fonde diverses hypothèses quant à l'état de nature que viendrait rompre le pacte social. Selon Hobbes, cet état naturel se caractérise, pour l'Homme précisons-le, par la « guerre de tous contre tous. » (Hobbes, 1971, p.124). Chaque individu tente, au prix de la vie d'autrui s'il le faut, de préserver son existence et son intégrité physique. L'établissement d'un ensemble de règles et conduites à tenir permet donc de rompre avec cet état de nature, en assurant la sécurité de ses bénéficiaires. Par ailleurs, le contrat hobbesien se distingue en ce qu'il cherche à instaurer la paix. Or, tout contrat, pour être passé, nécessite une interaction linguistique, langage et parole pour être transmis. Ces codes de conduite sont en effet transmis via le langage et réaffirmés, dans la vie de tous les jours, via son usage quotidien. On voit poindre le poids et la force des mots dans la construction et le maintien de la **structure sociale**, de l'**ordre social**. Il reste à savoir s'il existe une **relation causale entre la naissance du vivre-ensemble et l'origine du langage articulé, c'est-à-dire une simultanéité de l'apparition du langage avec celle des sociétés.**

Si tel n'est pas le cas, il nous faut soit penser l'existence de regroupements humains subsistant sans langage articulé où l'apparition de ce dernier serait en fait postérieur à l'organisation de la vie commune – une théorie des plus probables -, soit penser l'Homme comme entité autonome, électron libre pourvu d'un langage dont l'origine serait antérieure à son organisation en *polis*. Mais en ce cas quelle serait la fonction dudit langage ?

Afin de contourner le problème que pose la question de l'origine du langage dans sa relation à l'Homme, Hobbes pose, à titre de postulat anthropologique de sa théorie politique, ***Homo sapiens* comme un être doué de parole, responsable de la**

fondation du principe normatif et des règles de vérité des énoncés. A ce titre, l'Homme serait avant tout un être doué de langage. On est déjà loin de la prémisse aristotélicienne, - bien que celle-ci ne soit pas exclusive, à savoir que l'être humain est en tout état de cause et en première instance un animal politique, inapte à vivre en dehors de la *polis*, la cité. La socialité, si l'on suit le cheminement logique d'Hobbes, en ce sens est comprise comme artefact ou produit culturel, rompant avec le stade originel de l'Homme, ce à quoi Aristote clairement s'oppose. Rousseau ne résout pas non plus le problème de la situation temporelle de l'origine du langage et des sociétés humaines lorsqu'il établit que le propre de l'Homme réside dans la création d'une langue de convention.

[...] mais pourvu seulement qu'il y ait entre lui et ses semblables quelque moyen de communication par lequel **l'un puisse agir et l'autre sentir**, ils parviendront à se communiquer tout autant d'idées qu'ils en auront. [...] **La langue de convention n'appartient qu'à l'homme.** Voilà pourquoi l'Homme fait des progrès, soit en bien, soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. (Rousseau, 1993, pp.59-60)

Mais bien que Rousseau pose clairement l'acquisition d'une langue résultant d'un contrat tacite comme le phénomène qui distingue l'homme de l'animal, il ne fait qu'éviter la question que pose la nature humaine dans sa relation au phénomène linguistique. On n'en sait pas davantage sur la nécessité du langage antérieurement à l'existence des sociétés, outre ce qui fut énoncé plus tôt, à savoir l'hypothèse selon laquelle le langage serait apparu dans des groupements humains en quête de nouveaux territoires à occuper, vers -70 000 ans avant l'ère chrétienne. J'ajouterai, pour satisfaire ma seule curiosité, qu'il y a environ 10 000 ans de cela, la Terre comptait seulement environ 11 millions d'habitants rassemblés en de petits groupes humains allant d'une dizaine à une trentaine d'individus. Ces faibles chiffres expliquent que, durant plusieurs millénaires, les groupes humains ne se rencontrant que rarement, il y ait eu très peu d'échanges linguistiques entre groupes ethniques distincts et donc une évolution lente des premières familles de langue. (Mirouze, 2002).

Jusque-là, d'un point de vue évolutif, le problème s'est posé en termes de primauté du langage sur le caractère social de l'Homme. Et là où les philosophes politiques de l'époque moderne ont échoué, des penseurs contemporains parmi lesquels je citerai l'historien Yuval Harari (Harari, Harris, 2017) ou encore Emmanuel Nardon (Nardon, 2014, s.p.), s'accordent à fonder le progrès humain sur notre esprit de coopération, propre de l'Homme, et que met en fait aujourd'hui en péril notre société moderne. Cette théorie hypothétique ne prévaut en rien de la place qu'y a occupée le langage dans ses premières manifestations. Je ne peux, pour corroborer cette hypothèse, que rappeler les recherches qui ont amené linguistiques et anthropologues à voir, dans le phénomène de coopération via les traces qu'ont laissées les premières embarcations ayant servi aux grandes traversées maritimes il y a environ 70 000 ans, la nécessaire implication du langage. (Mirouze, 2002).

Cet esprit solidaire auquel font référence Harari et Nardon, tel qu'il se manifeste à grande échelle, ne serait possible qu'en raison de l'existence de fictions, d'histoires communes auxquelles tous nous adhérons, comme une colle qui maintient le tissu social en place. Peut-être peut-on supposer qu'à l'époque, sans porter préjudice aux lois de la logique, l'idée même d'une traversée maritime dût être transmise pour que l'action même de construire des embarcations et de subvenir aux futurs besoins d'un tel voyage soit réalisée (Mirouze, 2002). Ou encore, si l'on souhaite résoudre ce fossé factuel, peut-on suggérer l'existence d'un socle commun de savoirs pré-linguistiques. Il serait, à cet égard, intéressant de se pencher sur l'élaboration et l'acquisition d'un savoir collectif transmis autrement que via le canal sémantique. Mais dans le cadre de ce travail, je prendrai pour prémisse l'existence de trames narratives linguistiques présentes comme sous-bassement d'une appréciation linéaire de la temporalité sociale.

Quant à la nécessité des fictions pour assurer le maintien et la cohésion du tissu social, quel meilleur exemple donné que celui de la Bible, qui a perduré et guidé les actions de multiples communautés et groupes humains au fil des siècles. Elle a façonné les mœurs et les comportements moraux de la civilisation occidentale. Le capitalisme, au même titre, ainsi que le libéralisme et la démocratie sont les illustrations modernes des trames narratives en vigueur. « We are the only mammals that can cooperate in really large numbers and we can do that because we believe in fictions. » (Harari, Harris, 2017). Une histoire commune qui repose sur un langage partagé par tous, impliquant trois choses :

- que tous, nous interprétons nos conduites et comportements, le monde qui nous entoure, à partir d'un **système commun de signes et symboles linguistiques** (au sein d'un même pays tout du moins) ;
- que ce système soit **partagé et transmis dans le temps et l'espace** pour devenir la trame narrative du groupe, l'histoire collective que la culture met à profit ;
- que cette culture soit certes transmise à travers les arts et produits culturels mais également grâce à la **langue du pays**, au trésor linguistique, que l'existence même du langage sous-tend.

Afin de mettre en exergue l'impact qu'a une langue sur son peuple, je m'appuierai sur deux exemples, deux anecdotes de ma propre expérience. En Allemagne, la lune s'emploie au masculin tandis que le soleil se dit au féminin, ce qui n'est pas sans impact pour la symbolique associée à ces deux entités. Je ne sais néanmoins quels symboles les allemands rattachent à ces deux entités. Mais ce que je constate, toutefois, c'est la surprise qu'une telle inversion des pronoms dans la langue allemande génère en moi-même et chez les montréalais auprès de qui j'ai partagé cette anecdote linguistique. Dans nombre de pays, le soleil représente l'énergie

masculine, la force, l'agressivité également, cependant que la lune renvoie à la figure féminine. A cet égard, au Canada, aux Etats-Unis et en Amérique du Sud, les célébrations lunaires sont, dans certaines communautés ou groupes ethniques, considérées comme des occasions de célébration dédiées aux femmes. L'on voit bien comment l'inversion des articles féminin et masculin de ces entités est susceptible d'affecter la symbolique et les représentations psychiques que l'on y rattache, peut-être même de transformer la façon dont un peuple se représente le genre des individus mais également de bouleverser la manière dont chacun construit son identité. Ces réflexions n'étant pas scientifiquement fondées, elles invitent plutôt mon lecteur à un exercice de pensée sur l'impact du genre que l'on attribue à certains symboles forts et dont pourraient découler des narrations collectives divergentes selon qu'un même symbole est représenté au féminin ou au masculin.

Un autre exemple susceptible de mettre en exergue l'impact du champ lexical auquel un groupe s'identifie sur la manière dont les membres interagissent, concerne la référence, de plus en plus prégnante dans les relations interpersonnelles, aux émotions et sentiments. « [...] l'utilisation constante du terme anglais *feeling* dans le cadre des relations interpersonnelles mérite attention ; il servira de critère pour mesurer la qualité des échanges, pour décider de leur poursuite ou du degré de leur approfondissement. » (Maffesoli, 1988, p.28). Ce constat s'applique toutefois, - nous le précisons eu égard à la langue française qui est la nôtre dans cette rédaction -, davantage à la culture anglophone qu'à celle francophone, société marquée encore par le primat d'un *social rationalisé*, tandis que les sociétés à langue dominante anglaise sont marquées par une *socialité à dominante empathique* (Maffesoli, 1988, p.28). En effet, en anglais, on utilise le verbe *to feel* abondamment et sans grande retenue, tandis qu'en français, il est bien moins courant d'employer sa traduction littérale « je ressens » ou « je me sens », le sentiment étant malvenu en ce qu'il est susceptible de mener à la confusion relationnelle dans un système de classe où la

place et le statut social de chacun importe et est déterminé d'avance. La langue en ce sens véhicule et clairement esquisse le cadre relationnel au sein duquel se déploient et s'actualisent les dynamiques sociales. Plus encore, l'activité linguistique que permet le langage fonde une réalité sociale partagée qu'il convient à présent de questionner.

1.4.2 Le langage comme lieu d'émergence d'une réalité partagée

Inspirée des traditions sémiotique, phénoménologique, socio-psychologique, socioculturelle et critique parmi les sept traditions que décrit Robert Craig (1999) comme les orientations effectives en sciences de la communication, l'épistémologie sur laquelle je construis mon propos est celle, comme je l'ai mentionné plus tôt, d'une **épistémologie constructiviste**, cependant faible et nuancée. Or, l'idée d'une construction de la réalité à laquelle elle invite n'est possible qu'à la condition qu'une base commune soit érigée entre les Hommes et ce, à partir d'un **héritage commun**. Je parle ici d'un héritage commun allant au-delà des frontières étatiques et nationales, d'un héritage collectif du genre humain. Le langage, sous l'apparence de la diversité des langues, contient en lui-même cette **primauté universelle**. En sus d'être le lieu des interactions humaines, il contient en lui une **qualité universalisante**. Sur ce présumé repose l'**herméneutique gadamérienne** qui veut que « L'universalité de l'herméneutique trouve ainsi sa source dans l'**universalité de la médiation** (de l'être et du connaître) que représente le langage. » (Weiss, 2009, p.162). Cette universalité, Foucault (1966) l'attribue au fait que lorsque Dieu créa le monde, il le fit en usant des mots, du verbe, **moteurs de l'action**. En ce sens, il y avait une **adéquation entre la réalité et le langage de sorte que tout ce qui était proféré, existait**. Avec le mythe de la Tour de Babel (La Bible, 1956) disparut cette adéquation première, laissant planer le doute quant aux conditions de possibilité du réel : soit que la réalité, intérieure à nous, est construite par consensus à l'aide des mots, soit qu'elle nous est

donnée telle une matrice extérieure objective, accessible et distordue sans doute par l'intermédiaire du langage, soit encore qu'elle nous est inaccessible bien qu'étant une donnée objective intangible, et ne peut être en conséquence qu'approchée, chacune de ces théories n'excluant pas nécessairement les autres. Cette dernière alternative n'est pas sans nous rappeler Kant pour qui l'objectivité se déploie dans l'intersubjectivité (Kant, 1994). Le consensus, en tant que figure de cette rencontre, constitue le lieu d'émergence d'une réalité commune dans la mesure où à travers le langage, par l'échange de mots communs qui ont fait l'objet d'un accord ou, quand ce n'est pas le cas, d'un acquis, les uns rencontrent les autres, les pensées s'entrelacent érigeant un univers de sens dans lequel chacun se reconnaît et se situe. Berger et Luckmann ne manquèrent pas de le rappeler : « Plus simplement, à travers le langage un monde entier peut être actualisé à n'importe quel moment. » (Berger, Luckmann, 1986, p.59). Cette large assertion ne rend toutefois pas compte des rythmes propres à ce processus, de la diversité et de la complexité des interactions sociétales contemporaines : la diversité des langues, des cultures, des paradigmes sur lesquels nous forgeons notre identité de sujet sont des pans d'une réalité que nous partageons. En cela peut-être résident à la fois le paradoxe de l'espèce humaine aussi bien que la potentielle clé de nos maux et conflits. De cette diversité qui, dans un premier temps, nous divise, Heidegger rend compte lorsque, revenant sur ses propos avancés dans sa *Lettre sur l'humanisme*, il se reprend :

Il y a quelque temps, j'ai nommé (bien malhabilement) la langue : « la maison de l'être ». Si l'homme, par la parole de sa langue, habite dans la requête que l'être lui adresse, alors nous autres Européens nous habitons, il faut le présumer, une tout autre maison que l'homme d'Extrême-Orient. [...] Si l'on pose que les langues, ici et là-bas, ne sont pas simplement diverses, mais, depuis leur fond, se déploient autrement. [...] Ainsi, un entretien de maison à maison demeure presque impossible. (Heidegger, 1990, p.90).

En conséquence de quoi, le langage apparaît comme le lieu d'un enchevêtrement de réalités subjectives s'actualisant dans l'objectivité du consensus. Un consensus qui néanmoins ne fait jamais l'unanimité ; loin de toute homogénéité, le monde des Hommes foisonnant de singularités, d'inégalités, de disparités et d'alternatives en tous genres, réclame de nous que l'on trouve où créer (à chacun sa convenance) un lieu propice à la rencontre, au dépassement de ces disparités où se retrouverait le cœur de notre humanité.

Fort de ces propos, le langage articulé au sens d'accompagné d'une grammaire, émerge dans sa conceptualisation entre l'idée qu'il est, d'une part, une aptitude innée, cette faculté proprement humaine et, d'autre part, un produit acquis, issu d'une convention sociale qui forgera le cadre de référence de son utilisation. La culture à laquelle j'ai fait allusion, quant à elle, entendue au sens d'histoire collective, émerge à l'aube de ce pacte social, mettant à profit les accords passés, fondements de la structure sociale. **C'est un lien étroit qui se précise entre langage, fondation et maintien à la fois du sociétal et du social, et également entre aussi-langue et histoire socio-culturelle. Mais alors dans quelle mesure la langue participe-t-elle de la construction collective du réel ? Quelle articulation s'opère-t-elle entre le signe linguistique et l'organisation sociale de l'expérience (Quéré, 1994) ?**

1.4.3 Les contours de la langue et son articulation avec l'expérience sociale de la réalité

Après avoir longuement analysé et questionné le langage, c'est au concept de langue que je souhaite maintenant m'intéresser. Contrairement au langage dont elle se distingue, la langue est délimitée par un cadre spatio-temporel donné. Lorsque

j'évoque la langue française, je fais référence à une **culture** donnée, en perpétuelle mouvance certes, mais non moins identifiée et définie. *A contrario*, le concept de langage fait appel à une activité linguistique qui ne se restreint qu'à la temporalité de l'expérience humaine au sens large de l'expression. Autrement dit, le langage fait référence à une faculté humaine dont l'expression : la langue, diffère d'un contexte géographique, temporel et culturel à un autre, mais qui, bien que se différenciant dans son actualisation, demeure une aptitude stable de l'Histoire de l'Homme et ce, indépendamment de son cadre d'expression. La distinction que je dessine ici est cependant relativement récente. Initiée par Saussure dans son *Cours de linguistique générale*, elle a permis d'envisager langue et langage sous des angles nouveaux, et d'approfondir les enjeux de chacun.

La réflexion sur le langage est ancienne mais les définitions classiques du langage restaient très générales (faculté d'expression verbale de la pensée, etc.) et langue et langage demeuraient confondus. C'est avec le *Cours de linguistique générale* (1916) de F. de Saussure, fondateur de la linguistique, que le langage est défini, dans sa spécificité, comme faculté de constituer une langue. Langage et langue sont, dès lors, dissociés et cette rupture a marqué toute la pensée contemporaine. (Russ, 2004, p. 157)

Ce qu'invite à penser ce décroisement, c'est le rapport conditionnel qu'entretient le langage avec l'émergence des langues. La langue est dès lors entendue au sens de « produit social » (Saussure, 1995, p.25) et par voie de conséquence : culturel, comme issue de cette faculté linguistique que tous nous possédons : le langage. Ainsi, tel que le précise Gilbert Lazard à l'occasion du court documentaire sur *Les origines du langage* (2002), si les langues humaines ont clairement connu de nombreuses évolutions depuis les premières traces que nous avons d'elles, aussi bien dans leur degré de complexité que dans leur morphologie, il est bien plus difficile de se prononcer quant au degré d'évolution du langage dans l'Histoire des Hommes. (Mirouze, 2002)

Finalement, je décrirai une langue comme un système de signes et de symboles contenus dans un espace géographique, lié à un peuple et à une ère. Un système de signes et de symboles non pas spontané mais travaillé, éprouvé par des conventions sociales tacites ou explicites et en perpétuelle évolution dont les dictionnaires et les encyclopédies se font les garants. La langue est donc bien un « produit social » (Saussure, 1995, p.25) : « C'est à la fois un produit social de la faculté de langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus. » (Saussure, 1995, p.25). Elle constitue donc un support, une matrice à partir de laquelle peuvent être échangées et partagées les expériences des uns et des autres au sein du même corps social ; les fondations sur lesquelles se forge **l'expérience sociale de la réalité**. Martinet le précisera dans sa propre définition de la langue. Selon lui :

Une langue est un **instrument de communication** selon lequel **l'expérience humaine s'analyse, différemment** dans chaque **communauté**, en unités données d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes ; cette expression phonique s'articule à son tour en unités distinctives et successives, les phonèmes, en nombre déterminé dans chaque langue, dont la nature et les rapports mutuels diffèrent eux aussi d'une langue à une autre. (Martinet, 2008, p.20).

En ce sens, la langue pose les jalons d'un paradigme de pensée, un filtre à partir duquel on appréhende notre milieu social. Comme on l'a vu précédemment, elle constitue le cadre de référence dans lequel les individus se meuvent et interagissent entre eux mais aussi pensent et intègrent l'expérience du monde qui les entoure. Par conséquent, il est légitime de se demander si les individus parlant une langue qui ne possède pas de vocabulaire pour évoquer l'émotion x, la ressentent tout de même. J'ai tout à l'heure élucubré quant à la relation qui lie langage et pensée mais je n'ai dit mot sur le lien qui unit langage verbal et ressenti/affect corporel. Or, il y a une corrélation entre le contenu des pensées ou le contenu du discours, que celui-ci soit intérieur ou extérieur, et les pulsions du corps auxquelles nos actions répondraient directement. Nous serions guidés et par nos pensées, et par ce que nous ressentons

dans notre corps (Harari, Harris, 2017). Ceci étant dit, si l'on met en évidence un lien entre pensée, langage et corps, alors l'on peut voir émerger le lien logique de cause et d'effet entre le langage, l'impactant, et le corps, l'impacté, bien que certains auteurs tels que Yuval Harari tendent à inverser la relation en présentant le corps comme le support à partir duquel s'active la pensée et s'éveille notre volonté d'agir. Pour ma part, je doute que la relation entre affect, pensée et langage soit unidirectionnelle mais bien plutôt *pluridirectionnelle*.

A titre d'exemple, je nommerais la langue cambodgienne dans laquelle la syntaxe oriente la façon dont je vais solliciter l'indulgence d'un proche auprès duquel j'aurais commis une faute. En effet, dans cette langue, l'assertion rhétorique « je m'excuse » n'a pas de sens à moins de demander à l'autre de m'excuser sous la forme d'une question telle que : « peux-tu m'excuser ? ». Autrement dit, en cambodgien, l'acte de demander pardon, toujours sous la forme d'une question, me situe dans une posture ouverte où je vais à la *rencontre* de l'Autre, où je prends la responsabilité de mon manque tout en laissant la possibilité à mon prochain de me refuser le pardon. Au contraire des langues française et anglaise, où lorsque je somme autrui de me pardonner par l'emploi de la rhétorique, je génère une relation organisée en rapports de pouvoir : en imposant ce geste sur autrui, paradoxalement, je transfère la responsabilité qui m'incombe et donc mon pouvoir personnel, sur l'autre : c'est à mon semblable qu'il revient de m'absoudre, et ce, sous la forme d'un devoir, d'une imposition sur l'Autre. En revanche, en demandant à autrui de me pardonner, je lui donne la possibilité d'exprimer son ressenti vis-à-vis d'un comportement que *je* reconnais comme allant à l'encontre des valeurs que *je* porte, que celles-ci s'enracinent dans des normes sociales acquises et collectives, ou que celles-ci soient celles, éclairées, que je choisis de porter et de promouvoir de mon plein gré dans les différentes sphères de ma vie. Car la question se pose, ces valeurs que je porte sont-elles nécessairement celles de l'Autre ? Dois-je, parce que je partage la même langue

et la même culture, présupposer des principes de fonds que sont ceux de mes semblables ? Cette question déploie le plein potentiel de l'acte communicationnel qui met sans cesse à jour et *au* jour les valeurs sur lesquelles repose l'ensemble de nos actes, pensées, et ressentis. La tournure des expressions, la syntaxe d'une langue, de fait, affecte la manière dont j'entre en relation avec cet Autre que moi, que celui-ci soit une entité individuelle ou supra-individuelle telles que les institutions ou l'Etat. Or, la langue en tant qu'héritage collectif devient le contenant, le garant si l'on veut, le cadre performatif même à partir duquel l'interaction avec autrui devient possible. Et c'est le fait de rester éveillé aux subtilités de nos langues déguisées en codes sociaux, qui me semble indispensable si l'on souhaite pleinement se réapproprier notre langage au quotidien. Car ne l'oublions pas, les langues évoluent sans cesse, se meuvent elles aussi, intimement liées aux cultures qu'elles expriment, elles-mêmes en perpétuelle mouvance.

La langue ne se contente toutefois pas d'être le cadre performatif conditionnel à tout échange au sein d'une même communauté. Le pouvoir d'une langue va au-delà du cadre contextuel qu'elle dessine et au sein duquel je m'exprime et me positionne dans ma communauté. Comme nous l'avons vu, la(es) langue(s) que j'emploie au quotidien assoie(nt) mon identité au carrefour de celle que m'adjoint la société, celle qui se déploie au cœur de mes relations avec mes proches et celle, également, que je me construis. Et en effet, la façon dont je me présente à l'Autre mais également à moi-même dans ce simple geste qui consiste à demander pardon à mon prochain pour l'avoir potentiellement heurté, non seulement révèle mais aussi active la manière dont je me perçois. En ce sens, notre héritage linguistique, quelque part nous contraint dans un paradigme qui peut paraître quelque fois étroit puisque chaque mot y est empreint d'un bagage culturel et historique, d'images et représentations fortes qui ont su traverser les âges. Bilingue en français et en anglais, j'observe bien combien la logique inhérente à chaque langue me permet d'avoir accès à des cultures distinctes,

des schèmes de pensée et des systèmes logiques autres et m'invite à entrer en relation avec le monde via des canaux sémantiques différents. Par conséquent, l'identité que je me forge à la confluence de ces divers champs sémantiques s'enracine dans le multiple des possibles. Mon champ d'expériences et de ressentis, de pensées et d'actions semble s'élargir à mesure que je plonge plus avant dans plusieurs langues en même temps. Cette observation de l'impact qu'a une langue sur la façon dont s'organise l'appréhension de l'expérience sociale d'un point de vue cognitif chez l'individu est encore plus frappante si l'on compare le français à l'allemand : lorsque je m'exprime en français, la grammaire me permet d'improviser, de former ma pensée en même temps que je m'exprime, ce qui n'est guère le cas avec la langue allemande. Cette dernière, lorsque je l'empreinte, réclame que je sache d'avance ce que je souhaite énoncer à voix haute, le verbe conjugué arrivant à la fin de la phrase. La langue allemande, en ce sens, repose sur la capacité de son utilisateur à former une pensée claire avant que celle-ci puisse être verbalisée, une caractéristique ne pouvant pas ne pas avoir d'impact sur ses utilisateurs dans la manière dont ils intègrent les informations et stimuli de leur milieu de vie. La(es) langue(s) forge(nt) aussi bien que nous la(es) forçons. Et de fait, à certains égards, la langue d'un pays pétrit l'identité collective : celle-là pose donc les jalons de celle-ci, de la grande identité, d'une expérience vécue collectivement : celle d'un pays, celle d'un peuple.

Mais qu'est-ce que l'identité collective sinon les contours que dessinent la répercussion de nos actions communes, nos choix et orientations aussi bien dans les prédispositions qu'ils révèlent que dans les conséquences sociales qu'ils engendrent et ce, à un moment *t* donné ? Et en quoi la langue d'un pays donné cristallise-t-elle les valeurs motrices de nos actions, rigidifie-t-elle la pensée au point d'en voir émerger des patterns sociaux récurrents, marqueurs, à juste titre, d'une identité sociale ou nationale qui peut être délétère en ce que, parce qu'elle est nommée, déclarée et idéologisante, elle est trop souvent stagnante et confortable ?

Bourdieu le dira fort bien : « Quand il s'agit du monde social, **les mots font les choses**, parce qu'ils font le consensus sur l'existence et le sens des choses, le sens commun, la *doxa* acceptée par tous comme allant de soi » (Bourdieu, 1993, p.33). La frontière entre dire et faire n'est que fine et s'estompe à mesure que l'on entre dans le paradigme de la complexité. En d'autres termes, la langue d'un pays oriente l'action collective au même titre que, Louis Quéré citant Wittgenstein le mentionne, « ce que nous disons reçoit son sens du reste de nos actions » (Wittgenstein cité par Quéré, 1994, p.25). « De ce point de vue, poursuit-il, il apparaît clairement que le langagier excède le discursif, et que l'implication du langage dans l'action précède sa mise en discours et la rend possible. » (Quéré, 1994, p.25). Le fait de penser une action en des termes socialement admis, termes auxquels sont associés un ensemble d'images et de représentations collectives culturellement acquises, constitue une assise fondamentale pour la mise en action. J. Searle explicitera ce phénomène d'imbrication du langage dans l'action sous le titre de la sui-référentialité des concepts sociaux. Selon lui,

[...] pour un grand nombre de phénomènes sociaux et psychologiques, le concept qui nomme le phénomène est lui-même un constituant du phénomène. Pour que quelque chose puisse compter comme un mariage, un syndicat, une guerre ou une révolution, il faut que les gens impliqués dans ces activités aient certaines pensées appropriées [...] (Searle, 1984).

Or, toute langue est composée de ces multiples associations entre concept/imagerie issue de l'imaginaire collectif/représentations symboliques découlant d'une histoire socio-culturelle propre à l'espace géographique et ethnique dans lequel elle est contenue et a évolué, etc. Par conséquent, le terme de mariage renvoie à un ensemble de référents communs : l'institution religieuse qu'il incarne, le cadre éthique socialement accepté d'une relation intime entre deux individus de sexe opposé, les rapports de pouvoir et de domination socialement acceptés entre hommes et femmes, etc. Parce que le phénomène a été pensé et socialement accepté, il autorise et valide le

comportement de l'individu social. Le fou n'est fou qu'en regard d'une société se dépeignant comme raisonnable. Searle écrira dans un autre ouvrage :

Les concepts sociaux importants sont auto-référentiels en un sens spécial. Ces phénomènes ne sont les phénomènes qu'ils sont que si les gens pensent qu'ils sont ces phénomènes [...]. Les représentations des phénomènes par les participants sont en partie constitutifs des phénomènes représentés (Searle, 1991).

Ce qui en dit long sur la façon dont la langue et, à son sous-bassement le langage, façonne l'ensemble des possibles pensables. L'organisation sociale de l'expérience se profile à la lisière de cette permission que concrétise le langage érigeant la langue d'un pays comme le réceptacle d'une expérience socialement acceptée et donc partagée, vécue communément ne serait-ce qu'en pensée.

L'emploi d'une langue ou d'une autre, d'un langage soutenu ou d'un langage familier n'est donc pas sans conséquences aussi bien pour celui qui l'emploie que pour celui qui le reçoit : chaque mot ayant hérité d'un bagage sémantique dont on ne peut faire fi sans s'attendre à des répercussions. Donc le langage est donc avant tout politique. Il est un choix, conscient ou non, révélateur d'une posture relationnelle, de la qualité et de la façon dont on souhaite entrer en relation avec notre milieu. Dès lors, être attentif aux termes et aux diverses postures sur lesquelles s'érige notre langue d'usage, constitue un premier pas vers une conscientisation et une réappropriation de notre activité linguistique. Et dans le sillage de ces propos, c'est justement au pouvoir symbolique du langage que je souhaite à présent m'atteler dans une dernière partie, afin que j'y puisse mettre au jour les dynamiques de pouvoir et la violence symbolique qui l'habitent et le fondent.

1.5 Langage et pouvoir : le langage, un objet ontologiquement communicationnel (éthique linguistique)

1.5.1 Ségrégation et dualité du langage

Le langage, comme nous l'avons vu, permet d'organiser et d'intégrer les informations provenant du monde extérieur et, dans son expression sociale : la langue propre à une communauté, fonde ainsi l'expérience sociale de la réalité. En ce sens, le langage nous unit. Mais en raison de sa disposition naturelle à catégoriser, classer, hiérarchiser, organiser le monde environnant en des catégories et représentations nommables, il contient également en lui le paradoxe potentiel de nous **abstraire de l'immédiateté de l'expérience**, d'une part, et de nous instituer en des entités distinctes les unes des autres, de nous séparer. Par exemple, le *je* n'est point le *tu* qui désigne l'Autre comme n'étant pas moi, etc. Par voie de conséquence, le langage, en raison de son inhérente configuration en ce qu'il cherche à cristalliser l'expérience par la suspension de son mouvement, de la nature changeante, constante de la vie, divise, range et sépare. S'ajoute à cette caractéristique première du langage une autre, contextuelle celle-là, qui nous confronte aujourd'hui dans la plupart des langues occidentales à la dualité du langage. Une **dualité et une ségrégation** observable à divers niveaux de l'activité linguistique.

Au niveau international, macrosocial, l'un des problèmes majeurs que l'on rencontre se situe dans l'emploi de langues distinctes. Chacune recèle un monde de représentations, d'images collectives qui, bien que pouvant être transposées d'une langue à l'autre grâce à l'art de l'herméneutique, ne parviennent que partiellement à se révéler dans une langue autre. La traduction échoue trop souvent à rendre compte de la qualité et des couleurs d'origine du texte, de la même manière que l'artiste peintre, même à son aise, ne rend que partiellement compte d'une réalité qu'il tente de recréer, réalité aux multiples facettes ne pouvant être épuisée dans son seul geste. Afin d'étayer mon propos, j'évoquerai l'expérience vécue que me relatait un ami lors de sa lecture des poèmes de Rumi, célèbre poète suffi, lecture en farsi tout d'abord, langue originale des textes, puis dans sa traduction anglaise. La traduction des

métaphores employées du farsi vers l'anglais, si elles étaient tout à fait compréhensibles, ne possédait pas le même poids, la même valeur culturelle pour son lecteur. La traduction anglaise, ainsi, n'est pas parvenue à rendre compte de la richesse du texte original et par conséquent, de l'entièreté du message. Bien entendu, cet exemple est limité en ce qu'il se résume à l'expérience d'un seul individu, **d'une part et d'autre part, ne rend pas compte du rapport complexe qu'entretient cet individu aux deux langues dont l'une seulement est sa langue maternelle, le farsi.** Cependant, non seulement les symboles propres à une culture que porte en elle une langue ne trouvent-ils pas toujours un écho dans d'autres langues, mais encore j'ajouterai que les schèmes de pensée, comme je l'ai mentionné plus tôt, peuvent considérablement différer d'une langue à l'autre, constituant un fossé d'autant plus grand à franchir aujourd'hui que le rationnel prend le pas sur toute autre forme d'intégration des impressions reçues du monde dans les relations et échanges internationaux.

Au sein d'une même langue également, les divers usages, idiomes et dialectes liés à un contexte, une éducation, un milieu social donné au sein d'une même communauté culturelle, tendent eux aussi à créer des écarts d'autant plus conséquents entre les locuteurs d'une même langue que ces divers niveaux de langage répondent à des stigmas souvent bien ancrés socialement. Il n'y a pas de meilleur exemple que celui du verlan, langage rencontré dans des milieux urbains défavorisés, à l'emploi duquel l'on associe un faible niveau d'éducation. *A contrario*, le langage soutenu d'un français, renvoyant à l'idée que celui-ci a bénéficié d'une bonne éducation, lui vaudra une place de premier choix dans des institutions qui valorisent cette forme d'élocution. Or, ce sont justement ces stigmas et formes de discrimination liées aux modes d'expression qui encouragent la dépréciation des uns et l'appréciation des autres, valorisant le savoir de l'un au détriment de l'autre en vertu du simple fait qu'associé au niveau de langue employé se situe une attente, sinon une pression de

reconnaissance sociale, réduisant l'individu dans son expression à un objectif de performance qu'il faut atteindre **au détriment de l'extériorisation de ce qu'il y a de plus vivant en chacun.**

Non loin de cet argument, on trouve, au sein d'un même niveau de langage, que les mots en eux-mêmes sont non seulement empreints d'une expérience sociale partagée mais également porteurs de l'expérience personnelle de celui qui les évoque, une expérience de vie pouvant parfois considérablement se distinguer de celle d'autrui. Du fait même que le mot cloisonne, réduisant une réalité complexe et nuancée à un objet sonore quantifiable et délimité, même entre interlocuteurs d'une même langue et d'un même niveau de langue, il recèle en lui le risque de fracturer la tentative d'entrer en relation. Aujourd'hui, cinq ans après avoir quitté mon pays natal, la France, le vocable « femme » convoque en ma personne un ensemble de représentations, stigmas et stéréotypes ainsi qu'expériences personnelles et attentes sociales associées à ce terme telles le rôle de la femme dans le couple, à la maison, au travail, sa raison d'être, etc. Alors que je ne m'étais guère penchée jusqu'ici sur les enjeux de l'intersectionnalité, mon parcours de vie m'amène à ce jour à poser un regard nouveau sur ma relation aux catégories sociales que je constate comme insuffisantes pour rendre compte de la complexité et de la fluidité des modes possibles d'existence. Lorsque, dans une discussion intime, mon interlocuteur m'associe d'emblée à la catégorie de « femme », je me permets d'interroger ouvertement ce à quoi ce genre renvoie pour cette personne, me laissant guider par le besoin d'explorer les limites et de les repousser, si la discussion le demande, dans un dialogue ouvert et inclusif.

Au niveau métalinguistique, le langage en lui-même sépare et réifie l'expérience intégrée puis transmise. Ainsi, lorsque je partage avec un proche que « Je ressens de

la colère. », tout d'abord, par ce geste communicationnel, je mets au jour une réalité jusque-là non exposée, je lui donne une matérialité sonore, imagée, etc. qui viendra à son tour se déposer en l'Autre d'une manière ou d'une autre, générant par voie de fait une réponse verbale, une action donc. Je réifie un mouvement qui m'est intérieur en lui donnant une forme saisissable par l'autre, en le déposant dans le monde matériel que je partage avec autrui et dont celui-ci peut à présent se saisir. Ce faisant, tout en lui donnant vie, je m'en sépare et me le réapproprie sous une forme nouvelle. Par ce geste verbal, je m'extirpe de mon propre vécu.

Jean-Claude Ameisen, citant Roland Barthes à l'occasion de sa fabuleuse émission de radio *Sur les épaules de Darwin* diffusée sur France Inter, et à la confluence de mes précédents propos quant à la réduction qu'opère le langage, parle de son inhérente oppression : un langage qui étouffe :

« Cet objet, en quoi s'inscrit le pouvoir de toute éternité humaine, c'est le langage. Ou pour être plus précis, son expression obligée, la langue. Le langage est une législation, la langue en est le corps. Nous ne voyons pas le **pouvoir** qui est dans la langue parce que nous oublions que toute langue est un classement et que tout classement est **oppressif**. Jakobson l'a montré, un idiome se définit moins par ce qu'il permet de dire que par ce qu'il **oblige** à dire. Dans notre langue française et ce seront là des exemples extrêmement grossiers, je suis astreint par exemple de me poser d'abord en sujet avant d'énoncer l'action qui ne sera plus dès lors que mon attribut. Ce que je fais n'est que la conséquence et la consécution de ce que je suis. De la même manière, je suis obligé de toujours choisir, en français, entre le masculin et le féminin, le neutre ou le complexe me sont interdits. De même encore, je suis obligé de marquer mon rapport à l'autre en recourant, soit au 'tu', soit au 'vous', c'est-à-dire que le suspense affectif ou social m'est refusé. » Ce qu'évoque Barthes sans le dire, c'est que la langue anglaise par exemple, contrairement à notre langue, ouvre la possibilité d'utiliser le neutre en plus du masculin et du féminin et n'oblige pas en disant 'you' à préciser si c'est un tu ou un vous. Chaque langue **déforme et emprisonne une partie de la réalité** qu'elle tente de désigner. « Mal nommer les choses, disait Albert Camus, c'est ajouter au malheur du monde. » Mais « nommer, dit Maurice Blanchot dans *Le livre à venir*, nommer est cette **violence qui écarte ce**

qui est nommé pour l'avoir sous la forme commode d'un nom ».
(Ameisen, 2013).

Cette rupture que provoque l'usage des mots entre ce qui *est* et le geste nominatif, déforme, déchire et, à force d'usures linguistiques, meurtrit la richesse de ce qu'on appelle la réalité perçue et vécue au travers de canaux si multiples que le mot ne peut l'épuiser. Et en tentant de la capter à la manière de l'appareil photo, il ne fait finalement que lui infliger défiguration ou la décliner sous un jour partiel où la continuité relationnelle des expériences s'efface au profit de l'image saisie, figée et intemporelle. Sur cette prémisse, Zizek déploiera son concept de violence symbolique qui, selon lui, habite inconditionnellement le langage.

1.5.2 La violence symbolique

Il paraît quelque peu curieux de prime abord d'attribuer au langage et à son usage intentionnel : la communication - cette volonté d'aller vers, d'aller à la rencontre de ce que je reconnais comme n'étant pas tout à fait moi -, une force aussi dévastatrice que celle de la violence. Cette communication humaine dont il est question ne s'offre-t-elle pas pourtant comme le pleige de la Rencontre, comme négation de toute force ? Alors je pose la question : qu'est-ce que la violence ? Comment la violence symbolique se qualifie-t-elle ?

Le sens commun, puisqu'il semble qu'il y en ait un, dépeint la violence, selon les termes de Michaud comme « l'emploi de la force contre quelqu'un, avec les dommages que cela entraîne. » (Michaud, 1978, p.1). Entendu de la sorte, il est clair que l'acte même de communiquer verbalement ne procède en rien d'un

comportement usant d'une agressivité comportementale. Mais la violence a plus d'un visage, nous révélera Zizek. Et comme nous l'avons vu ci-dessus, bien que l'emploi du langage permette et facilite cette impulsion motrice d'aller vers l'Autre, la communication donc, il installe également une rupture, une fragmentation du réel. Sans compter que les mots sont porteurs d'histoires socio-culturelles, elles-mêmes traversées par divers types de rapports de pouvoir et de domination. Or, si la violence consiste en ce geste *contre-nature* qui cherche à fragmenter et amenuiser ce qui émerge sous nos sens, que ce soit l'intégrité d'une personne ou encore la fluidité et l'infinie complexité de ce qui est nommé, alors l'on comprend que le langage, en ses multiples facettes, porte en lui également ce mouvement disgracieux et paradoxal tout à la fois : celui de déposer dans la dimension linguistique l'image de l'objet sémantiquement saisi, dès lors figé, pris hors de son propre rythme, de son propre mouvement. C'est ce processus que Zizek qualifiera de violence symbolique.

Ainsi, Slavoj Zizek (2008), philosophe slovène de tradition continentale, au fil de sa réflexion dénombre trois types de violence : la violence subjective, celle du terrorisme et des crimes ; la violence symbolique tapie dans le langage ; et la violence systémique que perpétuent le capitalisme et l'économie.

At the forefront of our minds, the obvious signals of violence are acts of crime and terror, civil unrest, international conflict. But we should learn to step back, to disentangle ourselves from the fascinating lure of this directly visible « subjective » violence, violence performed by a clearly identifiable agent. [...], subjective violence is just the most visible portion of a triumvirate that also includes two subjective kinds of violence. First, there is a « symbolic » violence embodied in language and its forms, what Heidegger would call « our house of being ». [...], this violence is not only at work in obvious – and extensively studied – cases of incitement and of the relations social domination reproduced in our habitual speech forms : there is a more fundamental form of violence still that pertains to language as such, to its imposition of a certain universe of meaning. Second, there is what I call « systemic » violence, or the often

catastrophic consequences of the smooth functioning of our economic and political system. (Zizek, 2008, p.1-2).

Bien qu'intrinsèquement reliées les unes aux autres, c'est à la seconde forme de violence, la violence symbolique, que nous nous intéresserons. Reprenant sous sa plume les paroles de Jean-Marie Muller, il explique que l'on attribue souvent l'usage du langage à un geste de renonciation à la violence (Zizek, 2008, p.60). Et de citer Muller : « Speaking is the foundation and structure of socialization, and happens to be characterized by the renunciation of violence. » (Zizek, 2008, p.60). Tant s'en faut, il poursuit :

Since man is a « speaking animal », this means that the renunciation of violence defines the very core of being human : « it is actually the principles and methods of **non-violence**...that constitute the humanity of human beings, the coherence and the relevance of moral standards based both on **conviction** and a sens of **responsibility** », so that violence is « indeed a radical perversion of humanity ». (Zizek, 2008, p.61)

Les mots de Muller, repris par Zizek, présentent la façon dont nos sociétés modernes appréhendent le concept complexe de violence. Aux prises avec les notions de bien et de mal qui l'encadrent et la teignent, la violence, lorsque perçue ou ressentie, est rejetée comme le symbole de l'inhumanité. Dans ce contexte, lorsqu'elle imprègne le langage, ce n'est que sous l'influence de malheureuses circonstances venues distordre l'acte foncièrement symbolique de communiquer (Zizek, 2008, p.61). A cet argument, Zizek s'oppose. Selon lui, l'acte de parole, en vertu de la nature intrinsèquement symbolique du langage, serait le lieu même d'une capacité d'expression de la violence qui excèderait celle de l'animal. Si l'on s'attarde quelque peu sur notre perception des actes de violence perpétrés par les animaux, l'on note d'emblée que, d'une part, le terme de « violent » semble inapproprié pour qualifier des comportements en fait agressifs, et d'autre part, que ces actes sont compris et perçus dans leur essence biologique, comme nécessaires pour la survie de l'espèce, la zone grise d'interprétations que concèdent la morale et l'éthique aux actes humains ne trouvant pas d'ancrage dans le règne animal. Ainsi, lorsqu'un loup attaque et tue

une brebis, on n'entendra point dire qu'il s'agit d'un meurtre mais d'un geste naturel, d'un fait qui échappe aux subjectivations et évaluations du langage, seul réservé à l'espèce humaine. Ce qui nous ramène à la nature intrinsèquement symbolique du langage, responsable du fossé qui nous sépare :

As Hegel was already well aware, there is something violent in the very symbolisation of a thing, which equals its mortification. [...] Language simplifies the designated thing, reducing it to a simple feature. It dismembers the thing, destroying its organic unity, treating its parts and properties as autonomous. It inserts the thing into a field of meaning which is ultimately external to it. (Zizek, 2008, p.61)

Phénomène auquel renvoie Heidegger lorsqu'il décrit le langage comme étant « la maison de l'être ». Par son expression, il ne signifie pas seulement qu'il est le lieu d'actualisation de l'Être mais qu'il est tout autant faiseur d'essences. Il donne aux choses une essence en les désignant. Or, ce faisant, il teinte notre expérience quotidienne du monde, il lui adjoint le poids des histoires, de l'Histoire. « A fundamental violence exists in this 'essencing' ability of language: our world is given a partial twist, it loses its balanced innocence, one partial colour gives the tone of the whole. » (Zizek, 2008, p.68). Là sans doute réside la fascination qu'exercent sur nous les animaux : leur capacité à interagir avec leur environnement, à fonctionner hors du langage apaise le cœur, par son spectacle, de l'homme tourmenté, écrasé par le poids de ses incessantes narrations intérieures.

Dans le prolongement de cette violence symbolique inhérente au langage, on voit poindre la source des relations sociales de domination. Et Zizek de confirmer : « There is [...] a direct link between the ontological violence and the texture of social violence (of sustaining relations of enforced domination) that pertains to language. » (Zizek, 2008, p.71). En effet, dès lors que l'on entre en relation avec le monde qui nous environne, l'on est ramené à soi, mais plus spécifiquement à la position et la place qu'on y occupe, que les mots nous ont tantôt attribuées. En outre, qui dit

positionnement en regard d'autrui, renvoie nécessairement aux notions de relations hiérarchiques et de rapports de force. Se situer dans son environnement et face à ses interlocuteurs résulte en effet d'un processus psychologique sous-jacent à la conscience où chacun se compare à l'autre, l'objectif visé n'étant autre que celui de catégoriser rationnellement tout ce qui ne procède pas de ma personne, de le définir dans l'ultime but de mieux l'appréhender. Bourdieu ne manque pas de faire un tel constat :

La relation entre deux personnes peut être telle qu'il suffit à l'un d'apparaître pour imposer à l'autre sans même avoir besoin de le vouloir, moins encore de l'ordonner, une définition de la situation et de lui-même (comme intimidé par exemple) qui est d'autant plus absolue et indispensable qu'elle n'a même pas à s'affirmer. (Bourdieu, 2001, p.80)

En effet, sous le joug des mots, il est difficile de penser une communication humaine porteuse d'une intersubjectivité égalitaire, car quand bien même l'interaction serait positive, elle reste un arrachement de soi à soi pour aller et se positionner en regard de l'autre. Ainsi, s'il « marque les coordonnées de ma vie en société » (Berger, Luckmann, 1986, p.35), le langage et son corollaire, le phénomène communicationnel, porte en outre les empreintes des relations de pouvoir qui agitent le tissu social, ce que Bourdieu nomme « paradoxe de la communication » (Bourdieu, 2001, p.62).

Le paradoxe de la communication est qu'elle suppose un médium commun mais qui ne réussit – on le voit bien dans le cas limite où il s'agit de transmettre, comme souvent la poésie, des émotions - qu'en suscitant et en ressuscitant des expériences singulières, c'est-à-dire socialement marquées. (Bourdieu, p.62)

En outre, la communication, pour ses acteurs, s'apparente à un processus imbriqué dans une réalité sociale qu'elle ne peut évacuer.

1.5.3 Le pouvoir symbolique du langage

A juste titre, Bourdieu, à l'occasion de son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique* (2001), développe l'idée selon laquelle le langage serait investi de rapports de pouvoir : « on doit se garder d'oublier que les rapports de communication par excellence sont aussi des rapports de pouvoir symboliques où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs. » (Bourdieu, 2001, p.60). Ainsi, la violence qui habite les interactions sociales est bidirectionnelle: innée, elle émane, dans la rencontre de l'autre, d'une rupture d'avec notre monde intérieur, d'un arrachement de soi à soi ; acquise, résultat du processus de socialisation, elle provient de ce qu'elle infiltre les mots caractérisant l'identité sociale projetée sur la personne. Insidieuse, au travers du langage, elle se glisse dans toutes les interactions de la vie quotidienne, sous la forme de la domination symbolique. De plus, le danger réside dans ce que celle-ci se fait jour à l'insu de ses sujets. Et quel meilleur exemple que celui de l'apprentissage de la langue dominante pour mettre en exergue ce phénomène tacite :

Le propre de la domination symbolique réside précisément dans le fait qu'elle suppose de la part de celui qui la subit une attitude qui défie l'alternative ordinaire de la liberté et de la contrainte : les « choix » de l'habitus (celui par exemple qui consiste à corriger le *r* en présence de locuteurs légitimes) sont accomplis, sans conscience ni contrainte, en vertu de dispositions qui, bien qu'elles soient indiscutablement le produit des déterminismes sociaux, se sont aussi constituées en dehors de la conscience et de la contrainte. (Bourdieu, 2001, p.79)

Mais alors, parce que nous sommes êtres de langage, serions-nous *ad vitam eternam* privés d'une liberté qui pourtant en pensée aura guidé des siècles d'histoire des Hommes ? Cette liberté, son concept, l'idée qu'elle suggère serait-elle réduite et illusoire par le seul fait qu'elle puisse être nommée ?

Ces questionnements m'amènent à déplacer quelque peu la théorie de l'idéologie, reprise et critiquée par John B. Thompson (1987). Selon lui, « le langage n'est pas un simple système de signes décrivant le monde, mais plutôt une médiation par laquelle les individus agissent dans le monde. » (Thompson, 1987, p.7). Or, poursuit-il plus loin,

Etudier l'idéologie est donc, pour une part et d'une certaine façon, étudier le langage dans le monde social. C'est étudier comment la multitude des usages du langage recoupe la distribution des pouvoirs, les alimente, les étaye, les met en œuvre. C'est étudier comment certaines relations de pouvoir sont maintenues et reproduites par le réseau infini des énonciations où le sens se mobilise dans l'espace social. (Thompson, 1987, p.8)

Mais alors qu'est-ce que l'idéologie ? Serait-ce ce socle fait d'un entrelacs de narrations porteuses de valeurs auquel nous aurions tous, tacitement ou non, donné notre accord ? Présenter l'idéologie de la sorte, c'est tomber dans le piège contre lequel Thompson nous met justement en garde : en effet, l'auteur nous met en garde contre l'hypothèse fallacieuse selon laquelle « l'idéologie est une sorte de 'ciment social' » (Thompson, 1987, p.15).

Au contraire, rétorque-t-il, il semble plus vraisemblable que nos sociétés, dans la mesure où ce sont des ordres sociaux « stables », sont stabilisées grâce à la diversité des valeurs et des croyances et par la prolifération des divisions entre individus et groupes. La stabilité de nos sociétés dépend peut-être moins du consensus autour de certaines valeurs ou de certaines normes que du manque de consensus là même où les attitudes oppositionnelles pourraient se traduire sous forme d'action politique. (Thompson, 1987, p.15)

Ce qui retient ici mon attention touche aux notions de conflit, disparité et diversité. C'est dans les multiples formes, que celles-ci soient affirmées ou déguisées, de résistance que l'ordre social maintient son homéostasie. Entretenir notre esprit critique, rester vigilants dans l'usage que nous faisons du langage a pour enjeu, à cet

égard, de prendre conscience des dynamiques de pouvoir et de domination. Rester sensible au langage en ce qu'il est « plus que la structure ou le système qui sert à la communication, c'est-à-dire aussi un phénomène socio-historique qui est impliqué dans les conflits humains » (Thompson, 1987, p.30), c'est se donner les moyens de créer d'autres mondes sociaux, d'imaginer d'autres horizons possibles. L'idéologie devient alors le réceptacle, cette partie du monde social à partir de laquelle peuvent s'opérer de tels changements.

Il faut [en effet] résister à la tentation de penser l'idéologie comme image inversée et déformée, mauvaise représentation de ce qui est réel dans nos sociétés. Et ceci parce que, une fois que nous nous sommes rendu compte que l'idéologie opère par le langage et que le langage est un médium de l'action humaine, il nous faut aussi prendre en compte que l'idéologie est partiellement constitutive de ce qui, dans nos sociétés, « est réel ». L'idéologie n'est pas une pâle image du monde social, mais une partie de ce monde, un élément créatif et constitutif de notre vie sociale. En utilisant le langage, nous sommes constamment impliqués dans une activité créative, constructive. Nous sommes constamment conduits à étendre le sens des mots, à produire de nouveaux sens par métaphore, jeu de mots et interprétation ; et nous sommes donc aussi conduits, que nous le voulions ou non, à renforcer ou à miner, à entretenir ou à rompre nos relations avec les autres et avec le monde. Etudier l'idéologie c'est, pour une part, étudier les façons dont ces activités imaginaires, créatives servent à entretenir les relations sociales qui sont asymétriques par rapport à l'organisation du pouvoir. (Thompson, 1987, p.16).

Si l'emploi du langage est d'emblée un acte politique, si son étude ne peut faire fi de son contexte d'émergence, il reste qu'il incarne de multiples temporalités et que chaque terme employé porte une intention qui viendra l'ancrer et révéler une nouvelle réalité. Car autant le langage enferme-t-il, autant est-il également lieu de création où s'incarne l'imaginaire individuel et collectif.

1.5.4 L'intentionnalité dans le langage

Les mots ont un impact direct, immédiat. En cela, ils figent une portion du monde, de ce qui se meut au-dehors et au-dedans, afin d'être dans la seconde saisi par l'esprit pensant, par *moi*, par *toi*, par *nous*. Mais sur une autre échelle temporelle, alors que le temps s'étire et s'allonge, le mot se dépose et germe telle la graine, promesse d'une belle récolte. Comme nous l'avons vu, parler, c'est évoquer, nommer, saisir les formes du monde en un contenant tout à la fois manifeste et singulier. Et bien que l'acte linguistique, celui de parler, de communiquer, reste à certains égards oppressif, il porte également en lui l'espoir d'un lendemain. S'il peut heurter et blesser, il peut également inviter à imaginer et construire un autre monde. Il en va ainsi des paroles de Martin Luther King qui, aujourd'hui encore, résonnent loin de leur premier contexte d'émergence.

Let us not wallow in the valley of despair, I say to you today, my friends.

And so even though we face the difficulties of today and tomorrow, I still have a dream. It is a dream deeply rooted in the American dream.

[...]

With this faith, we will be able to hew out of the mountain of despair a stone of hope. With this faith, we will be able to transform the jangling discords of our nation into a beautiful symphony of brotherhood. With this faith, we will be able to work together, to pray together, to struggle together, to go to jail together, to stand up for freedom together, knowing that we will be free one day. (King, 1963)

L'étude du langage ne peut donc se satisfaire de ne point prendre en compte, outre son contexte d'émergence, l'intentionnalité, la force motrice qui guide son emploi et le dirige. Les mots de Martin Luther King résonnent encore aujourd'hui non sans raisons : ils sédimentèrent dans l'imaginaire collectif un combat encore d'actualité, bien que différent à certains égards de celui de l'époque, mais qui trouve encore un

écho dans notre monde contemporain : celui de la justice sociale, de l'égalité sociale, raciale, économique, de la fraternité. La force qui anima les foules lors de l'élocution de son discours ne revient pas à la seule syntaxe et aux seuls mots employés mais plutôt émerge à l'intersection de la conviction de son locuteur et de la réceptivité, de l'ouverture de ses auditeurs. Si son discours trouve encore audience au vingt-et-unième siècle, c'est qu'il nourrit un rêve encore partagé.

L'intention consiste donc en ce dessein, en cet agenda qui sous-tend l'acte linguistique. Le plus souvent, elle reste inconsciente, inaccessible ou peut-être même inexistante car, par habitude, trop souvent sans doute, nous sollicitons le langage de manière automatique, par réflexe avant même que ne se soit fait clairement jour la pensée qui précède son usage. Il nous est néanmoins possible d'accompagner cette parole et nos gestes communicationnels quotidiens d'une réflexion éclairée. Ce n'est point dire qu'il faille que nous pesions l'impact de nos mots à chaque élocution car cet impact ne nous revient que partiellement. Je ne peux prédire ou présupposer de la façon dont seront reçues mes paroles mais je peux toutefois être sensible à ce dont elles sont le vecteur. A titre d'exemple, entre l'injonction « Hey toi ! » et « Excuse-moi, pourrais-je te poser une question ? » se dessinent deux attitudes relationnelles distinctes. Or, j'ai le choix dans la manière dont je souhaite entrer en relation avec autrui. Et dès lors que j'y prête attention, me revient la responsabilité de ma posture relationnelle et en cela le pouvoir d'agir et d'*inter-agir*. Bien que quelque peu simplistes, les propos de Don Miguel Ruiz dans son ouvrage *Les quatre accords Tolèques* font écho à cette idée :

La parole vous permet d'exprimer votre pouvoir créateur. C'est par elle que vous manifestez les choses. Quelle que soit votre façon de parler, votre intention se manifeste par la parole. Ce dont vous rêvez, ce que vous sentez et ce que vous êtes vraiment, tout cela se manifeste par la parole.

La parole n'est pas seulement un son ou un symbole écrit. C'est une force ; elle représente votre capacité à vous exprimer et à communiquer, à penser et donc à créer les événements de votre vie. (Ruiz, 2004, p.14)

J'évoque ces paroles parce qu'elles me rappellent qu'il m'est possible d'être sensible à ma posture relationnelle, que dans le chaos et l'absurdité de la vie humaine, que dans tout ce qui vient à ma rencontre bon gré mal gré (les phénomènes et aléas de la vie), il me revient de composer, de naviguer ce tout diversifié, entre autre, via la cristallisation sémantique. Le langage que j'emploie n'est en rien anodin : il pose un acte politique, porteur de valeurs, d'idéaux, d'histoires socio-culturelles. Mais au-delà du poids accablant des mots, en chacun se déploie également un monde de possibles avec lequel il nous est *possible* de jouer, créer, composer, et organiser notre imaginaire collectif.

1.6 Conclusion de l'essai I

A l'occasion de cet essai sur la philosophie du langage, j'ai discuté de son caractère proprement humain, de ses fonctions, de sa nature complexe, de ses enjeux sociétaux pour finalement évoquer la violence et le pouvoir symbolique qui l'habitent mais également sa puissance créatrice : les mots ont un poids et ne viennent pas sans conditions, sans bagage socio-historique et cadre de référence. Il nous est cependant possible de réinventer ce cadre, à condition d'être sensibles aux multiples couches de significations que les mots recèlent. En sus de cela, le langage se dépose dans une réalité qui, elle-même, tient du multiple. Or, c'est dans sa matérialisation qu'il déploie toute sa force, à l'intersection de multiples facteurs relationnels, du micro au macro-social, c'est au sein de ce réseau vivant qu'il révèle son plein potentiel. Plus spécifiquement, les diverses dimensions du langage ne surgissent qu'au sein d'un système relationnel, sans cesse actualisé et réactivé par le phénomène communicationnel qui invariablement nous environne.

C'est pourquoi, à la suite de cet essai, je tenterai, dans un second essai, dédié à la communication et à l'une de ses pratiques, la Communication NonViolente, de revenir au lieu d'actualisation du langage. Le dialogue, en dernière instance, se révélera, au cours de ma réflexion, être l'espace d'émergence d'une qualité linguistique humaniste qu'échouera à développer la méthode systématique fondée par Marshall B. Rosenberg de la Communication NonViolente. Entretenir son esprit critique et pratiquer une communication consciente réclame de ceux qui choisissent de s'engager sur cette voie de rester éveillé à la curiosité de la vie, et ce au travers d'un engagement dialogique renouvelé. C'est au-delà du langage que je souhaite mener mon lecteur, l'aidant à traverser cet abysse que fonde notre réalité sémantique.

Le mouvement de vie ne saurait se satisfaire du seul langage. Or, le langage trouve son au-delà dans le processus communicationnel, cet acte de rencontre de l'Autre, cet *au-delà-de-moi*.

ESSAI 2
SUR LA COMMUNICATION HUMAINE ET SA MISE EN APPLICATION
AU TRAVERS DE PRATIQUES EMERGENTES : COMMUNICATION-NON
VIOLENTE ET DIALOGUE

Qu'est-ce qu'apprendre à être, sinon apprendre à changer, à rompre courageusement avec le confort et le conformisme où l'on était installé comme chez soi ? Apprendre vraiment, c'est toujours désapprendre, pour rompre avec ce qui nous bloque, nous enferme et nous aliène.

Olivier Reboul

Aucun apprentissage n'évite le voyage.

Michel Serres

2.1 Introduction à l'essai II

Partant, lieu de prédilection des interactions humaines et donc des dynamiques internes aux mouvements sociaux, la communication doit être interrogée dans la place et les rôles qu'elle joue en leur sein. Remarquons, en premier lieu, que dans les relations humaines et à divers niveaux structurels et hiérarchiques des systèmes étatiques et financiers actuels, l'accent est à présent mis sur la communication. Et si l'on part de cette constatation et de sa subjacente prémisse - toute interaction humaine équilibrée a pour clé de voûte une communication authentique et saine -, nous devrions, en toute logique, faire le plein constat que les modes d'organisation du vivre ensemble sont actuellement propices au plein épanouissement de ses membres. Certes, il est de nombreuses gens bien heureuses en ce monde, mais nous ne pouvons faire de cette assertion une généralité : tous, nous en conviendrons, pouvons prendre acte d'une socialité en crise. Il n'y a qu'à voir le nombre exponentiel d'individus socialement isolés, atteints de troubles mentaux ou encore englués dans une pauvreté contrastant grandement avec le niveau de vie de leurs voisins de porte. Il est dès lors tout naturel de s'interroger : où se situe le nœud du problème ? Se situe-t-il au niveau communicationnel ? Réside-t-il en dehors des réseaux humains ? S'agit-il d'un problème structurel dans la façon dont s'organisent nos sociétés ? Le problème peut-il prétendre concerner une partie d'un tout ? Mais là encore, attaquer ces difficultés de la sorte, c'est « se tirer une balle dans le pied ». Il fut un temps où la simplification des systèmes humains prévalait dans l'appréhension des problématiques qui s'y tapissaient, mais cette époque-là, révolue, laisse place à une approche systémique, qui sera la mienne tout au long de ce travail. Une telle approche jette une lumière nouvelle sur la complexité et l'aspect multifactoriel des systèmes humains. Ainsi, à la manière d'un médecin holistique, plutôt que de panser un fragment de l'organisme, je vais m'intéresser à ce qui est commun aux parties du tout, à ce qui nous unit, en tant

qu'Hommes, et explorer les potentialités du processus communicationnel dans sa complexité.

Le XXIème siècle est marqué, comme nous l'avons mentionné plus haut par un regain d'intérêt pour la communication et par des transformations sociales non-négligeables qui reposent entre autre chose sur des actions de mouvements sociaux émergents dont l'actualisation s'effectue aussi bien à échelle globale qu'à échelle locale. De ce survol rapide émergent les enjeux des sciences humaines et avec eux (les enjeux) l'importance de rationaliser les dynamiques d'interaction humaines et les modes d'organisation du vivre ensemble. Après avoir participé à l'élaboration du projet 100en1jourMtl en 2013 puis assisté à une conférence sur The art of Hosting and the Art of Commoning en 2014, j'ai mis le doigt sur un élément fondamental des interactions humaines dans le contexte occidental de l'innovation sociale : la communication qu'y exercent les participants se distingue en divers point de celle dont j'avais jusqu' alors fait l'expérience. A force de questions, on me renvoya à la pratique de la communication Non Violente. A la suite de quoi, j'ai découvert cette pratique instiguée par Rosenberg dans les années 70 aux Etats-Unis. A la fois intriguée par cette appellation, par cette nouvelle pratique de communication mais surtout interpellée par l'aisance avec laquelle mes interlocuteurs la pratiquaient sans bien saisir ni ses postulats de départ ni ses enjeux, je décidai d'interroger ses fondements théoriques. Car si l'expression de Communication Non Violente en fait acquiescer plus d'un, dès lors que l'on tente d'entamer une conversation de fond sur la question, l'on prend rapidement conscience que sa pratique fait fi de fondations théoriques solides. Or, peut-on envisager la pérennité de mouvements sociaux dont les pratiques sur lesquelles ils reposent profitent d'une disposition fugace de popularité sans qu'aucune fondation philosophique ne soit posée? Il semble raisonnable de répondre ici par la négative. Car penser le changement réclame que l'on suspende notre jugement pour interroger nos schèmes de pensée, nos croyances

et nos acquis,²⁰ de manière à les mettre en perspective à l'aune de leur histoire socio-culturelle. Ce n'est qu'ultérieurement qu'il nous sera permis d'imaginer le différent, de nous réinventer. Dès lors, la Communication NonViolente au cœur de nos transformations sociales, réclame, en tant que telle, de faire l'objet d'une scrupuleuse investigation.

A sa seule mention, déjà, une tension se fait jour : n'est-il pas redondant, en parlant d'un acte antagoniste à toute violence physique, de le qualifier de non-violent ? La communication n'est-elle pas par essence négation de toute force ? Si tel est le cas, qu'apporte le qualificatif « non-violente » ? Se ferait-il le témoin de possibles divers usages de la communication ? De son inéluctable contextualité ? En ce sens, est-elle un phénomène ontologiquement neutre tributaire du contexte dans lequel elle s'exerce ? Résiste-t-elle à ses récipiendaires ? Ou plutôt, soumise au bon vouloir de ses pratiquants, encourt-elle le risque de souffrir de distorsions malignes ? Il en va ainsi d'une expression qui laisse entendre de deux choses l'une : soit que la communication est un processus par essence violent que tente de contrer la pratique communicationnelle non-violente ; soit que coexistent différentes formes de médiations verbales construites sur une matrice ontologique neutre. Quant à la violence, quelle est-elle dans son pendant affirmatif ? A quoi renvoie sa négation ? Car, en dépit des apparences, il n'est pas évident que ce qui se qualifie de non-violent soit nécessairement exempt de toute violence, ou encore s'oppose à tout ce qui a trait à la violence. Peut-on donc définir la non-violence par son contraire ? Les questions se bousculent. Pour ne pas nous y perdre, analysons-les à la lumière du contexte des mouvements sociaux émergents. L'objectif de ces derniers étant de promouvoir le changement social par le bouleversement des comportements, des manières d'être, de penser et de faire, j'ai décidé d'approfondir, outre ses définitions, les conditions de

²⁰ Voir le doute méthodique de Descartes

possibilité d'une communication non-violente qui participerait de ce projet de changement social. Un projet qui, à l'instar de toute révolution, cherche à s'enraciner dans la fondation d'un modèle théorique fort, mais qui, *a contrario* de ses prédécesseurs, naît dans l'idéal de création d'un monde commun, « un imaginaire et des référents communs » (Intercollnet, s.d.), qui s'enracine dans la diversité des modes de vie. Ainsi sommes-nous loin des modèles socio-politiques d'antan, à l'avant-scène desquels la liberté se pensait à l'aune de l'homogénéité des modes de pensée et de vie standardisés (communisme, capitalisme, etc.). Mais est-il réaliste de penser ainsi ? Est-il même raisonnable de conceptuellement construire un imaginaire commun en vertu de notre volonté de satisfaire les sentiments d'appartenance et de reconnaissance ? De placer au cœur de ce projet l'être humain conçu en dehors de toute dichotomie, comme un tout ? Plutôt, la rationalité d'un tel projet rapidement cède la place à la question de sa viabilité et de sa pérennité. Car l'Histoire des Hommes est pavée de ces individus qui, à force d'une volonté de fer et d'un courage sans pareil, ont pensé, écrit, agi, combattu pour une civilisation plus humaine. Parmi eux, l'on peut compter Thomas More, le Mahatma Gandhi, Martin Luther King. Et pourtant, à l'aube du XXIème siècle, l'urgence de repenser notre système et les valeurs qu'il promeut se fait fortement sentir. A ce double constat, nous rétorquerons que s'il est certes de notre devoir de chercheur de questionner la viabilité de ce projet, de le délimiter, nous le ferons avec pour horizon le constat que de tout temps, il fut besoin d'utopistes et d'idéalistes pour repenser le monde. Sans eux, il n'est point de futur pour l'imaginaire collectif.

C'est donc sans plus de détours que nous nous attelons, par le biais de la question suivante, à la construction d'un modèle philosophique qui tente d'y répondre : quelles sont les conditions de possibilités d'une communication non-violente qui participerait de l'émergence d'un monde commun ? De cette problématique, on entrevoit déjà nos postulats de départ et avec eux, la thèse que l'on cherchera à défendre tout au long de

ce travail : construire des référents communs nécessite une forme de communication, que celle-ci soit verbale ou non. Dans le cadre de cette étude et par souci de cohérence, nous nous contenterons d'analyser la communication verbale en vis-à-vis, pensée dans un contexte d'interaction. Celle-ci, dont la forme dépend du contexte dans lequel elle est pratiquée, a le potentiel de générer un espace d'écoute et de participation active. Ce qui a pour implications : d'une part, que la Communication Non Violente s'intitule sans doute de la sorte en vertu de la violence des situations qui l'ont vu naître ; et d'autre part, qu'au travers d'elle, les interlocuteurs font l'expérience d'échanges horizontaux sécuritaires. Une pratique qui, de prime abord, semble bien adéquate par les temps qui courent. Promesse de lieux présents et futurs d'émersion de nouveaux paradigmes sociétaux dialogiques. Il reste toutefois à sonder cette pratique au-delà de ses primes apparences et d'en dégager ses conditions épistémologiques. Investigation qui, au vu des tensions et paradoxes qui habitent la méthode, m'amènera à explorer plus avant le mode communicationnel qu'est le dialogue vers lequel elle tente tant bien que mal de se diriger. Or, comme nous le verrons, le dialogue procède d'une invitation éthique entre deux ou plusieurs individus. Et s'il ne peut prendre forme que sur fond de valeurs communes, il s'émancipe toutefois des limites propres à toute méthode systémique de communication. Le dialogue, en cela, devient le lieu d'expression d'une fluidité organique, réceptacle sécuritaire pour les parties en présence.

Ainsi, suivant trois mouvements, il s'agira d'établir une définition satisfaisante, au regard de son déploiement conceptuel, de la communication au travers d'une réflexion théorique tout d'abord puis d'une approche théorico-pratique ensuite. Après quoi, par une analyse sommaire de la place du conflit dans le phénomène communicationnel, je serai amenée à approcher la Communication Non Violente au travers de l'examen attentif de ses enjeux. Dans cette partie, ma visée est de mettre en exergue ce que j'entends par cette expression mais également d'y articuler ses

tensions et contradictions inhérentes avec les enjeux qu'elle porte. Ce travail descriptif et analytique tout d'abord me mènera, en dernière instance, à introduire une réflexion philosophique et pratique sur la nécessité de revenir à une Civilisation du Dialogue selon les termes de Hutchins (1967), afin de satisfaire les exigences propices à l'émergence d'une matrice référentielle commune et de stimuler la cohésion d'un imaginaire collectif où les valeurs, dans leur multiplicité et leur diversité, sont solidaires les unes des autres.

2.2 Pour une réflexion théorique sur la communication

2.2.1 Les premiers obstacles épistémologiques dans la définition de la communication

2.2.1.1 Le problème de la rationalisation de processus humains complexes

Alors que nous entreprenons de déployer et d'analyser la communication dans sa complexité conceptuelle, il est un premier obstacle, quelque peu ironique, sur lequel nous butons : la communication semble échapper aux mots, à sa propre définition. Quelle n'est pas notre surprise alors que pourtant, au quotidien nous la pratiquons ! Mais quelques instants à contempler cette résistance suffisent à comprendre qu'il n'y a en fait là rien de bien surprenant quand on conçoit la communication comme un phénomène qui se vit et se meut au travers de ses pratiquants. Si bien que des mots elle ne peut se contenter pour être pleinement appréhendée, mais réclame avant toute chose d'être vécue. Dès lors, il semble qu'en sa nature même réside la source de notre défi. Car la distance séparant le chercheur de son objet, en l'occurrence la communication, est si infime - et quand bien même l'on pourrait distinguer ce processus d'actualisation de l'être -, que ce ne serait pas lui rendre justice que de réduire la communication à la raison. Les exigences de rigueur et d'objectivité d'une analyse conduite de manière scientifique exigent donc à ce stade de l'étude, et afin de

rendre compte de toutes les facettes de ce « phénomène », de faire appel à l'épistémologie.

Du grec *ἐπιστήμη*, entendu chez les Anciens comme l'essence, un savoir scientifique qui se construit contre l'opinion courante²¹, cette discipline voit le jour avec la volonté de théoriser, selon que l'on soit français : la science, ou selon que l'on soit anglo-saxon : la connaissance. Son ambition, double, consiste au sens restrictif du terme français, en l'examen des méthodes spécifiques de la science et, en un sens plus vaste qu'emprunteront les anglophones, à « situer la science dans une expérience du savoir qui la déborde, à en évaluer la portée, à en dégager le sens pour l'ensemble de la pratique humaine. » (Granger, s.d., p.1) Comment donc aborder scientifiquement une communication qui, dans sa phénoménalité, se passerait d'une rationalisation objectivante ? Bien que cette question ait sa place en tant que telle, son caractère inextricable nous invite à la poser tout autrement. **Plutôt, s'agit-il d'aborder la communication en des termes qui transcendent l'expérience particulière et singulière d'un seul.** Pour ce faire, il nous faut déterminer ce qui est commun aux Hommes. Or, si l'on en croit des penseurs tels que Descartes, ou encore Kant, qui ont tous deux eu un impact conséquent sur l'histoire de l'épistémologie, **la raison serait l'instrument privilégié de l'espèce humaine, que tous nous partageons.** Mais quand bien même il n'est pas question de récuser l'existence de cette faculté ni son omniprésence, nous ne pouvons cependant voir en elle l'origine de l'expérience commune que nous avons du monde et en cela, l'origine ou le noyau de la communication. On ne saurait en effet prétendre que les comportements humains et en deçà, nos préconceptions de la réalité, soient logico-rationnels, susceptibles d'être inféodés à la raison. Ainsi : comment rationnellement penser un comportement ou

²¹ Voir Brand, A. (2013) *Notes de cours : Gadamer et l'herméneutique*. Université de Montréal

phénomène qui d'emblée lui échappe ? Un premier obstacle, nous informe Gilles Gaston Granger, auquel s'affronteront les épistémologues des sciences sociales.

[...] les modèles abstraits que constitue la science doivent pouvoir être dits rationnels, quelle que soit la nuance de sens que l'on veut donner à ce terme. **Mais le comportement humain est-il lui-même rationnel ?** À moins d'étendre par une définition *ad hoc* l'idée de rationalité, la réponse est assurément négative. Comment donc connaître rationnellement l'irrationnel, comment concevoir des modèles d'une réalité irrationnelle sur lesquels on puisse raisonner ? (Granger, s.d. p.12-13)

Par irrationnel, nous comprenons : ce qui échappe au langage logico-normatif et à la pleine conscience. Pour autant, il n'est pas impossible d'approcher ces comportements et phénomènes qui, à nous, se dérobent. C'est là l'un des conséquents enjeux de la réification et de l'objectivation du phénomène communicationnel, autour duquel voit le jour son champ disciplinaire.

La difficulté se présenterait déjà, à vrai dire, pour les sciences de la nature, si elles ne postulaient tacitement et vaguement un *ordre* des phénomènes. Mais, l'univers des faits humains se situant au même niveau que la connaissance elle-même, qui en fait partie, il pourrait sembler que l'ordre exigé dans ce domaine soit justement de même type que celui de la pensée scientifique ; et l'expérience montre avec évidence qu'il n'en est pas ainsi. La critique épistémologique des sciences de l'homme doit donc affronter un dilemme. Ou bien l'on se résoudra à reconnaître qu'aucun ordre assignable ne peut être mis en lumière dans une description des faits humains, et l'on dénoncera par conséquent le caractère illusoire ou charlatanesque de ces « sciences ». Ou bien, admettant dans ce domaine un ordre non « rationnel » au sens de la science, **on s'efforcera de montrer comment l'outillage de la pensée rationnelle peut réussir à construire des images de cet « ordre » sur lesquelles on puisse raisonner et déduire.** (Granger, s.d. p.13)

Par cette « sur rationalisation » nous explique Granger dans son article, c'est-à-dire en procédant par schématisation à partir d'hypothèses peu préjudiciables pour l'ensemble du comportement ou phénomène considéré, l'on parvient à la construction d'un objet scientifique susceptible de répondre d'une rationalité que trop avide de connaissances. (Granger, s.d. p.13)

2.2.1.2 L'objectivité comme critère de validité

Le processus de « sur rationalisation » ne se suffit pas à lui-même : il est en fait concomitant de celui d'objectivation. Or, l'une des difficultés majeures rencontrées tout au long de notre parcours de recherche concerne bien justement cette sensible question de l'objectivité, condition, semble-t-il, de validité scientifique de par la distance que s'impose le chercheur vis à vis de son objet. Dans un cas d'études sur les anémones, ou encore dans le domaine de la thermodynamique, (pour ne donner que quelques exemples de branches des sciences de la nature où l'objectivité du chercheur en termes de neutralité de l'attitude scientifique, d'abstention de tout jugement, constitue une condition *sine qua non*), ces objets d'études n'engageant que peu le chercheur sur un plan émotionnel, on comprend sans difficulté la séparation que naturellement il instaure en regard de son objet. En conséquence de quoi, les expériences réalisées, dès lors qu'elles suivent une méthodologie rigoureuse, peuvent être reproduites indépendamment de tout contexte culturel par quiconque connaît le langage de la discipline à laquelle elles appartiennent. En revanche, du moment que l'Homme incarne l'objet d'étude, et quel que soit la lunette à travers laquelle on l'analyse, les risques que font courir son examen sont plus grands: l'objet devenu sujet n'est que trop près de l'observateur, si bien qu'il devient aisé d'analyser les comportements observés à travers sa propre expérience de sujet/objet, brouillant ainsi les pistes d'une réflexion globale. Et Granger d'abonder dans ce sens :

[...] le problème, très vivement débattu à la fin du XIXème siècle, de la Wertfreiheit, de la **neutralité objective**, comme possibilité de s'abstenir de juger, continue de se poser en ces termes : **comment discerner dans l'analyse des comportements valorisés des hommes, ce qui relève d'une nature stable, s'il existe en l'homme quelque chose de tel, et ce qui constitue des systèmes particuliers dont les circonstances sont transitoires ?** Une épistémologie des sciences de l'homme ne peut

se dispenser de rechercher, dans son analyse de leurs démarches, dans quelle mesure elles mettent au jour et dessinent cette frontière ; et c'est ici le sens que prend la question de l'objectivité. (Granger, s.d. p.12)

Un double risque est donc encouru: le premier intéresse la communauté dudit secteur de recherche : c'est celui de rendre compte d'une expérience de manière biaisée, en référence à son propre parcours d'existence, tandis que le second concerne le chercheur lui-même et consiste à faire face à la nécessité d'invalidier ou tout au moins de remettre en question certains de ses propres acquis, si des expériences réalisées on tire des conclusions incompatibles avec ses propres expériences de vie. D'autre part, mais dans le même registre, étudier l'être humain, c'est s'adresser à soi, cet objet situé à même échelle que soi et de fait, les variabilités observées sont d'autant plus grandes qu'elles se situent à hauteur des yeux de l'observateur, engageant aussi bien la rationalité de ce dernier que son intelligence émotionnelle. Cela expliquerait, entre autres, pourquoi nous sommes parvenus à consolider avec tant de rigueur les disciplines qui sondent les astres, celles qui scrutent le monde minutieux des atomes et molécules, toutes deux appartenant à la grande famille des « sciences dures ». Tandis que l'Homme, comme objet d'étude, de par l'intimidation qu'il cause, classe les sciences humaines au rang de « **sciences molles** », de sciences dont rigueur et cohérence d'ensemble laissent à désirer tant les critères de prédiction et de reproductibilité des expériences sont relatifs à chaque école de pensée. Toutefois, l'objectivité du chercheur n'a pas déserté le travail rigoureux de l'investigateur dans ce domaine, mais s'est plutôt déplacée de l'objet vers la méthode. De fait, une méticuleuse méthodologie permet tout au moins de structurer une expérience susceptible, si les conditions sont de mise, d'être répétée, assurant du même coup qu'une distance minimale soit maintenue entre l'enquêteur et son sujet de recherche. Or, c'est dans ce glissement du regard et cette flexibilité observés en sciences humaines que résident et leur singularité et leurs enjeux. La **communication, jeune discipline en plein essor**, constitue là un lieu privilégié pour les voir émerger et les y

appréhender. Comme souvent avec de telles promesses, en elle réside également le danger séducteur de s'y perdre, car toute jeune discipline qu'elle est, son corpus d'auteurs ainsi que ses méthodes ne sont pas encore clairement identifiables par une communauté circonscrite de chercheurs. Mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse ici, la communication comme champ d'étude, de par sa nouveauté, est **malléable**. Il revient de ce fait aux chercheurs novices de croiser les données et les théories, contribuant ainsi à la **consolidation d'une jeune discipline** encore bien éclatée.

2.2.1.3 La signification en sciences sociales

La rationalité, l'objectivité, critères d'un langage scientifique, apparaissent toutefois insuffisants pour comprendre les difficultés que rencontrent les sciences humaines à construire, sur la base de faits et comportements humains, des modèles théoriques. La source de nos maux réside au-delà de ces critères, au cœur même du langage. En effet, « Les faits que les sciences de l'homme prennent pour objet ont un sens. D'une manière ou d'une autre, ce sont des *signes*. » (Granger, s.d., p.13). En tant que tels, ces objets renvoient à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes, « à une représentation [de la réalité] qui ne lui correspond pas et qui s'en distingue même par son contenu, en sorte que cette réalité doive en être la représentation ou *signification*. » (Hegel, 1963, § 155, p.206), précise Hegel dans l'*Encyclopédie philosophique* à l'occasion de la définition qu'il élabore du « signe en général », ainsi qu'il le caractérise. Echappant à toute rationalisation, le lien entre objet et référent serait, contre toute apparence, construit. Claude Hagège parlera à ce propos de **consensus**. Selon lui, « Le signe suppose purement et simplement un consensus. C'est comme convention qu'il est appris. » (Hagège, 1985, p.132). Ce que Paul Ricoeur évoquera en terme de problème de la « référence » en linguistique (Ricoeur, s.d., p.6), qui prend à partie le rapport entre signe et sens. En effet, à la différence des sciences de la nature dont les objets

peuvent se départir de leurs significations, « sans altération essentielle » insistera Granger, un comportement ou fait humain pris dans sa dimension objective sans qu'il ne soit fait cas de son sens perdrait tout poids, toute réalité. Plus précisément, **« un comportement humain détaché de sa fonction signifiante cesse au contraire d'être humain. »** (Granger, s.d., p.13). Or, la signification du phénomène communicationnel a connu de nombreuses évolutions, de ses débuts étymologiques jusqu'à nos jours, où elle constitue aujourd'hui l'une de nos préoccupations centrales en sciences humaines. Dans son analyse donc, au terme de ce préambule épistémologique, l'on ne peut faire fi de ses premières occurrences, de ses enjeux, ni même de la place que ce phénomène occupe au sein d'une trame narrative finement tissée au centre de laquelle, dans le cadre de cette réflexion et par souci de simplicité, je situe l'être humain, n'échappant pas de ce fait au risque anthropocentrique. Non plus ne puis-je me satisfaire d'une analyse qui voudrait qu'il se plie à la seule froideur du critère d'objectivité scientifique. Non, dans cet essai, je propose une tentative de réconciliation, peut-être seulement temporaire, entre une approche rigoureuse et rationnelle, bien qu'elle reste subjective du seul fait qu'elle ne peut s'abstraire du regard qui est le mien, et une approche critique et personnelle où j'apprends à poser des questions plus que je ne cherche de réponses.

Cet obstacle, épistémologique en première instance, de définition de la communication, m'a valu de considérablement retarder la rédaction de ce travail. Ce me semble à cet égard essentiel d'évoquer et de mettre en lumière cet obstacle majeur, en ce qu'il, entre autre chose, ouvre la voie à ma présente approche. Ainsi, rappelant les problèmes que pose le critère d'objectivité scientifique en sciences sociales, je m'inscris d'emblée dans un problème épistémologique de fond, propre au paradigme actuel des sciences sociales ; je m'inscris également dans une communauté de pairs, un héritage disciplinaire collectif également qui est celui avec lequel travaille aujourd'hui la discipline prenant pour objet central la communication.

Ces difficultés et considérations épistémologiques que portent en elle la communication en tant qu'objet des sciences sociales, à présent posées, je propose, en restant au plus proche du raisonnement logique sous-jacent aux disciplines scientifiques, d'enraciner la suite de mon propos dans une réflexion philosophique sur les tenants et les aboutissants du phénomène communicationnel dans son versant à la fois théorique, praxéologique et axiologique

2.2.2 Quelques perspectives théoriques sur la communication

2.2.2.1 La communication comme condition de l'existence de l'être

De prime abord, d'aucun n'oserait affirmer que la communication est un phénomène ontologiquement humain. Et pour cause, car selon la définition que l'on en donne, il est oh combien aisé de prétendre que tout ce qui est vivant, d'une manière ou d'une autre, communique : les arbres assoiffés communiquent entre eux, réclamant de leurs voisins qu'ils les aident à se nourrir ; certains poissons, lors des périodes de reproduction, effectuent une succession de mouvements, telle une danse, afin de solliciter l'attention de leur future partenaire ; et les exemples que nous offrent la nature abondent dans ce sens. Néanmoins, pouvons-nous dire qu'il s'agit là véritablement d'un phénomène de communication ? La réponse, négative, dès lors que l'on considère la communication sous son versant humain, nous amène à placer la nature de ce phénomène dans le mouvement qui lui est inhérent. Précisons notre propos. Considérons alors deux plantes « *communiquant* » entre elles : lorsque ces deux plantes échangent des informations, quel que soit la forme que prennent ces échanges, elles le font en vue d'une fin déterminée (celle, par exemple, de partager une nourriture commune). En revanche, si l'on transpose ce même scénario à deux

agents humains, la fin ne sera pas nécessairement déterminée. Rappelons-nous le débat qui a pris place mercredi 11 Décembre 2013 lors du dernier cours d'épistémologie (FCM7000) durant lequel il fut question des échanges que nos sociétés modernes entretiennent, échanges souvent vides d'intérêts et de significations. Nous penserons entre autres à la surprise qui fut celle d'Oumar Kane quand il entendit pour la première fois, alors qu'il arrivait au Canada, cette assertion qui fait la joie de toute conversation : « *Il fait beau.* ». Car où se trouve l'intérêt d'un tel constat quand ce dernier est d'une évidence telle que l'interlocuteur est certainement arrivé à la même conclusion sans qu'il fût nécessaire de l'énoncer ? Il est évident que la seule fin que l'on pourrait trouver à un tel propos est celle de communiquer, comme nous le faisait remarquer Oumar. En ce sens, **le phénomène communicationnel trouve sa fin en lui-même**. Et Karl Jaspers d'abonder en ce sens :

This comparison of man and animal only points to communication as the **universal condition of man's being**. It is so much **his comprehensive essence that both what man is and what is for him are in some sense bound up with communication**. The encompassing which we are is, in every form, communication ; the Encompassing which is Being itself exists for us only insofar as it achieves communicability by becoming speech or becoming utterable. (Jaspers, 1967, p.520).

Ainsi, et comme le précise le philosophe, la communication est-elle **au fondement de l'existence de l'être**. Cette assertion, bien que mettant en relief l'inéluctable lien qui unit la communication à l'être humain qu'elle actualise, ne nous en dit cependant que peu sur ce en quoi consiste le phénomène communicationnel humain.

2.2.2.2 Un saut étymologique : retour aux premières occurrences de la communication

Cette fébrilité de la communication, ce mouvement que ne peut dompter le mot, cette complexité par laquelle son phénomène cherche à ne point se saisir par la rationalisation seule, nous interroge déjà dans son étymologie. Ses premières occurrences datant du XVII^{ème} siècle suggèrent un emploi tout autre que celui qui en est fait aujourd'hui. Prise au sens de « communication, [...] **partage, mise en commun** » (Winkin, s.d., p.1), le phénomène communicationnel suggère la rencontre du « je » d'avec le « tu », de soi avec autrui. Dans ce mouvement de convergence de diverses expressions de vie, on comprend l'un des arguments du constructivisme de Berger et Luckmann selon lequel « Le langage trouve son origine dans la situation en face-à-face [...]. » (Berger et Luckmann, 1986, p.55), devenu lieu privilégié de toute communication. Du moins est-ce là une théorie. Il resterait à prouver que l'acte de communiquer ne se serait pas d'abord vu naître dans un contexte de groupe car là où l'on aurait pu penser que la communication avait pour fonction première la transmission, son étymologie nous en révèle tout autre chose. Ce n'est qu'à partir du XVII^{ème} siècle qu'il se sécularise et de « partage, on passe à faire part, c'est-à-dire à transmettre » (Winkin, s.d., p.1). Avec cette nouvelle acception, la communication connaît un tournant majeur. En effet, elle paraît se départir, dans sa nouvelle définition, de son **intentionnalité**, de son mouvement issu de la réciprocité, de cette volonté qui anime chaque interlocuteur, et dont se targue une bien heureuse disposition d'ouverture au monde, sans laquelle la communication ne semble pas possible.

A présent, prise dans son versant télégraphique, la communication devenue message n'est plus qu'« une masse de données transmises d'un point A, émetteur, à un point B, récepteur. » (Hsab, Stoiciu, 2011, p.19), qu'une « équation sémantique entre communication et transmission » (Winkin, s.d., p.3). En effet, expliquer et découper le phénomène communicationnel sous l'angle mathématique, apanage des travaux sur

la communication de Shanon et Weaver (Winkin, s.d., p.3), c'est le désincarner de son potentiel humain, ne faisant des interlocuteurs que de simples plateformes médiatrices où sont reçus et d'où sont émis des messages qui les traversent. Or, désincarné, le risque d'un tel modèle est que l'on attribue davantage d'importance au contenu du message qu'à l'environnement qui lui donne vie, refusant de fait à l'individu une **responsabilité** qui pourtant lui incombe.

Si le langage peut s'apparenter à l'instrument de la communication et s'il est bien le réceptacle d'une réalité co-construite, il est non moins teinté d'une volonté humaine. De la même manière, il possède également en lui sa propre force, son propre momentum comme nous l'avons vu dans le précédent essai. En ce sens, il n'est pas endogène, mais s'actualise plutôt à la confluence de facteurs exogènes qui, sans cesse, le modulent. Cependant, bien que ce type de modèle, le **modèle télégraphique** de la communication, comporte d'évidents **risques**, il présente aussi certains **avantages** que l'on ne peut négliger. L'intérêt qu'on lui porte ici s'explique entre autres par ce qu'il exprime du paradigme communicationnel d'une époque (les années 50) qui aujourd'hui trouve un regain d'intérêt. Aussi souhaitons-nous nous attarder davantage sur ce modèle afin que puissent être mises en lumière les diverses interprétations dont fait aujourd'hui l'objet la communication.

2.2.2.3 La communication comme transmission : le modèle de Shannon et Weaver

Le succès de ce modèle serait, entre autres, dû à l'introduction de leur ouvrage, *Théorie mathématique de la communication* : dans le terme communication, les deux auteurs, Shannon et Weaver, voient un lieu au sein duquel l'individu peut exercer son pouvoir d'influence, ce qui ne fut pas pour déplaire à l'auditoire des années

cinquante. « Le mot communication sera utilisé ici dans un sens très large, incluant tous les procédés par lesquels un esprit peut en influencer un autre. Cela, bien sûr, comprend non seulement le langage écrit ou parlé, mais aussi la musique, les arts plastiques, le théâtre, la danse et, en fait, tout comportement humain. » (Shannon, Weaver, 1975, p.31).

Enumérées dans son article de l'Encyclopédie Universalis, Winkin décrit les six principales caractéristiques du modèle télégraphique comme suit : selon lui, « la communication [y est perçue comme] un **processus de transfert de pensées** entre personnes par le relais du langage ; le langage apparaît ici tel l'instrument de la communication, elle-même instrument de transmission des pensées. » (Winkin, s.d., p.3). Ce que permet de penser cette première caractéristique, c'est la communication comme locus d'« **empouvoirement**²² », de réaffirmation et de reprise de son pouvoir personnel. En maîtrisant notre communication, nous pouvons transmettre au mieux nos pensées, nos besoins, etc. à autrui, un **pouvoir** que nous attribuons à la communication et sur lequel nous reviendrons. C'est également toutefois supposer, d'une part, **l'adéquation entre processus de transfert de pensées et communication**, et, d'autre part, attribuer au langage le **pouvoir** entier de **relayer l'information**. Autrement dit, l'être de la communication se réduirait à sa **fonction seule**, impliquant qu'elle n'a lieu qu'à condition d'être efficiente et même efficace dans le transfert du contenu des pensées qu'elle prétend transmettre. Quant au langage, faire reposer sur lui l'une des conditions nécessaires à la communication n'est que lui octroyer une **responsabilité** qui pourtant, dans les faits, ne lui incombe que partiellement. Comme nous l'avons en effet vu dans le précédent essai, le langage n'est pas toujours à lui seul son propre maître mais plutôt émerge-t-il à l'interface de sa relation à l'Homme qui, sans cesse, par rétroaction, le nourrit.

²² Traduction littérale du terme anglais *empowerment*.

Ce qui nous amène au second axiome : « la communication est donc une **activité verbale, orale ou écrite**. [...] Mais des bruits, provoqués par le corps ou l'environnement peuvent perturber la transmission, qu'il faudra alors répéter. » (Winkin, s.d., p.3). En ce sens, la communication peut être **rendue efficace** par la répétition de l'acte communicationnel lui-même. La faiblesse de ce principe réside toutefois dans le fait que le primate, dans l'échange verbal, puisque c'est à celui-ci que l'on s'intéresse ici, est accordé à l'activité mentale. Or, s'il est certes raisonnable de juger les facteurs environnementaux comme de potentiels perturbateurs de la communication, le corps, quant à lui, et tel que nous le savons à présent, contribue amplement à l'échange verbal. Qu'il soit en accord ou non avec ce qui est verbalement énoncé, il est un précieux indicateur d'une vérité tapie en son locuteur. Par exemple, un enfant qui grandit auprès d'un parent dont le comportement est incohérent avec les propos qu'il lui tient présente une probabilité de rencontrer des problèmes de confiance en lui plus importante que d'autres jeunes ayant été éduqués auprès d'adultes dont les comportements sont cohérents avec le langage tenu. En psychologie sociale, cet écart conflictuel entre les paroles prononcées d'une personne et ses actions, Leon Festinger le nomme **dissonance** ou **distorsion cognitive**. (« Dissonance cognitive », s.d.). C'est, parmi bien d'autres raisons, pourquoi il est si préjudiciable de réduire la fonction du corps à celle, par trop simpliste, de machine : les mouvements du corps sont d'importants indicateurs, en particulier au cours d'un échange, d'une conversation ou encore d'un débat : ils informent les récepteurs de l'état à la fois psychique, physique et émotionnel du locuteur. C'est, par ailleurs, en y prêtant attention que l'on peut détecter le mensonge chez l'énonciateur. Or, si l'on en croit ce modèle de la transmission, parler de communication non-verbale ou corporelle serait faire un non-sens, l'acte de communiquer procédant, selon toute vraisemblance, d'un mouvement rationnel et conscient.

Le troisième axiome ne fait que découler du second: « Verbale, la communication est **rationnelle et volontaire**. [...]. C'est la **décision** d'envoi du message à un tiers qui institue l'acte de communication, qui se clôture dès réception de l'énoncé. ». Entendu comme tel, on impute à l'instigateur de l'acte communicationnel une responsabilité dont il doit être le garant en tant qu'agent rationnel. J'ajouterai à cela qu'il ne peut se départir de cette responsabilité tant et autant qu'il est en mesure d'émettre des choix rationnels. Un tel raisonnement amène tout naturellement à se poser des questions d'ordre éthique : **si l'individu est tenu pour responsable de la façon dont il communique et ce en vertu de sa libre volonté et de sa faculté de juger, que dire de toutes ces instances où l'individu est aux prises avec des mouvements internes irrationnels telles que ces vagues d'émotions qui mènent l'un à déblatérer sans plus pouvoir s'arrêter, et l'autre, à la paralysie et au silence ? N'y a-t-il de communication que consciente, intentionnelle, rationnelle et volontaire ? Le cas échéant, la personne discourant de manière incohérente est-elle encore responsable de sa communication ? Peut-on même encore parler de communication ?** Lors du précédent essai sur la philosophie du langage, j'ai montré, à l'aide des écrits de Jacques Lecercle, combien le langage parfois nous échappait (Lecercle, 1985). Si l'on entend le **langage** comme une **matrice et de la communication**, cet acte d'aller « à la rencontre de », comme le **phénomène** qui lui donne vie, dès lors que l'on existe dans et au travers de cette dyade, il est difficile de ne pas voir la communication comme un acte issu d'une **volonté**, volonté entendue au sens **d'impulsion de vie**. Mais il me semble que, bien que nous puissions espérer et même souhaiter vivre une communication où chacun serait dans la pleine mesure de sa capacité de rationalisation et d'action, la réalité des comportements et des interactions humaines est toute autre. Cela dit, même lorsque l'acte de communiquer ne semble pas issu d'une volonté rationnelle et consciente, le locuteur n'en est pas moins responsable de son geste. A ce sujet, je pense que l'un des problèmes que l'on rencontre aujourd'hui touche justement, dans la façon dont nous nous positionnons en

tant qu'individu, en tant que personne juridique, en tant que collectivité, communauté, société, civilisation même, à cette prise de responsabilité. Cette prise de responsabilité dans notre manière d'« aller à la rencontre d'Autrui », de communiquer. Ce n'est pas tant qu'il y ait un refus catégorique ou un déni généralisé de la responsabilité qui nous incombe, du pouvoir qui nous revient. Mais il semble plutôt que de cette responsabilité nous ne sachions que faire, nous ne sachions par quel bout la prendre et comment procéder avec elle. Ce problème est d'autant plus important qu'il ne fait point partie de notre éducation d'apprendre à communiquer en prenant en charge les propos auxquels nous donnons vie, ni même les comportements et attitudes qui les accompagnent. Un autre aspect important de cette troisième caractéristique du modèle de Shannon et Weaver touche au cadre spatio-temporel dans lequel s'inscrit le phénomène communicationnel. En tant que phénomène, la communication y est en effet circonscrite au cadre de référence constitutif du réel, en l'occurrence l'espace et le temps, contenu entre un émetteur, instigateur, et un récepteur, qui marque la limite spatiale virtuelle de l'échange **circonscrit, encore une fois, par un début et par une fin.** « [...] C'est la **décision** d'envoi du message à un tiers qui institue l'acte de communication, qui se clôture dès réception de l'énoncé. » (Winkin, s.d., p.3). Ce portrait brossé de l'interaction verbale, en ce qu'il fait intervenir des interlocuteurs aux rôles définis, mérite qu'on s'y arrête. En effet, on peut y lire des rôles distincts et asymétriques, ce qui aurait pour conséquence qu'à l'émetteur et qu'au récepteur se voit alloué un degré distinct, une part distincte de **responsabilité** dans le geste communicationnel : dans un modèle où les interactions sont interprétées selon une échelle verticale, **l'émetteur**, en tant qu'il en est **l'instigateur**, est **actif**, envoyant son message dans la direction de son choix tandis qu'au **récepteur**, **passif**, il n'appartient que de recevoir un contenu de sens n'émanant pas de sa propre volonté. Compris comme tels, ces rôles assurent la mise en place d'une **hiérarchie**, une hiérarchie qui, dès lors, situe les communicateurs sur un **plan vertical** au détriment de **rapports horizontaux**. Dominique Maingueneau écrit à ce propos :

Tout acte d'énonciation est en effet **foncièrement asymétrique** : celui qui interprète l'énoncé reconstruit son sens à partir d'indications données dans l'énoncé produit, mais rien ne garantit que ce qu'il reconstruit coïncide avec les représentations de l'énonciateur. (Maingueneau, 2012, p.3)

D'où les malentendus, quiproquos, et autres inconvenances dues à cette inévitable asymétrie. Selon ce même principe, la communication peut être **réussie** ou non.

De fait, dans le quatrième axiome du modèle mathématique de la communication, Winkin renchérit :

Si la communication est un **acte volontaire, pleinement conscient**, elle peut être **évaluée, esthétiquement et éthiquement** : elle peut être efficace, réussie, sinon gracieuse, tout comme elle peut être inutile, médiocre, sinon même pathologique. La communication s'enseigne, se corrige, se prescrit, au sein du couple comme au sein de l'entreprise. (Winkin, s.d., p.3)

Ainsi, parce que la responsabilité de l'échange linguistique peut être imputée aux participants bien que de façon inégale, le phénomène communicationnel peut se voir **attribuer une valeur**, faire l'objet d'une évaluation à la fois sociale, **éthique** et plus personnelle, **esthétique**. Par **éthique**, précisons-le, nous entendons ce qui à trait, selon les termes de Deleuze, à « **la science pratique des manières d'être** » (Deleuze, 2003, 4^{ème} de couverture). Quant à **esthétique**, il convient dans ce contexte de comprendre l'adjectif au sens kantien du terme : « Le **jugement** de goût est un jugement esthétique, c'est-à-dire un jugement qui repose sur des fondements subjectifs et dont le motif déterminant ne peut être un concept, ou par suite le concept d'une fin déterminée. » (Kant, 1942, §15, p.60). Surtout, ce quatrième axiome implique que la communication puisse être **ajustée**. Le phénomène communicationnel suivant une **configuration discrète**, un **rythme discontinu** où chacun prend tour à tour la parole, **l'évaluation, le *feedback*** s'effectue le plus souvent après coup, lorsque sont inversés les rôles d'émetteur et de récepteur, et s'accomplit tout au long de l'échange, au point que ce dernier est constamment réajusté.

Processus discontinu donc, « La communication, nous est-il dit dans un cinquième principe, fonctionne sur la base de séquences alternatives : de A vers B, et retour de B vers A. On retrouve ainsi le schéma classique action/réaction (stimulus/réponse). » (Winkin, s.d., p.3). Le problème que pose ce cinquième principe est important puisqu'il se situe, dans ses postulats philosophiques, à contre-courant des précédents. Effectivement, voir dans la communication « le schéma classique action/réaction (stimulus/réponse) » consiste à dépeindre l'être humain, dans son rôle d'émetteur ou de récepteur, non plus comme agent libre et rationnel, capable d'émettre des choix selon ses propres aptitudes à juger d'une action et de ses conséquences, mais comme être conditionné par son organisme, d'une part, et son environnement d'autre part. Le risque ici encouru est que, si l'on considère la communication tel un processus externe et indépendant de ses participants, l'on ne puisse plus remonter l'origine du geste communicationnel à un choix, à une volonté propre. Dans ce cadre, il n'y a pas de sens à imputer la responsabilité d'un échange à quiconque. La communication résulterait de causes mécaniques naturelles. Il n'est donc pas exclu que l'acte d'aller à la rencontre de l'autre au moyen de l'échange linguistique se situe, dans son analyse théorique, à mi-chemin entre une éthique de la responsabilité et une vision mathématique du phénomène où l'individu est considéré en des termes behavioristes. La communication est en effet un objet transdisciplinaire dans la mesure où elle n'est pas seulement l'apanage des Sciences de la communication et de l'information, mais un phénomène et donc un objet d'étude complexe, en raison, justement, de ses multiples facettes. D'un point de vue psychologique, la « réaction » à laquelle fait référence le cinquième axe du modèle de Shannon et Weaver dépend donc, on le comprendra, de l'évaluation du contenu reçu, engendrant à son tour une action qui elle-même donnera suite à un effet domino d'actions et de réactions en chaîne.

En dernière instance, le modèle de Shannon et Weaver se caractérise par le fait que la communication, décrite ainsi, peut être soumise à l'examen scientifique : « La communication peut ainsi s'étudier expérimentalement en laboratoire ; des « variables » sont mises en jeu et le chercheur observe les effets de certaines, appelées « indépendantes », sur d'autres, appelées « dépendantes ». Il considère qu'il est lui-même en dehors du système qu'il a créé. » (Winkin, s.d., p.3). On comprend donc qu'en tant que modèle mathématique de la communication, ces six assertions cherchent moins à analyser la communication d'un point de vue ontologique ou épistémologique qu'elles ne posent le cadre de son étude scientifique. Ses présupposés philosophiques restent toutefois fragiles et ballotés. Et si la possibilité de l'étudier en la soumettant à la méthode scientifique peut nous permettre d'en mieux comprendre certains de ses facteurs constitutifs, il me semble important de faire reposer son concept sur des fondations théoriques et philosophiques solides. En effet, cette mathématisation de la communication, bien qu'intéressante dans ce qu'elle transpose l'acte communicationnel en objet physique observable, reste toutefois réductrice et ne permet d'approcher ce phénomène que dans son versant physique seul. On entrevoit, somme toute, la limite d'un tel modèle mathématique où l'échange linguistique est dépouillé de sa qualité humaine au triste profit de critères et codes permettant son déchiffrement. Le seul fait que le chercheur se situe en dehors du phénomène qu'il étudie introduit, à cet effet, une entorse considérable à la méthodologie scientifique.

Mais ce n'est pas sans raison que j'ai souhaité reprendre ce modèle pour en décortiquer ses postulats de départ, ses cohérences et contradictions inhérentes, ses avantages et inconvénients aussi, quand bien même celui-ci semble se soustraire à l'étude d'une communication dans ce qu'elle a de plus humain : ce modèle est encore et surtout d'actualité, aussi bien dans ses principes théoriques que dans l'ambivalence

de ses définitions philosophiques. Il me semble essentiel de regarder en arrière les germes de nos pratiques contemporaines afin d'en comprendre les mécanismes individuels et collectifs pour pouvoir les modifier, et aussi de s'inscrire dans un héritage disciplinaire. Ce que je souhaite en retenir, dans son versant négatif, c'est son caractère réducteur et déshumanisant dans ce qu'il limite la compréhension de la communication à une séquence caudale ; sa rigidité empreinte d'un idéalisme dépourvu de toutes considérations pratiques. Dans son versant positif, je souhaite également en extraire les aspects essentiels auxquels il introduit, essentiels si l'on souhaite réinstaurer une communication théorique et pratique entendue en son sens premier de partage, de communion : je parle du pouvoir qui revient à l'individu d'être responsable de ses propos ; du fait également que la communication puisse être en permanence ajustée.

Jacqueline Russ, au travers de sa définition de la communication, propose, à cet égard, une réconciliation de ces deux visions de la communication : ce phénomène consisterait, selon elle, en « [L'] établissement de **relations et transmission d'informations** ou échange de signes entre individus et groupes, échange pouvant s'effectuer par le **langage**. » (Russ, 2003[b], p.48). Il me semble, à juste titre, impératif de réinvestir la communication dans son versant théorique humaniste, prenant en compte non seulement les aspects mécaniques et mathématiques du phénomène, mais intégrant aussi la personne humaine dans la place prépondérante qu'elle y occupe. D'un point de vue pratique, il s'agit d'inviter mon lecteur à reconsidérer la communication dans son mouvement interne en même temps que d'intégrer cet acte dans un système de phénomènes humains, sociaux et environnementaux qui à la fois l'incorpore, la traverse et la dépasse.

2.2.2.4 La communication comme rituel

A cet effet, c'est un retour sur l'aspect **relationnel**, un retour à la communication entendue en son occurrence première de « **partage** », que j'effectue. Fidèle à sa racine latine, *communicare* signifie en latin « **mettre en commun** » (Russ, 2003[b], p.48). Mais que met-on en commun ? Au moyen de sa perspective de la **communication appréhendée en termes de rituel**, James Carey tente d'y répondre. Selon lui, la communication n'est autre qu'un **processus** qui induit le partage de croyances et de valeurs pour l'émergence et la continuation d'une société commune.

[...] communication is viewed as a process through which a **shared culture is created, modified and transformed**. [...]. A ritual view of communication is not directed toward the extension of messages in space, but the **maintenance of society in time** [...]; not the act of imparting information of influence, but the **creation, representation, and celebration of shared beliefs**. If a transmission view of communication centers on the extension of messages across geography for purposes of control, a **ritual view centers on the sacred ceremony which draws persons together in fellowship and commonality**. (Carey, 1989, p.17).

Au travers d'une telle conception de la communication en tant qu'elle est un phénomène, se déploie et s'actualise ma position. Ainsi, je m'inscris ainsi au carrefour de plusieurs traditions, prenant pour parti celui d'une discipline « *des sciences de l'Information et de la Communication* » en devenir dont l'horizon serait celui de la transdisciplinarité.²³ Pourquoi la transdisciplinarité ? Car si les sciences de la communication font l'objet d'un discours sceptique en raison de la fragmentation des théories qui les supportent (Martino, 2003), on parle néanmoins bien là d'une discipline, son institutionnalisation assurant un tel statut. En revanche, les avis divergent pour ce qui est du préfixe que l'on devrait lire devant le nom de

²³ Institutionnalisée que très récemment en France (en 1975), cette discipline est un temps présentée comme interdisciplinaire, pluridisciplinaire ou plus largement comme un champ. C'est donc face à de telles divergences que nous prenons position dans la perspective utopique, peut-être, d'une transdiscipline.

« *discipline* ». Devrait-on parler d'une pluridiscipline, d'une interdiscipline, d'une transdiscipline, d'une quasi-discipline ? La communication trouvant à s'insérer dans toutes les parcelles de ce monde et donc toutes les disciplines, elle se doit en tant que science de dépasser l'enclos fermé de la disciplinarité qui se contente de ses méthodes, ses théories traditionnelles et ses paradigmes propres. Comme l'explique Michel Mathien, la transdisciplinarité est bien plus qu'un statut, elle est un état d'esprit qui

consiste à **jeter des ponts de plus en plus nombreux entre les disciplines**, à les enrichir mutuellement, mais aussi, et je reprends le mot de Basarab Nicolescu, à *transcender* chacune d'elle. [...]. Elle implique la distance critique de l'*au-delà* d'une science particulière dont le résultat est l'apport d'un regard nouveau, conduisant à un renouvellement des connaissances. Celui-ci ne remet pas en cause la rationalité traditionnelle des sciences, avec leurs concepts et leurs méthodes, mais il accorde toute son importance au rôle de la *qualité* et du *sens* dans le processus scientifique. (Mathien, 1995, pp. 78-79).

Certes, chaque discipline possède son langage propre, mais il n'empêche que le physicien peut s'entendre avec le philosophe, que le biologiste s'entend tout aussi bien avec le journaliste car sous les métadiscours particuliers à chaque domaine, un langage premier, commun, nous unit. La preuve en est que nous nous accordons sur les termes de notre réalité quotidienne. Personne ne remettrait en cause l'appellation de « table » car cette terminologie, issue d'un consensus, ne fait pas l'objet d'un subjectivisme radical.

Dans sa dimension rituelle, la communication se dessine ainsi à l'aune d'un lieu de rassemblement où peut s'exercer et se renforcer la cohésion d'ensemble du tissu social, où chaque membre se découvre en ce qu'il est solidaire d'une toile finement tissée. Est ici dépeinte, rappelons-le cependant, la communication telle qu'elle s'exerce à l'échelle macro-sociale : en ce lieu symbolique de rassemblement se tressent et s'entretiennent les relations humaines puisque *in fine*, « les hommes sont le

sel de la terre.» (Salgado, Wenders, 2014). Or, comment s'effectue ce rassemblement ? Quels sont les critères d'une communication qui favoriserait, faciliterait ce rassemblement ? Ces interrogations ne sont pas toutes récentes. N'occupant aucune position sociale me permettant d'agir au niveau macro-social (dans l'idéal d'impacter autrui ou son environnement, il semble que d'aucun souhaite toujours toucher le plus grand nombre), face au désarroi et à l'impuissance que font naître en moi la décrépitude d'une socialité qui se voulait soudée et solidaire, et dont les preuves les plus manifestes sont, à diverses échelles : l'isolement citadin, l'accroissement des inégalités sociales et économiques, les guerres idéologiques et autres, incessantes, je m'interroge constamment et tente inlassablement de dessiner les contours de mon champ d'action afin d'optimiser mes ressources. L'axe de ce travail continu peut se cantonner à la question suivante : comment, dans mon environnement direct, dans un champ d'action à portée relativement restreinte, puis-je contribuer au changement social, à la création de sociétés fondées non plus sur l'incessante course poursuite du gain, manifestation tangible de l'insatiable soif de pouvoir qui, depuis aussi longtemps qu'en garde la trace des premiers écrits des civilisations humaines, anime le cœur des hommes, mais sur l'instauration de sociétés à l'écoute : à l'écoute des besoins fondamentaux, certes, mais aussi des besoins psychiques et affectifs de ses membres ; à l'écoute de l'habitat naturel sur les ressources duquel elles reposent ; à l'écoute également des limites des systèmes humains ; à l'écoute enfin de cet appel à une profonde humilité, de cet appel à la non-interférence à laquelle invite les écrits, vieux de 2500 ans, du Tao Te Ching, pour aller vers des sociétés flexibles et adaptables, résilientes encore, et inclusives, soucieuses aussi de respecter l'harmonie dans le maintien de la diversité : diversité de ses membres et diversité des rythmes et des structures qui l'habitent.

Si cette description peut ressembler à celle d'un monde utopique, ce n'est pas tant que je cherche à instaurer une société idéale - car le fossé entre les idéaux et les aléas, la

réalité de la vie quotidienne demeurera, ce me semble, toujours trop grand pour se voir comblé – mais plutôt que je tente de poser les qualités d’une société humaniste à la manière dont je m’en irais brosser un tableau dont j’aurais préalablement évoqué les couleurs servant à son élaboration. Si tant est que celles-ci soient de qualité équivalente, le résultat dépendra moins des couleurs premières que de leur maniement. Ceci dit, il y a une distinction nette entre une palette de couleurs claires et froides par exemple, et, une autre composées de teintes chaudes et sombres. Le produit final est donc issu d’une combinaison entre la qualité de ces couleurs, et le maniement et de celles-ci et du matériel donné à l’artiste. Il en va de même des qualités ou valeurs que l’on souhaite intégrer dans un vivre-ensemble qui suit les rythmes du changement de son époque : sa direction dépendra d’une part, des valeurs que l’on choisit de poser pour fondements, et d’autre part, de leur intégration et de leur maniement. C’est en ce sens que j’invite au rêve de sociétés qui accueilleraient et travailleraient sur leurs peurs, qui prendraient pour principes directeurs la joie, l’amour et la créativité, plutôt que de baser leurs actions sur la peur, à laquelle elles ne sont en fait qu’en réaction.

Ainsi, à mon sens, le changement social ne peut qu’émerger de volontés humaines. Certes, les masses détiennent leur propre *momentum* mais elles ne se reposent pas moins sur la volonté et la force motrice de certains. En ce sens, il revient à chaque individu, du politicien à l’artiste peintre, du médecin à l’agriculteur, de définir les termes de sa trajectoire. Et ce, en gardant sans cesse à l’esprit que l’individu, bien qu’il s’insère dans un ensemble systémique qui le dépasse, n’y a pas moins un indéniable impact. Le changement social commence dès lors avec chaque individu, dans les plus petits gestes du quotidien : un « bonjour » lancé au voisin, un sourire échangé au croisement d’un étranger dans la rue, un échange sincère avec un colocataire avec qui l’on est en conflit. En donnant ces exemples, je ne cherche point à diminuer les grandes actions de ce monde telles que le travail des institutions ou de

toute structure organisationnelle qui se situe en marge. Je tente de rendre compte d'un pouvoir qui a été délaissé, oublié : celui que l'on a, dans notre vie de tous les jours, dans nos gestes les plus simples, de contribuer à l'avenir d'un monde plus pacifique qu'il ne l'est aujourd'hui, de socialités sereines, en paix avec elles-mêmes.

C'est pourquoi, à cet égard, la communication, en ce qu'elle est à la fois ce phénomène d'actualisation du langage et ce lieu symbolique de fondation des liens humains, mérite que l'on s'y attarde. Plus spécifiquement, mérite-t-elle d'être explorée à l'échelle microsociale, dans son versant interpersonnel.

2.3 Vers une approche théorico-pratique de la communication

2.3.1 La communication : entre échanges, négociations et conflits

Pour mon propos, il me semble donc judicieux, sinon nécessaire, de reprendre à mon compte la définition que donne Claude-Yves Charron de la communication, à savoir qu'elle est une « série d'interactions définies en termes d'échange, de négociation et de conflits. »²⁴. Pour mieux la comprendre, il me faut définir les quatre termes que sont : l'interaction, l'échange, la négociation et le conflit. Je procèderai suivant ce même ordre et ne ferai que survoler chaque notion : chacune d'elles pouvant faire l'objet d'une thèse. L'interaction tout d'abord. Prenant le mot tel quel, il peut être décomposé en son préfixe « inter » et le vocable « action » dessinant ainsi l'espace créé entre les actions de deux individus. Le centre National de Ressources Textuelles et Lexicales ajoute à cette définition la notion de **réciprocité** : l'interaction, à ce titre, serait dès lors l'« action réciproque de deux ou plusieurs objets, de deux ou plusieurs

²⁴ Voir cours de Claude-Yves Charron. (2014). *Notes de cours FCM7110*. Montréal : Université du Québec à Montréal

phénomènes. » (« Interaction », s.d.). Dans la mesure où je m'intéresse à l'interaction humaine, je remplacerai, par suite logique, les termes « objets » et « phénomènes » de cette définition par « individus ». Cette première description est toutefois trop réductrice pour satisfaire les exigences des sciences humaines. « La notion d'interaction n'est pas simple mais très complexe. La notion n'implique pas seulement l'idée pure et simple de collision et de rebondissement, mais quelque chose de bien plus profond, à savoir la modificabilité interne des agents de la collision. » (Ormond, 1900, p.198). Autrement dit, de chaque interaction on ne peut prétendre ressortir indemne au sens d'égal à ce que l'on était avant l'interaction en question.

Cette réciprocité et cette modificabilité impliquent toutes deux la responsabilité des intervenants. Je m'explique : il n'y a de réciprocité que dès lors que sont impliqués des sujets humains réceptifs et engagés, des agents dotés d'une volonté d'action et de libre arbitre. En effet, si je m'adresse à une personne plongée dans un coma, dans la mesure où celle-ci n'est pas en capacité d'effectuer un retour sur mon engagement vers elle, puis-je encore prétendre interagir avec elle ? Il y aurait bien à approfondir sur la question de la réciprocité mais ce serait là sortir du cadre limité de ce travail. Je me contenterai donc, pour le moment, de ces allégations. Ainsi, la réciprocité réclame qu'il y ait réceptivité et engagement de l'attention des personnes en présence. Lorsque j'interagis avec autrui, je le fais en vertu de ce que j'ai préalablement donné mon accord à ce moment et que je me suis engagée, tacitement, à percevoir et interpréter l'action dirigée à mon encontre et d'en faire un retour. La notion de modificabilité suggère, quant à elle, que toute interaction expose nécessairement ses acteurs à l'altérité, à celui qui est autre que moi. En cela, m'exposé-je au risque de me voir affectée, voire changée, en elle et par elle. Dans toute interaction, dès lors que je me mets en situation d'aller au-devant de l'alter ego, je prends le risque de voir se démanteler ou tout au moins d'être ébranlées les barrières psychiques, émotionnelles

et même physiques que j'ai auparavant consolidées dans l'effort toujours renouvelé de préserver mon ego, mon identité au sens ricoeurien d'ipséité.

De ce point de vue, la série d'interactions dépeinte en termes d'échanges, de négociations et de conflits, définition que donne Claude-Yves Charron de la communication, tout en prenant en compte les risques que recèle en elle-même l'interaction humaine, propose, ce faisant, de l'appréhender au travers de trois types d'actions ou conduites propices à une meilleure compréhension du geste communicationnel. En effet, approcher la communication au travers de ces trois termes a l'avantage de fournir des pistes de réflexion praxéologiques intéressantes et larges, contribuant à sensibiliser toute personne qui s'intéresse de près aux enjeux de la pratique communicationnelle. L'échange peut alors se comprendre comme l'extension de la notion de réciprocité : il en est son résultat, résultat de l'« action ou [du] fait de donner une chose et d'en recevoir une autre en contrepartie. » (« Echange », s.d.). Dans le cadre de l'interaction communicationnelle, cette chose que l'on donne peut se décliner en don temporel et linguistique, don de soi finalement, de son énergie vitale. La négociation, quant à elle, se définit au sens de la « discussion d'un contrat » (« Négociation », s.d.). Nous verrons plus loin l'importance de la négociation et de ce en quoi elle consiste si l'on souhaite se réapproprier l'acte communicationnel. En dernière instance, la communication comprendrait le conflit. Cette dernière dimension de la définition est des plus essentielles pour la suite de mon propos.

2.3.2 Le conflit comme moteur de vie et de changement

Le conflit est un vaste sujet auquel se confronte notre époque et dont elle souffre de sans cesse tenter de le refouler ou de le supprimer dans toutes les sphères de la vie humaine.

Héritiers d'une époque qui a longtemps cru à la possibilité d'en finir un jour avec le conflit, nous sommes aujourd'hui, pour cette même raison, **effrayés** face à tout ce qui menace nos vies et nos sociétés. [...]. Sans doute a-t-on trop pensé le conflit en termes de **son dépassement vers la solution** : les conflits étaient surtout conçus comme un **moyen vers la fin**, un moment difficile qu'il fallait dépasser. Et c'est la raison pour laquelle nos contemporains se retrouvent aujourd'hui désarmés face à la nécessité de repenser l'ensemble des pratiques sociales – santé, urbanisme, éducation, politique, etc.- sous la forme d'une tension irréductible dans la recherche d'une solution. La question fondamentale qui se pose désormais à nous pourrait être formulée ainsi : **comment penser les termes d'un conflit autrement que dans la recherche de son dépassement ? Comment penser la permanence du conflit ?** (Benasayag, del Rey, 2007, p.7-8)

Avant donc de poser les termes du conflit dans la communication, je propose de regarder du côté de sa définition conceptuelle et de ses enjeux philosophiques. Le précédent extrait présente le conflit comme un événement dont nous avons constamment peur, que ce soit au niveau sociétal ou plus simplement au niveau humain. Si bien que nous lui refusons sa juste place et tentons, à nos frais pourtant, de l'évincer au plus vite. Mais qu'est-ce que le conflit ? Qu'est cet événement que nous cherchons à tout prix à dépasser ?

Dans toutes les sphères de la vie se rencontre le conflit, cette résistance non réfrénée au mouvement, cette irréductible rencontre de forces opposées : de la cellule humaine qui maintient son homéostasie grâce aux pressions exercées sur la membrane plasmique par les milieux intracellulaire et extracellulaire, à l'ordre social qui trouve stabilité et maintien dans l'exercice des oppositions idéologiques, en passant par toutes ces contradictions émotionnelles et psychiques qui habitent le cœur des Hommes et au carrefour desquelles émergent désirs et pulsions motrices. Le conflit

reste toutefois difficile à circonscrire : délicate entreprise. Victime d'amalgames, il est souvent confondu avec la violence. A titre d'exemple, Jacqueline Russ (2004) le définit en termes d'« opposition ou antagonisme violent (de nature diverse : politique, morale, etc.) » (Russ, 2004, p.53). Or, en le qualifiant de violent, Russ l'empêtre déjà dans une appréciation négative d'un mouvement contraire, de cette résistance qui pourtant habite toutes les sphères de la vie. Une prémisse sur laquelle Claude-Yves Charron n'a pas manqué de faire reposer sa définition de la communication entendue au sens « d'échanges, de négociations et de conflits ». Et si en la communication, sans cesse nous baignons, alors nous en conviendrons, l'être humain existe au demeurant intimement dans et par le conflit. Ce que ne manquent pas de relever Benasayag et del Rey dans leur ouvrage dédié au conflit (2007) :

Le conflit, réalité complexe et multidimensionnelle, est donc bien autre chose que l'affrontement. Mais cela n'est pleinement compréhensible qu'à la lumière de l'hypothèse selon laquelle le conflit ne se limite pas aux seuls phénomènes humains, qu'ils soient individuels ou collectifs. Le conflit est une réalité profonde, située au croisement de la phénoménologie et de l'ontologie. [...]. [L]e conflit n'est pas anthropocentrique, il est consubstantiel à la vie, à l'existence. Il est ontologique. Notre point de vue est celui de la philosophie de l'organisme, qui pense le vivant depuis les niveaux profonds d'indétermination, où tout existant puise sa force et les déterminations qui lui seront propres. (Benasayag, del Rey, 2007, p.115)

Cet extrait met en exergue la qualité ubiquitaire du conflit compris non plus en termes anthropocentriques mais d'un point de vue ontologique, comme la qualité du mouvement intrinsèque de la vie. En lui réside la forme changeante de toute existence : le conflit se révèle dès lors en sa qualité de catalyseur, de lieu de transformations profondes. Et Benasayag et del Rey de s'inscrire dans cette lignée de pensée en poursuivant comme suit :

Les éléments d'un conflit avaient beau exister avant l'émergence du conflit, ils ne lui préexistaient pas en tant que tels : être capturé par la dynamique d'un conflit veut dire exister dans une dimension nouvelle. Les organismes qui y participent ne sont pas les mêmes avant le conflit et

après qu'ils sont capturés par lui. Car ce qui deviendra les éléments du conflit ne sera mis en relation que dans son après-coup. Et l'on aura beau connaître la façon dont ces parties ont conflué en lui, il faudra admettre qu'avant cette articulation ces parties n'étaient pas liées par la force du lien établi par le conflit. (Benasayag, del Rey, 2007, p.116)

Les réalités nouvelles auxquelles il expose tissent des liens générateurs d'un autre phénomène : le conflit transforme et change les partis pris. Et c'est en cela qu'il y a un *avant* le conflit et un *après*, le *pendant* pouvant être dépeint comme un lieu de « co-crédation » selon les termes des deux philosophes, « à condition de ne pas entendre cette co-crédation comme synthèse ou harmonie, mais comme un ensemble dont la résultante est en permanent devenir. » (Benasayag, del Rey, 2007, p.117). Un lieu en permanent devenir, objet de consécration de mon entreprise rédactionnelle.

Délaissant les approches phénoménologique et ontologique pour me tourner vers la praxéologie, le conflit, à l'échelle sociale, mérite qu'on lui prête attention. Chantal Mouffe, à cet égard, expliquera que l'échec de la démocratie trouve à sa source l'idée de consensus, idée fallacieuse et délétère dans un univers social marqué par le multiple et le divers. A l'occasion d'un article qu'elle consacre à la politique des passions (2003), l'auteur invoque la nécessité de l'antagonisme, exigence d'une démocratie véritable :

Le politique est lié au conflit et à l'antagonisme, sa *differentia specifica*, comme le dit Schmidt, est la distinction entre ami et ennemi. [...]. La négation de l'antagonisme est ce qui empêche la théorie libérale d'envisager de manière correcte la démocratie. La dimension conflictuelle du politique ne peut pas disparaître simplement parce qu'on nie son existence. Souhaiter sa disparition, qui est une attitude typiquement libérale, ne mène qu'à l'impuissance. (Mouffe, 2003, p.146)

Ce n'est pas tant qu'il faille générer le conflit par souci de maintenir la stabilité de l'ordre social. Plutôt, invite-t-elle à repenser les termes de nos démocraties actuelles

qui, dans cet éternel combat contre tout ce qui est susceptible d'ébranler la rigidité des identités, en aspirant à la paix et surtout par peur de l'inconnu, étouffent des mouvements de vie contraire. Or, en ce geste réside le berceau des violences qui traversent notre époque contemporaine.

Accepter ou refuser la barbarie : telle serait la seule – et rassurante, tant la réponse est évidente – alternative. Mais le vrai défi, à nos yeux, est ailleurs : comment faire avec tout ce qu'on a refoulé et rangé dans les anomalies inadmissibles. Il est de chercher comment l'être humain tel qu'il est, avec ses parties obscures, peut construire un vivre ensemble *malgré* et *avec* le conflit, de façon à en finir avec le rêve cauchemardesque d'élimination de tout ce qu'il y a en lui d'immaîtrisable. L'immaîtrisable, en effet, est partie prenante de la réalité humaine, et toute tentative visant à le nier ou le formater ne peut au mieux que produire un retour du refoulé, au pire la barbarie. « Il est impossible de se cacher de ce qui ne disparaît jamais », disait Héraclite, et nos sociétés contemporaines ne font pas exception à la règle.

Le refoulement du conflit peut produire la barbarie. C'est pourquoi il est important de refuser de penser séparément le conflit et la civilisation. » (Benasayag, del Rey, 2007, p.9-10)

Le conflit n'est donc pas nécessairement la barbarie. Au contraire, la violence éclate en regard de notre résistance à accueillir ces mouvements opposés de vie, d'expression, en regard de notre résistance à les apprivoiser. C'est en lui résistant que l'on donne de nouveaux visages au refoulé, que se perpétue cette violence systémique à laquelle Zizek se réfère (Zizek, 2008, s.p.). Penser le changement social ne peut évacuer la notion de conflit qu'il lui revient de convoquer :

Les changements profonds dans les modes de vie et de reproduction sociale s'opèrent toujours par des processus multiples aux niveaux de la puissance et par des modifications conflictuelles des micropouvoirs. C'est seulement comme conséquence de ces constructions conflictuelles dans le soubassement que de nouvelles hégémonies peuvent trouver une traduction au niveau du macropouvoir, par une loi ou un changement de régime administratif. C'est pourquoi toute tentative volontariste de procéder à un changement social profond depuis le seul pouvoir, sans répondre à un processus réel de la base matérielle, est condamnée à devenir une loi oppressive. (Benasayag, del Rey, 2007, p. 215)

Mais si dans le conflit réside le berceau du changement, entre autre social, comment penser les termes de pratiques communicationnelles, lieux de puissance émergente, qui chercheraient à dépasser le conflit ? Le conflit s'érige en clé de voûte du phénomène vivant et par là-même du phénomène communicationnel, expression incessamment renouvelée de l'agir humain. Or, la pratique de la Communication Non Violente d'une part présuppose au regard de son titre que la communication que nous pratiquons quotidiennement est teintée de violence, et d'autre part, vise au dépassement de cette violence. En cela, ne s'édifierait-elle pas en génitrice d'une violence symbolique nouvelle ou déguisée ? Ne porterait-elle pas là une contradiction telle que par l'injonction à dépasser le conflit, elle poserait paradoxalement les jalons d'une violence renouvelée ? Avant de poursuivre, il me faut donc m'atteler à distinguer la violence du conflit, il me faut les dissocier.

2.3.3 Distinction conceptuelle entre violence et conflit en communication

D'emblée, si l'on prête attention au titre même de la méthode de Rosenberg, n'est-il pas surprenant de poser en axiome, au fondement de sa technique, une communication entendue comme ontologiquement violente quand spontanément on opposerait violence et communication ? La communication n'est-elle pas par essence la négation de toute force ? Volonté d'aller à la rencontre d'autrui, approche pacifique de l'interaction, l'art de s'exprimer par le mot semble en effet en tous points se dresser contre l'emploi intentionnel de la force physique et de ses abus baptisés de violents. Mais ce serait là faire fausse route que de n'entendre dans le substantif « violence » que la brutalité physique, car quoiqu'elle puisse revêtir une forme visible dont témoigne l'emportement d'un individu, elle est une attitude, une forme de relation à soi et à autrui qui s'immisce et silencieusement se glisse dans

l'actualisation de l'être de son porteur. Enclin à reconnaître sa complexité, dans son ouvrage *Violence et politique*, Yves Michaud la définit comme suit :

Il y a violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, en une fois ou progressivement, en portant atteinte à un ou plusieurs autres, à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leur possession, soit dans leurs participations symboliques et culturelles. (Michaud, 1978)

Sa complexité ainsi que les différents niveaux et degrés auxquels elle se donne à voir, rendent certes difficile sa circonscription. Toutefois, il est un dénominateur commun à ces divers scénarios de violence qui, nous l'espérons, nous rendra la tâche de l'analyse plus aisée : nous parlons là de l'idée de consentement. Ainsi, dès lors qu'interagissent des individus pour lesquels l'interaction transgresse le bon vouloir de chacun, au point de nuire à son bien-être psychique et/ou physique, peut-on parler d'une rupture, d'une dissociation avec laquelle entre en tension le processus d'actualisation naturelle de l'être, dont la communication se veut être le lieu. Mais en cette rupture ne réside pas le noyau originaire de l'attitude violente. Plutôt, se loge-t-il dans l'absence de reconnaissance de l'autre, son déni, ou encore son rejet. Or, n'échappant pas aux rapports de pouvoirs qui régissent l'échange verbal et dans lesquels s'inscrivent les interactions humaines – comme nous l'avons vu précédemment –, en tant qu'il use du mot, il est consolidateur d'une réalité en construction et constitue le lieu d'actualisation du consentement²⁵ mais aussi et surtout celui de sa manipulation. En effet, le consentement prenant forme en Occident principalement via la parole, il suffit que celle-ci soit manipulée, distordue au sens d'inauthentique pour que jaillisse une tension, source d'une dissociation, d'un mal-être le plus souvent inconscient tant il peut être subtil. En ce sens, si la hiérarchie, les rapports de pouvoirs comme cadre interactionnel sont reconnus et acceptés par tous les partis en présence lors de l'entrée en relation, on ne peut parler de violence

²⁵ Dans les pays occidentaux, le consentement passe moins par le geste qu'il ne passe par la parole, ultime lieu de son effectuation.

puisqu'aux règles du jeu, tous ont consenti. En revanche, lorsque l'acte de communiquer est ressenti comme censuré ou restreint, et à condition que les valeurs mises en tension soient d'égale importance aux yeux d'un des acteurs concernés, alors devient-il source de dilemmes internes pouvant causer une souffrance à plus ou moins long terme. Mais pourquoi parler ici de souffrance plutôt que de violence ? Simplement parce que la souffrance se reconnaît aisément au symptôme de l'affliction, que celle-ci soit corporelle, psychologique ou encore d'ordre émotionnel. Un état que tout être humain côtoie à un moment donné ou à un autre de son existence. Au contraire, la violence, porteuse de stigmas qui lui collent à la peau, est plus couramment dénoncée chez autrui que reconnue en soi-même.

Ce fragile équilibre entre bien-être et souffrance, entre respect de soi et respect de l'Autre, nous rappelle combien l'existence en tant que projection de soi réclame un effort sans cesse renouvelé. Effort de dépassement des contradictions et de la négativité inhérentes à la nature humaine, volonté d'affirmation, marquant l'Etre du sceau d'un antagonisme naturel que déjà admettait Héraclite d'Ephèse au début du Ve siècle avant J.-C. (Michaud, s.d.) Plus encore, notre nature antagonique, affirmait-il, est perpétuellement traversée et animée par le *polemos*, chez les Grecs : figure emblématique du conflit et « père de toutes choses, le roi de toutes choses. Des uns il a fait des dieux, des autres il a fait des hommes. Il a rendu les uns libres, les autres esclaves. » (Conche, 1986, p.441). Pour le bien comprendre, c'est sur fond du *logos*, raison universelle délivrée du particularisme et du subjectivisme de son auteur, qu'il faut le lire. (Manon, 2014, p.1). Tant que l'on résiste au multiple du réel, aux oppositions, au mouvement, et à la relation dialectique qui unit l'un et le tout, on se rend esclave du microcosme individuel, étouffé par les souffrances et blessures dont nous faisons au quotidien l'expérience. De cette résistance surgit la violence alors que le conflit, lui, ne fait que pointer du doigt les mouvements inhérents à la vie. « Principe de mouvement et de génération de toute chose » (Manon, 2014), « Il faut

savoir que le combat (polémos) est universel, que la justice est une lutte (eris) et que toutes choses naissent selon la lutte et la nécessité. » (Briault, 2004). Une tradition dans laquelle s'inscrit Hegel pour qui, sous la plume de Michaud, « l'Etre, ou ce qu'il appelle la substance est sujet : il ne se réalise que dans le mouvement de son développement, qui ne saurait aller sans douleur ni déchirement. » (Michaud, s.d.). En ce sens donc, bien que le conflit puisse être source de maux, en lui réside la vie et avec elle toutes ses possibilités qui n'attendent qu'à être déployées. Ontologiquement humain, le langage ne fait qu'actualiser et amplifier son mouvement interne déjà présent. Mais son refoulement, nous partagent Benasayag et del Rey, donc le fait de ne pas le reconnaître, conduirait à la violence (Benasayag, del Rey, 2006, p.10). C'est là la distinction essentielle qu'il nous faut à présent expliciter entre conflit et violence.

Tandis que le conflit est hésitation et dessert des intérêts louables, stimulant l'action, consolidant le tissu social en ce qu'il rend fécond les échanges et interactions humaines, la violence, quant à elle, est arrachement de soi à soi et résulte soit d'un conflit à l'état stagnant, non résolu, soit d'un mouvement contraire au conflit, lui résistant ou le niant. Une telle dynamique enracine l'individu dans des mouvements non plus générateurs mais bien plutôt, destructeurs, annihilateurs de vie. Toutefois, quand bien même elle est une petite mort, intégrée dans une pulsion cyclique de vie, la violence amorce la renaissance du *dasein*. Autrement dit, la violence dans l'explosion qu'elle provoque est un indicateur d'autre chose qui réclame d'être adressé, l'expression de ces conflits internes en suspens, d'un refus entêté de négocier, d'entendre l'Autre mais surtout et avant tout de s'écouter soi. Catalyseur de ces mouvements de lutte pour la vie, pour l'affirmation de son *être* – à l'occasion desquels « Freud introduira l'idée d'une pulsion de mort (Thanatos) opposée aux pulsions de vie (Eros) » (Michaud, s.d.) -, la communication invite au conflit en même temps qu'elle émerge de lui. Et si le langage se trouve aux prises avec la

violence symbolique, le geste communicationnel contient en lui-même non plus la promesse du dépassement des conflits mais leur potentiel dénouement et en cela, l'amortissement des violences exacerbées par nos modes de vivre-ensemble. Ce qui m'amène d'emblée à dénouer les sous-bassements théoriques de l'une de ces méthodes communicationnelles de plus en plus sollicitée dans les milieux reliés à l'innovation sociale : la Communication Non Violente.

2.4 Approches pratiques de la communication : de la Communication Non Violente au dialogue

2.4.1 La Communication Non Violente comme méthode

2.4.1.1 Son projet

Bâtie sur la juste reconnaissance des conflits inhérents à notre nature et sur la réalité des rapports de pouvoir qui agitent le tissu social, la Communication Non Violente (CNV), ainsi intitulée par son fondateur, Marshall B. Rosenberg, invite à fonder un espace dialogique au sein duquel cette tension subversive peut être **transformée**. Son objectif : stimuler le **déconditionnement communicationnel et par là un certain déconditionnement social** des individus dans leurs rapports à autrui de façon à générer et consolider des communautés humaines saines au travers d'échanges verbaux sains. L'idée est, au travers de quatre étapes, à observer dans leur geste communicationnel, de sensibiliser ses pratiquants à leurs automatismes et réflexes communicationnels acquis au cours de leur éducation. Or, cette éducation ne se fait pas seulement dans le berceau familial mais a également lieu à la garderie, à l'école et dans tout espace public et semi-privé (chez les voisins, les copains, etc.). On y apprend à juger l'autre selon les codes de la bienséance, selon les critères de ce que la société dans laquelle on grandit considère comme « normal » et « acceptable ». A force de juger l'autre, d'enfermer l'alter ego dans des représentations rigides,

sclérosées et contraignantes, on finit par se juger soi-même (les deux processus vont en fait souvent de pair), par refouler ses comportements, ses rêves, ses désirs pour ne devenir que cet « homme sans qualité. » (Benasayag, del Rey, 2007, p.35).

Pour cet homme sans qualités, la vie quotidienne ne peut être en conséquence qu'une succession de rôles à jouer. Nous sommes employés ou ouvriers, nous sommes pères ou mères, amis, voisins ou voyageurs... Et, dans chacun de ces rôles, un comportement de plus en plus strict et normé est exigé. [...]. Et même s'il est vrai que toute société fonctionne sur un principe de formatage de ses membres, celui-ci n'a pas toujours nié la multiplicité, l'enracinement des hommes dans la vie. Il ne s'agit pas de regretter l'ordre social qui fixait les rôles de façon sclérosée, mais de comprendre que cet homme abstrait de la modernité, loin d'en avoir terminé avec ses conflits intérieurs, les refoule. L'homme sans qualités n'est pas un homme sans conflits, c'est un homme qui vit ses conflits comme quelque chose d'anormal, et se vit lui-même très profondément comme un être non viable. [...]. Et c'est ainsi que nous vivons une sorte de métaphysique du quotidien dans laquelle la vérité de chacun est si profonde qu'elle ne peut être que cachée, ou bien (version aristotélicienne) « en puissance », attendant de devenir « en acte ». (Benasayag, del Rey, 2007, p.34-39).

Pour soutenir et faciliter ce devenir « en acte », la méthode de la Communication Non Violente propose à l'individu de se réapproprier sa « puissance » en lui fournissant des clés et pistes de réflexion afin qu'il parvienne à mieux naviguer son « logos endiathetos » et son « logos prophoriktos » (les stoïciens cités par Auroux, Deschamps, Kouloughli, 2004, p.23). Et ce, de telle sorte à favoriser des relations sociales et interpersonnelles plus authentiques et respectueuses pour les parties en présence. Il s'agit donc d'apprendre à **maîtriser** son discours en en comprenant mieux ses composantes et mécanismes. J'entends le terme **maîtriser** non au sens de refouler et limiter pour satisfaire des exigences qui ne seraient pas les nôtres, mais plutôt au sens de parfaire, d'approfondir, afin de mieux articuler et mettre en acte sa vérité au regard de ses propres exigences. Mais pour cela, encore faut-il déterminer quelles sont ces exigences qui sont les nôtres. Encore nous faut-il distinguer ces exigences nouvelles qui dessinent les contours de notre monde intérieur actuel d'une

part de celles acquises au cours de notre éducation et qui ne nous servent plus, et d'autre part, de celles qui ont été acquises au cours de notre apprentissage, transmission d'un bagage socio-culturel, et qui nous rendent encore justice. La difficulté réside en ceci que nous ne vivons pas en individus isolés d'un tout : mon besoin profond d'être en sécurité, par exemple, peut se voir bafoué par un environnement social de guerre permanente. Des conflits permanents, par conséquent, nous habitent entre ce que je nommais plus tôt mes exigences (mes valeurs de vie et mes besoins axiologiques profonds) et celles de mon environnement social. La méthode de la Communication Non Violente qu'instigue Rosenberg s'imisce là où nos moyens actuels de communication ont plus ou moins échoué : elle tente de nous apprendre à travailler ces conflits, à écouter ce dont ils sont les indicateurs afin que de ce travail de navigateur nous, individus mais aussi citoyens du monde, apprenions à accueillir la multiplicité qui nous habite. En ce sens, ce projet d'éducation communicationnelle est un projet d'envergure. C'est d'ailleurs pourquoi cette méthode s'est développée aussi bien dans des pays relativement en paix que dans des régions du monde marquées par la terreur de la guerre. Je pense entre autres à cette association dénommée *the Parent's Circle* qui réunit, autour de cette méthode, des parents israéliens et palestiniens en deuil.

2.4.1.2 Aux origines de la méthode

Pour la petite histoire, de son expérience de la violence et des observations qu'il fit des contextes dans lesquels il la voyait sévir, ce docteur américain en psychologie clinique mit au point, dans les années 1960, une approche originale de la communication, pour aider à dissiper la violence dont il fut le témoin : la Communication Non-Violente, souvent nommée à l'aide de son acronyme CNV. De

son expérience de vie, il en vint à s'interroger sur les comportements contrastés dont il était le témoin :

Si nous, les êtres humains, aimons tellement prendre soin les uns des autres, pourquoi certaines personnes génèrent-elles tant de violence et de souffrance dans leurs interactions, même avec ceux qu'elles aiment ? Et inversement, comment cela se fait-il que des personnes parviennent à rester bienveillantes, même dans des circonstances horribles et violentes ? (Padovani, 2010)

Des années plus tard, il intègre l'équipe de recherche du « psychologue américain Carl Rogers, pionnier de l'approche dite « centrée sur la personne ». (Faure et Girardet, 2003). C'est au sein de cette équipe de recherche qu'il développe sa méthode que Padovani, qui le cite, définit comme suit :

La Communication Non-Violente est la combinaison d'un langage, d'une façon de penser, d'un savoir-faire en communication et de moyens d'influence qui servent mon désir de faire trois choses : me libérer du conditionnement culturel qui est en désaccord avec la manière dont je veux vivre ma vie, accroître le pouvoir de me mettre en lien avec moi-même et autrui d'une façon qui permet au don du cœur de devenir naturel ; accroître mon pouvoir de créer des structures qui soutiennent cette façon de donner. » (Padovani, 2010, s.p.).

De ces mots se dessinent les prémisses sur lesquelles s'élabore ce projet : les structures sociales et les schèmes émotionnels et de pensées qui les accompagnent sont insuffisants à soutenir le mouvement de vie créatif propre à chaque individu.

2.4.1.3 Présentation systématique de la CNV

Ses étapes, au nombre de quatre : « L'observation des faits, l'expression des sentiments, l'identification des besoins et la formulation des demandes claires. » (Santi, 2009), invitent justement l'individu à déconstruire le processus par lequel le

langage intérieur devient langage proféré. La première étape, l'**observation** (O), consiste à « distinguer les faits objectifs des évaluations ; [et de] prendre la responsabilité de nos évaluations. » (Faure, Girardet, 2003, p.30). La seconde marque celle de l'**expression des sentiments** et des émotions qu'il est nécessaire de distinguer des pensées, des jugements et évaluations. Afin de rendre compte de ces états, la CNV propose de développer un vocabulaire affectif. Une troisième étape consiste en l'**identification des besoins**. Et bien que les stratégies pour y répondre diffèrent d'un individu à un autre, il reste que ces besoins sont, selon Rosenberg, universaux et principalement identiques pour tous. Classés en six catégories, de la survie à l'expression de soi, en passant par l'autonomie, l'intégrité, le relationnel ou la célébration, ils sont à distinguer des moyens à mettre en place pour y répondre, faisant valoir leur caractère indépendant de tout contexte (Bouchard et Bélanger, s.d.). En effet, nos besoins sont constamment les mêmes mais en fonction de la situation dans laquelle se trouve l'agent, « à tout moment, au moins deux besoins particuliers sont activés : l'un satisfait, l'autre insatisfait. » (Faure, Girardet, 2003, p.36). Dans une quatrième étape, des besoins non assouvis, il revient à l'individu de formuler sa **demande** de manière claire et explicite. Il faut toutefois distinguer la demande de l'exigence qui s'en dissocie par l'attitude que manifeste le demandeur à l'égard de son interlocuteur dans le cas d'un refus. Par exemple, la demande se caractérise entre autres par une attitude empathique qui joue dans l'interaction humaine un rôle clé comme « qualité d'attention multisensorielle » (Faure, Girardet, 2003, p.36). Lorsque la stratégie, le moyen imaginé pour répondre à notre besoin ne peut être mis en œuvre, cette qualité stimule notre créativité au sens où l'entend Noam Chomsky (with Defiance, 2013). L'individu faisant preuve d'empathie envers lui-même tout autant qu'envers son interlocuteur ne s'attachera pas à la stratégie envisagée mais plutôt, prenant l'entière responsabilité du besoin identifié qui est le sien, l'urgence de le voir assouvi cèdera rapidement la place à la bienveillance et à la confiance dans l'issue de l'échange.

2.4.1.4 Critique philosophique et pratique de la méthode

Bien que ces étapes cherchent à sensibiliser l'individu à la manière dont il communique avec autrui, cette méthode n'est pas moins empreinte d'exigences restrictives que d'autres formes communicationnelles et ce pour trois raisons :

- En effet, par sa volonté de générer un « langage du cœur », elle constitue une forme d'imposition dans ce qu'elle s'acharne à l'élaboration d'un contenu (le langage du cœur) au dépend du contenant (un espace propice à l'expression authentique différente pour chaque individu). Par ce qu'elle invite ses pratiquants à faire preuve d'empathie et donc de vulnérabilité dans l'échange, elle n'est pas à l'abri, dans sa pratique, de son **risque** et son **biais solipsiste** : d'être une intimation, moins sans doute pour l'interlocuteur qui la sollicite que pour celui qui se trouve contraint de répondre sur le même ton. Pour étayer notre propos, imaginons un instant deux individus en conversation : l'un fait appel aux axes de la CNV tandis que l'autre cherche vainement à exprimer son mécontentement sans prendre garde à la manière dont il le communique. Le second voit sa frustration s'amplifier tandis que le premier s'empêtre dans un langage qui ne va guère à la rencontre du second, enlisé dans son irritation. On tombe là dans le piège de nos temps moderne, celui qui consiste à prioriser la résolution du problème au profit de son écoute (Benasayag, Del Rey, 2006, p.10).
- Parallèlement, on touche aux prémisses sur lesquelles est fondée la CNV. Bien que cette dernière reconnaisse que la communication humaine puisse être empreinte de violence, elle semble n'y voir là qu'une forme possible de la communication et non pas la qualité de son essence. En ce sens, la communication violente, selon Rosenberg, ne serait que la distorsion d'une communication humaine, authentique, empathique. La conséquence d'une telle

prémisse est qu'elle décrédibilise ce à quoi elle cherchait pourtant, dans un premier temps, à nous sensibiliser, en rejetant la violence comme symptôme d'inhumanité. Par la volonté de dépasser la violence symbolique que porte en lui le langage, sans en chercher ses fondements, elle encourt le risque de perdre sa fonction première : celle de conscientiser la violence. Certes, elle parviendra à sensibiliser, même dans ses distorsions pratiques les plus perverses, au risque toutefois de brandir l'arme de la non-violence comme mot d'ordre sans que ne soit réellement adressé le conflit de fond.

- Pourtant, la CNV n'a d'existence sans celle du contexte de la violence. S'imposant comme négation de tout rapport de pouvoir, comme approche égalitariste, par son seul titre, elle réclame un contexte violent pour être légitime, en appelant paradoxalement à ce qu'elle tente de contrer. Se dessine là l'horizon d'une aporie : il y a dans l'intitulé même de cette méthode, une contradiction profonde qu'elle ne parvient pas à résoudre. Simplificatrice au point de se contredire dans son objectif central, sa vocation critique (réflexion de sensibilisation à la violence) s'efface au profit de son objectif de désamorcer la violence, de la dépasser tel un obstacle à contourner. En cela, la CNV contient en elle les traces et les graines d'une violence qu'elle échoue à transcender et dont elle n'est donc aucunement exempte.

A l'aune de ce qui précède émergent de nouvelles interrogations. La Communication Non Violente, en vertu de sa forme, échoue dans son principe premier à actualiser les valeurs qu'elle porte en elle. Et de fait, bien qu'elle offre à son praticien des éléments clés pour mieux comprendre les germes des conflits dans lesquels il se meut, sa vulgarisation, son aspect idéologique et son manque d'ancrage historique, la mettent à risque de se voir utilisée non plus à des fins d'articulation des conflits mais d'évitement de ceux-ci. Or, c'est de ces refoulements qu'émergent la violence symbolique et son corollaire pratique : la violence comme comportement agressif. Le

concept normatif de dialogue vers lequel cherche à tendre la CNV serait-il plus propice à réaliser cette condition *sine qua non* d'une communication authentique ? Sans plus de détours donc, interrogeons à présent les enjeux du dialogue dans un contexte contemporain : quelles sont les grandes lignes de son positionnement actuel relativement au changement personnel et son corollaire, le changement social ?

2.4.2 Le dialogue

2.4.2.1 Le dialogue dans un contexte contemporain

Le dialogue, ce lieu de partage mais également de pouvoir, constitue un objet de recherche tout à fait actuel. Alors que la mondialisation ne cesse d'étendre ses bras de géants pour toucher chacun d'entre nous, nous sommes confrontés de manière plus urgente que jamais à l'autre, à cet étranger dont nous ignorons tout parfois jusqu'à l'existence même de ce sur quoi se forge son identité sociale : son pays, sa culture. Dans cette rencontre qui, lorsque forcée devient confrontation, le dialogue, s'il apparaît comme la modalité idéale de l'échange, n'est pas, et de loin, le format le plus accessible de l'interactivité. L'espace dialogique représente une alternative à la violence en ce qu'il accueille le conflit, la marque d'un choix, d'une décision prise. Le langage est action et dans sa forme dialogique s'actualise déjà une réalité nouvelle. Norman Fairclough invoque cette idée dans son interprétation de la modernisation et de l'entrée sur le marché mondial de la Roumanie. Selon lui, les changements qu'a connus la Roumanie à la suite de la chute du mur de Berlin, symbole de l'effondrement du bloc soviétique mettant fin à la Guerre Froide, seraient entre autres choses dus à l'intégration dans le discours politique et économique d'un vocabulaire globalisé, dont l'origine remonte à celui du *businessman* américain. (Fairclough, 2006). Et en effet, la mondialisation n'a pas le caractère immédiat et surgissant d'une catastrophe naturelle. Loin de là, « Le processus de mondialisation

est un phénomène social total qui, pour exister, doit être localisé et doit s'enraciner dans les pratiques quotidiennes des peuples et des hommes. » (Barbero, 2003, p.317). C'est à travers le langage, la communication et plus encore le dialogue que la mondialisation s'actualise dans nos pratiques quotidiennes.

D'ores et déjà, le dialogue se propose comme point de ralliement du changement. En lui s'offre la possibilité pour les citoyens du monde que nous sommes de se bousculer, de saisir chaque occasion pour laisser derrière soi l'indifférence. Le dialogue s'institue comme l'espace pour un partage des expériences en vue de construire une mondialisation autre où « la diversité culturelle, des territoires, des histoires, des expériences et des mémoires est le seul moyen, à la fois, de résister et d'interagir. Ainsi, en fin de compte, la globalisation sera transformée elle-même. » (Barbero, 2003, p.1). Il n'y a de changement possible et efficient que dans une « Civilisation du Dialogue », sans quoi, l'individualisme prenant le pas sur le collectif, les instabilités socio-politiques se verront proliférer jusqu'à ce qu'un changement de paradigme ait lieu. L'écoute de l'autre, sa reconnaissance, le partage et l'échange, ces valeurs revendiquées tout autant par les humanistes que par les idéalistes ou les utopistes, reposent sur des présupposés divergents d'une culture à l'autre. Mon parcours de vie m'a amenée à placer l'ontologie de l'humanité dans la reconnaissance de l'altérité. Mais là encore, que dire de ces contes qui dépeignent la réaction des indigènes face à l'arrivée des occidentaux dans les contrées les plus reculées, les prenant pour des dieux vivants. Il semblerait que la relation au seul visage, que Lévinas analyse comme éthique, ne suffirait pas à la reconnaissance de l'autre en tant que porteur d'une même humanité. (Lévinas, 1981, p.81). Alors nous reste-t-il à trouver les *topoi*, ces lieux communs susceptibles d'autoriser la rencontre de l'autre dans le dialogue. L'herméneutique diatopique de Boaventura de Sousa Santos se présente comme un modèle possible de cette découverte. Et Antoni Jesús Aguiló Bonet d'abonder dans ce sens :

Dans ce contexte, il devient urgent et nécessaire de s'engager avec des idées, des projets et des orientations éthiques et épistémiques critiques qui n'ignorent ni ne suppriment l'**anthropodiversité**, qui ne réduisent pas les différences, et qui misent sur la célébration de dialogues interculturels postcoloniaux, **flexibles et ouverts**, dans lesquels soient démocratiquement représentés tous les **intérêts, valeurs et besoins des participants afin que, dans le respect de leurs différences**, ils soient traités en égaux. Ainsi s'ouvrira une possibilité de **construire ensemble une vie en commun plus juste et pacifique**. (Bonet, 2011, p.56).

De tels propos ont le mérite de proposer un modèle à la portée de nos sociétés contemporaines qui, même dans sa dimension idéelle, ne semble pas sans ambition. Car la résistance que rencontrent bien souvent les meilleures théories du changement et du développement consiste en ceci qu'elles invitent l'individu citoyen à être bousculé de manière brutale dans ses habitudes du quotidien. Or, on sait combien – et ce en particulier dans nos sociétés occidentales luxuriantes et riches – l'adaptation à des changements de vie radicaux peut engendrer des stress avec lesquels le corps humain n'est pas toujours en mesure de composer.

2.4.2.2 Vers une rencontre de l'Autre

Le dialogue. Méthode philosophique de recherche de la vérité, on ne peut l'évoquer sans penser à Socrate, artiste de la dialectique. Mais c'est en un sens plus contemporain que nous l'entendons. Empruntant à Gadamer sa définition humaniste, le dialogue est

un **processus [bi-directionnel]** qui, en dépit de tout élargissement et de toute infinité potentielle, possède pourtant une unité propre et une clôture (*Geschlossenheit*). **Ce qui a été pour nous un dialogue a laissé quelque chose en nous.** Ce n'est pas d'avoir expérimenté quelque chose de nouveau qui a fait du dialogue un dialogue, **mais que quelque chose de l'autre soit venu à notre rencontre que nous n'avions pas encore rencontré dans notre expérience du monde.** [...]. Le dialogue a une

force **métamorphosante**. Là où un dialogue a réussi, quelque chose nous est restée, et ce qui nous est resté nous a **changé**. Ainsi, le dialogue est particulièrement proche de l'amitié. C'est seulement dans le dialogue [...] que des amis peuvent se trouver l'un l'autre, et construire ce genre de communauté **dans laquelle chacun reste lui-même pour l'autre, car chacun se trouve en l'autre et se change lui-même par l'autre.** » (Gadamer, 1995, p.170).

Processus organique, le dialogue est mouvant et se tisse telle la toile d'une araignée. Gadamer usera d'ailleurs de la métaphore des fils du dialogue pour évoquer les liens qui se tissent au sein de cet espace. Par organique, nous entendons qu'il se construit à un rythme naturel, en dehors de pressions extérieures, respectant le mouvement interne de chaque individu en présence. Ce respect traduit en fait le type de relation qui noue les individus impliqués. A cet effet, je précise que le dialogue prend forme dans la **relation horizontale** qui relie des individus s'étant reconnus comme faisant partie intégrante d'une même humanité, s'acceptant dans leur entièreté. (Hegel, 1991). Arrêtons-nous un instant sur le terme de « **reconnaissance** » pour le décomposer : étymologiquement, il s'agit de « re-naître-avec », au point que lorsque l'on reconnaît l'autre, on actualise la conscience que l'on a de soi. **Inclusif**, le dialogue prend dès lors la tournure d'une **expérience de vie, expérience commune**, dans la mesure où, au travers de la découverte de l'autre et de soi, on se reconnaît dans les paroles de son interlocuteur au point d'en être touché, de s'en voir changé. (Gadamer, 1995, p.170) Bien plus qu'un échange entre deux individus, au terme duquel se forge l'expérience personnelle, la forme que prend le langage dialogique invite à la constitution d'une « **expérience de la communauté** » qui fonde l'expérience d'un monde partagé dont

nous avons, *nous* tous, accès d'une manière principielle grâce à l'expérience, sur lequel, *nous*, tous, nous pouvons tomber d'accord par l'« **échange** » de nos expériences, donc par leur **mise en commun**, de même que la légitimation « objective » repose sur l'assentiment mutuel et sa critique. (Husserl, 1957, p.317).

En cela, c'est dans le dialogue que le langage semble trouver sa force créatrice et ses moyens de prolifération en vue de construire une réalité dans laquelle chacun se reconnaît. Or, il n'est de force créatrice sans structure, sans système délimité. (withDefiance, 2013). Tant s'en faut, structurant, la modalité dialogique du langage se soucie davantage de son état de contenant que de son contenu, prenant le contre-pied de la CNV, qui accorde plus d'importance au type de langage qu'elle génère qu'à l'espace dans lequel celui-ci s'exprime. Il n'y a d'ailleurs pas de mot plus explicite que celui de dialogue pour exprimer cet espace. Du latin *dia* et *logos*, le dialogue n'est autre que l'échange du savoir, de la connaissance dans *l'entre deux*, à travers les interlocuteurs en présence. Contrairement à l'approche de la Communication Non Violente, le dialogue génère donc un espace ouvert où chacun est libre de s'exprimer, dans la limite de ce que permettent les mots. Cette liberté d'expression ne va toutefois pas sans un axe intentionnel déterminé.

2.4.2.3 Les conditions de possibilité du dialogue : le conflit comme moteur

Perroux, dans la préface de *Karl Marx, Œuvres complètes, Economie II*, évoque à juste titre l'objectif que vise en arrière-fond le dialogue dans sa forme même : « Le dialogue est une recherche en commun par communications contradictoires, d'une proposition jugée vraie ou d'une solution jugée juste par deux interlocuteurs qui acceptent des critères compatibles de vérité et de justice. ». (Perroux dans Marx, 1968 p. XXXI). Un dialogue n'est donc possible qu'à plusieurs conditions. La première réside en ceci qu'un dialogue n'a lieu d'être qu'entre deux individus **différents** sous un certain rapport. En effet, imaginons tenter de dialoguer avec notre reflet dans le miroir : l'échec est en tout point assuré. Le dialogue réclame donc de ses participants qu'ils se distinguent par leurs pensées, par les valeurs qui sont les leurs, etc. Il invite ainsi le **concept de conflit**, moteur de toute communication humaine. La relation

conflictuelle, de celle que l'on entretient avec soi à celle que l'on vit avec l'Autre, permet, en effet, soit de réactualiser sa position, de s'affirmer, soit d'en changer. En refoulant le conflit, nous ne faisons que l'équivalent de refuser de nous positionner : « Ce que refoule au fond notre contemporain – en refoulant du même coup la source de tous ses conflits intérieurs -, c'est le fait d'être situé nécessairement. » (Benasayag, del Rey, 2007, p. 34). En cela, le conflit est non seulement moteur de la communication humaine mais également le moteur de tout changement. Néanmoins, et c'est là notre seconde condition, pour ce faire, il présuppose que s'accordent les interlocuteurs sur ce qu'ils entendent par dialogue, sans quoi, il n'est d'échange de savoirs, de connaissances (*logos* en latin) à travers, entre (*dia*) les individus en présence. Mais un consensus sur ce qu'est le dialogue ne signifie-t-il pas un accord tacite quant à toutes les valeurs qui le sous-tendent ? Perroux abonde dans ce sens lorsqu'il précise que les deux interlocuteurs doivent accepter « des critères compatibles de vérité et de justice. » (Perroux dans Marx, 1968 p. XXXI). La difficulté du dialogue résiderait ainsi dans la nécessité de s'ancrer sur une base déjà commune, préexistante. Et Eric Weil d'argumenter : « Le dialogue porte, en dernier ressort, toujours sur la façon selon laquelle on doit vivre. [...] Ils acceptent le dialogue, **parce qu'ils ont déjà exclu la violence.** » (Weil, 1974, p.24). **Qu'est-ce qu'implique d'avoir déjà exclu la violence ?** Cette entente commune, condition du dialogue, reposerait selon Weil sur le choix de la forme dialogique pour adresser le problème. C'est donc à partir d'une éthique commune que le dialogue voit le jour entre deux interlocuteurs. **Précisons tout de même que par violence il entend moins la violence symbolique, inhérente au langage et donc au dialogue qui n'en fait fi, que la violence physique.** Comme le dialogue ne se satisfait pas d'un vocabulaire particulier, il rejoue les relations de pouvoir qui habitent les interactions humaines. Seule différence notable, dans le cadre du dialogue, chacun prend en sus le rôle d'être un miroir pour l'Autre, jeu de rôles qui se prête volontiers à la transformation individuelle et sociale. **Alors, le dialogue, en ce qu'il rejoue et tente de**

questionner la violence symbolique, serait-il plus à même de l'écouter que la CNV qui, par le choix d'un langage spécifique, ne la laisse pas s'exprimer ?

Je précise par ailleurs que la question du dialogue n'a été abordée qu'en un sens très restreint. Nous nous sommes contentés de penser le dialogue en des termes bien plus anciens que peut-être nous aurions dû le faire. En termes de simple co-présence, ou de vis-à-vis, cette modalité du langage est un fait. En revanche, dans nos sociétés contemporaines où les formes d'interactions prolifèrent, plus surprenantes les unes que les autres, le dialogue prend une toute autre envergure. Effectivement, peut-on encore parler du format dialogique dans le cadre du tchat internet ? Du téléphone ? Notre travail fait fi de ces considérations d'actualité, dessinant en cela ses propres limites.

2.5 Conclusion de l'essai II

Il n'est de son plus mélodieux et chaleureux que celui des mots chuchotés par une figure maternelle tandis que s'allument ces cristaux blancs tels des petites lanternes, ces diamants qui viennent caresser vos songes. Ces mots d'esprit, ces paroles viennent en eux recueillir ce petit rien d'humanité, ce recoin d'intimité, qu'en vous, qu'en nous l'on reconnaît, que l'on voit, que l'on sait écouter dans toute sa vulnérabilité. Le dialogue, c'est cela, c'est ce lieu où l'on se recueille pour mieux aimer : soi, l'autre, et toute cette énergie qui fait des interactions humaines le séjour impermanent d'étincelles. Nos difficultés rencontrées n'émanent pas tant de l'absence désinvolte de lieux communs entre les Hommes, car tous nous pouvons aimer, de cela il en va de notre humanité. Un instant, le silence, écoutons. Il se fait pressant. Écoutons. Il est temps.

Le plus difficile dans l'art du dialogue, ce n'est pas de parler, c'est d'apprendre à écouter. (Petitclerc, 2005)

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au fil de ces deux essais, j'ai tenté d'amener mon lecteur à poser un regard complexe et multidisciplinaire, - bien que foncièrement philosophique -, sur le langage et la communication, mon objectif ayant été de montrer combien nos pratiques communicationnelles sont porteuses et susceptibles d'accompagner des changements profonds, quel que soit le niveau auxquelles elles s'attèlent. Des origines du langage à la construction de l'expérience sociale de laquelle il participe, sans compter le pouvoir symbolique qui l'habite ; du concept de communication au dialogue en passant par l'analyse du conflit et l'échec théorique constaté de la Communication Non Violente, il m'a été donné de mettre au jour les limites mais aussi et surtout la puissance qui habitent nos expériences sémantiques au sein d'un tissu nouveau de relations. Car nous sommes, il n'y a plus de doute, sans cesse, *en* relation. Plus que cela, j'ajouterai même que nous sommes imbriqués au sens du terme anglais « entangled » les uns dans les autres. Les mots qui me semblent les plus justes pour mettre en image cette expression sont ceux de Karen Barad dans son ouvrage *Meeting the universe halfway* (2007) :

To be entangled is not simply to be intertwined with another, as in the joining of separate entities, but to lack an independent self, self-contained existence. Existence is not an individual affair. Individuals do not preexist their interactions ; rather, individuals emerge through and as part of their entangled intra-relating. Which is not to say that emergence happens once and for all, as an event or as a process that takes place according to some external measure of space and of time, but rather that time and space, like matter and meaning, come into existence, are iteratively reconfigured through each intra-action, thereby making it impossible to differentiate in any absolute sense between creation and renewal, beginning and returning, continuity and discontinuity, here and there, past and future. (Barad, 2007, p.ix)

A mon sens, le geste communicationnel incarne et matérialise ce mouvement d'imbrication : il est ce lieu d'actualisation de l'*existence*. Au-delà du mot, communiquer, entrer en *communion*, trouve son paroxysme dans la forme dialogique. Dialoguer consiste dès lors à poser un geste d'ouverture au monde où curiosité, présence, écoute et création s'entremêlent en puissance.

J'ai parlé plus tôt de pouvoir : pouvoir symbolique, relations de pouvoir et pouvoir créateur. Je choisis à présent d'employer le terme *puissance*, le distinguant, à la manière de Benasayag et del Rey, du pouvoir :

Tout changement dans nos modes de vie, dans la façon dont nous entrons en relation avec les autres et avec l'environnement, dans notre système de « valeurs » engage des processus qui ne peuvent être produits depuis les lieux centraux de la représentation, les *lieux du pouvoir*. [...]. Le *pouvoir* est ce qui exprime et structure, *dans et pour* une époque, un état donné de la situation, contradictoire et en devenir : des modes de vie et de production, des formes de relation, des séparations entre la santé et la maladie, la norme et la déviance. La *puissance*, en revanche, est consubstantielle au devenir lui-même. Déploiement permanent du conflit, elle passe à travers les réseaux du pouvoir sans s'identifier à eux [...]. (Benasayag, del Rey, 2007, p.214).

Communiquer, s'ouvrir à la richesse et aux vulnérabilités du dialogue, de ce qui *émerge*, c'est en cela jouer de cette puissance, c'est accompagner le mouvement créateur, c'est *agir* au sens fort du terme. Trop souvent, nous oublions ou feignons d'ignorer l'incidence de nos paroles là où il serait dans l'intérêt de la vie de leur prêter attention, de cheminer avec ce qu'elles révèlent, au-delà des mots.

Avec l'effervescence et l'accroissement de nos moyens de communication, la prolifération aussi de nouvelles « techniques » communicationnelles (je pense ici bien sûr à la CNV), nous avons cru bon de nous couper les uns des autres, bercés par

l'illusion qu'avec la *sur*-communication, nous améliorerions la qualité de nos relations, de notre vivre-ensemble. Mais ce faisant, l'excès nous aura submergés et derrière nos ordinateurs, nos écrans, sous-couvert de conversations d'ordinaire superflues, se fait alarmant l'isolement urbain. Or n'est-il pas paradoxal que nous n'ayons jamais jusqu'à ce jour vécu en si grand nombre dans nos villes, entassés les uns sur les autres, en même temps que progresse de manière inquiétante l'isolement devenu un enjeu social majeur ?

L'afflux communicationnel nous mène dans une forme de gouffre relationnel que je suis non pas tant curieuse de résoudre en tant que tel mais d'explorer, convaincue qu'il témoigne de paradigmes et modes d'être-au-monde encore dominants mais qui déjà s'effritent. En atteste le bourgeonnement à l'échelle mondiale de formes « alternatives » j'emploie ce qualificatif avec la plus grande précaution : il tend en effet trop souvent à masquer des pratiques servant les intérêts des paradigmes prégnants, - capitalisme, libéralisme et autres- de vivre-ensemble, d'une part (ce qu'énumère à merveille l'ouvrage de Bénédicte Manier, *Un million de révolutions tranquilles* (2012)), et d'autre part, l'émergence de pratiques spirituelles et artistiques expérimentales visant à nourrir un manque profond de connexion, à soi, à l'Autre, à l'un et au tout. « Dans le monde actuel, la jeunesse étant trop souvent coupée des générations précédentes, le besoin de spiritualité se fait ressentir. » (Tolle, 2000). En effet, ce qui fait sans doute notre singularité d'*Homo sapiens* ne consiste pas seulement dans le fait que nous soyons capables d'appréhender le monde et de l'ordonner selon une configuration façonnée par le prisme des deux formes pures de l'intuition sensible que sont l'espace et le temps, mais plutôt dans le fait que, selon l'ordonnancement de notre expérience, cette configuration est constamment soumise aux changements dont nous faisons état. Ainsi, notre vie quotidienne occidentale s'organise selon une temporalité linéaire, alors que le monde du rêve ne connaît pas cette linéarité temporelle. (Ruiz, 2016, s.p.) De la même manière, le temps du jeune

adulte actif est bien différent de celui de l'enfant, complètement présent à son environnement immédiat, ou de l'ainé à qui il revient d'être le gardien du souvenir, d'un temps passé et révolu, certes, mais encore héritage en devenir. Son rythme est ralenti, voire lent, son mouvement voluptueux et son pas mesuré (Halbwachs, 1952, s.p.). C'est auprès des aînés que nous allons chercher conseil, là où l'expérience de la vie a façonné le savoir-pratique du sage.

En tant qu'êtres foncièrement sociaux, nous insérer dans une continuité spatio-temporelle du social, c'est implicitement réclamer le besoin, au cours de notre vie, d'être en contact avec ces détenteurs de différentes temporalités. Or, « coupée des générations précédentes », la jeunesse contemporaine éprouve, pour la plupart, l'immédiat du temps présent, paradoxalement à la fois comme urgence à dépasser et cependant infranchissable, à moins cependant de se leurrer dans une incessante projection d'un passé qui n'est plus ou d'un futur anthropocentriste qui n'est qu'en devenir, encore insaisissable. L'urgence de résoudre, de solutionner, de clore, d'arriver à destination, prend à présent le pas sur l'appréciation du cheminement. C'est sans doute là l'un des problèmes dont souffrent nos pratiques communicationnelles d'aujourd'hui, non inhérent au phénomène communicationnel lui-même, mais cependant repris et catalysé en son sein. Plutôt éprouverions-nous sans doute sous un jour nouveau notre rapport au monde environnant si nous étions davantage présents à lui et prêts à accompagner le mouvement intrinsèque à la vie dans ses multiples facettes. De cette tension subversive émergent la problématique et l'enjeu de la génération Y : c'est que nous sommes amenés, au regard de la rapidité des changements sociaux, environnementaux et économiques auxquels nous faisons face à l'échelle mondiale, à apprendre à nous mouvoir dans la rapidité du changement actuel, à inviter l'immobilité, le calme, dans la frénésie du variable et de l'éphémère. Notre génération a certes déjà fait preuve d'une grande capacité d'adaptation : nous sommes de moins en moins carriéristes et de plus en plus polyvalents, de moins en

moins attachés ou contraints à construire notre vie dans le lieu physique qui nous a vus grandir. Nous vagabondons de continent en continent en véritables citoyens du monde. L'unité familiale, la notion de chez soi et celle qui l'accompagne : d'appartenance, en ce tournant de siècle, se voient fortement bousculées et ce, dans les confins les plus reculés mêmes de la planète. Là où il est relativement aisé de démanteler des acquis de pensée socio-culturels, il est considérablement plus éprouvant de reconstruire des structures sociales viables, surtout lorsque celles-ci se donnent pour objectif de réconcilier l'unité avec la diversité.

Face à ces profondes mutations identitaires, sociales et sociétales, je n'ai pas de solution pratico-pratique, de recette toute faite à proposer, et n'en désire pas d'ailleurs. Je souhaite au contraire offrir des orientations axiologiques qui me semblent porter en elles les germes d'une conscientisation nécessaire susceptible de nous accompagner, au quotidien, dans ces changements sociaux et individuels profonds que nous éprouvons à l'échelle mondiale. Et si en apparence, je me contente d'interroger et de poser les termes éthiques de relations humaines plus en accord ou plus proches de leur potentiel humanisant, sous ce couvert, j'invite mon lecteur à une réflexion de fond sur les enjeux multiples, à tous niveaux, des rapports humains que catalysent nos pratiques communicationnelles.

J'aime à penser que si nous étions moins en conflit avec nos conflits, que si la dualité du langage était moins appréhendée dans sa polarité et davantage dans la palette de nuances à laquelle elle invite, que si nous posions sur le monde un regard ouvert aux multiples possibles, créateur et créatif, que si nous étions moins dans l'urgence de l'agir et du réagir et davantage dans l'écoute de soi, des autres, et que si, encore, nous étions davantage à l'écoute de notre curiosité à faire l'expérience du *vivre-ensemble*

au sens fort de l'expressions, probablement nous sentirions-nous moins étouffés par nos narrations solipsistes, et des êtres un peu plus libres.

L'adage le rappelle toutefois, « avec des *si*, on pourrait mettre Paris en bouteille ». Alors, au terme de ce travail, je souhaite moins me tourner vers le passé ou ce qui aurait pu *être* que de me laisser porter par la curiosité d'explorer ce qui *est*, là et en devenir. Rester attentif à ce qui nous habite, au multiple de ce qui est rencontré, appréhendé, senti, etc. constitue les premiers pas d'une autre danse. En chemin, il me semble essentiel que nous gardions nos cœurs, esprits et corps (si tant est qu'on les conçoive en entités séparées) ouverts à ce qui se présente et ce qui n'a pas été encore pensé ou imaginé, senti ou perçu : notre posture face à l'inconnu et au *dé-connu* pose les jalons des futurs à venir. Des pratiques telles que l'approche thérapeutique Créative et Non Directive instiguée par Colette Portelance, fondatrice du Centre de Relation d'Aide à Montréal, l'approche par la psychologie du Process Work créée par Arnold Mindell, l'exercice de la relation authentique autour de jeux organisés en communauté, ou encore l'art du Coyote Mentoring fondé par Jon Young, qui consiste à stimuler les passions de l'enfants dans sa relation à son environnement naturel, la danse contact improvisation sont autant de lieux pour explorer, repenser, approfondir et accompagner les rythmes, forces et mouvements de vie qui nous habitent, au-delà du mot.

There is an eros present at every meeting, and this is also sacred. One only has to listen inwardly to the histories and resonances of the word we use for religious experience. In Sanskrit the word satsang, which translates into English as « meeting », means « godly gathering ». In the English language the word common is linked through the word « communicate » to « communion. » [...] To exist in a state of communion is to be aware of the nature of existence. (Griffin, 2015)

BIBLIOGRAPHIE

- Arcizet, G. (2014). Préface. Dans Bannel, Y., *La crise identitaire, révélateur de la société contemporaine*. Paris : Editions Télètes
- Aristote. (1990). *Les Politiques* (traduit par P. Pellegrin, p.91). Paris : Editions Flammarion, coll. « GF »
- Arnauld, A., Nicole, P. (1978). *La Logique ou l'Art de penser*. Paris : Champs Flammarion.
- Auroux, S. (1979). *La sémiotique des encyclopédistes*. Paris : Payot
- Auroux, S. (2008). *La philosophie du langage*. Paris : Presses Universitaires de France
- Auroux, S., Deschamps, J., Kouloughli, D. (2004) *La philosophie du langage*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Anderson, J.A., Baym, Geoffrey. (2004). Philosophies and Philosophic Issues in Communication, 1995-2004. *Journal of Communication* (589-615).
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway*. Durham and London : Duke University Press
- Barbero, J. M. (2003). L'approche culturelle de la globalisation. Une vision latino-américaine. Dans Armand Mattelard et Gaëtan Tremblay, *2001 Bogues : Globalisme et Pluralisme, Tome 4 Communication, démocratie et globalisation*. Presses de l'Université Laval, pp. 331-339
- Benasayag, M. et del Rey, A. (2007). *Eloge du conflit*. Paris : Editions La Découverte
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard
- Berger, P. Luckmann, T. (1986). *La construction sociale de la réalité* (traduit de l'américain par Pierre Taminiaux). Paris : Méridiens Klincksieck
- Blanché, R. (1967). *La Science actuelle et le Rationalisme*. Paris : PUF
- Blumer, H. (1968). *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*. University of California
- Bonet, Antoni Jesús Aguiló. (julio-septiembre 2011). Boaventura de Sousa Santos: une proposition du dialogue interculturel à l'époque de la mondialisation. Dans *Utopía y Praxis Latinoamericana* (vol. 16, núm. 54, pp. 51-65), Universidad del Zulia Venezuela
- Bourdieu, P. (1993). A propos de la famille comme catégorie réalisée. Dans *Actes de la recherche* (n°100, p.32-36).
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Editions du Seuil
- Briault, T. (2004). *Les philosophies du sens commun : pragmatique et déconstruction*. Paris : L'Harmattan
- Carey, James W. (1989). *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Boston : Unwin Hyman. P.177

- Conche, M. (1986). *Héraclite, Fragments*. Paris : Presses Universitaires de France
- Craig Robert T. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication Theory* (vol. 9, no 2, pp. 119-16)
- Deleuze, G. (2003). *Spinoza : philosophie pratique*. Paris : Editions de Minuit
- Descartes, R. (1824 [1637]). *Discours de la méthode* (tome I, sixième partie). Editions Cousin.
- Descartes, R. (2000 [1637]). *Discours de la méthode* (4^{ème} partie, pp.65-66). Paris : Editions Flammarion (coll. « GF »)
- Diderot, D. (1875 [1769]). Suite de l'entretien. *Œuvres complètes de Diderot* (tome II). Paris : Garnier Frères
- Dortier, J.F. (2003). Langage et évolution : nouvelles hypothèses. *Sciences humaines. Les mouvements sociaux*. (n°144).
- Dubois, J. et all. (1973). *Dictionnaire de linguistique*. Paris : Larousse.
- Empiricus, Sextus. (1933). *Against the Logicians* (8, 275-276, trad. angl. R. G. Bury). Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- Fairclough, N. (2006). *Language and Globalization*. New York : Routledge.
- Faure, J.-P. et Girardet, C. (2003). *L'empathie, le pouvoir de l'accueil – au cœur de la Communication NonViolente*. Editions Jouvence
- Fehr, Johannes. (2003). Interceptions et interférences. La notion de « code » entre cryptologie, télécommunications et les sciences du langage. *History of Linguistics 1999 : Selected papers from the Eighth International Conference on the History of the Language Sciences, 14-19 september 1999, Fontenay-St-Cloud*. Edité par Sylvain Auroux
- Florin, Agnès. (2016). *Le développement du langage – 2^{ème} édition*. Paris : Dunod
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge : MIT Press
- Fortis, J.M. (2010). De l'hypothèse de Sapir-Whorf au prototype : sources et genèse de la théorie d'Eléanor Rosch. Dans *Corela – Cognition, représentation, langage* (vol.8, n°2)
- Foucault Michel. (1966). *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard. pp. 49-49
- Gadamer, H.-G. (1995). L'inaptitude au dialogue. Dans *Langage et vérité* (traduit par J.-C. Gens). Paris : Editions Gallimard.
- Griffin, S. (2015). *The Eros of Everyday Life : Essays on Ecology, Gender and Society*.
- Hagège, C. (1985). *L'Homme de paroles*. Paris : Folio-Essais Fayard
- Halbwachs, M. (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Presses Universitaires de France
- Hegel, G. W. F. (1963). Encyclopédie philosophique. *Propédeutique philosophique* (trad. par Maurice de Gandillac). Paris : Editions de Minuit.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Phénoménologie de l'Esprit (1807)* (traduit par J.-P. Lefebvre). Editions Aubier, pp. 152-153
- Heidegger, M. (1985). *Etre et Temps* (trad. par Emmanuel Martineau). Paris : Authentica (hors commerce/internet)

- Heidegger, M. (1990). Lettre sur l'humanisme. *Questions III et IV*. Saint-Armand : Gallimard.
- Hobbes, T. ([1651], 1971). *Léviathan* (trad. F. Tricaud, pp. 122-124). France : Éd. Sirey.
- Hooks, B. (2001). *All about love : new visions*. Harper Perennial
- Howe, Reuel L. (1963). *The miracle of Dialogue*. New York : Seabury Press
- Hsab, G., Stoiciu, G. (2011). Communication internationale et communication interculturelle – des champs croisés, des frontières ambulantes. Dans Agbobli, C. et Hsab, G. (dir.), *Communication internationale et communication interculturelle – Regards épistémologiques et espaces de pratique*. Québec: Presses de l'Université du Québec
- Husserl, E. (1957). *Logique formelle et Logique transcendantale* (1929) (traduit par Suzanne Bachelard). Paris: Presses Universitaires de France
- Hutchins, Robert M. (1967). Epigraphe In F. W. M. a. A. Montagu (Ed.), *The Human Dialogue - Perspectives on communication*. New York: The Free Press.
- Ikâheimo, H. (2009). Un besoin humain vital. La reconnaissance comme accès au statut de personne. Dans C. Lazzeri et S. Nour (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale* (p. 101-122). Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Editions de Minuit
- Jaspers, K. (1967). Truth as communicability - Introduction: from the amplitude of encompassing to the bond through communication. Dans F. W. Matson & A. Montagu (dir.). *The Human Dialogue - Perspectives on human communication*. New York: The Free Press.
- Kant, Emmanuel. (1942). Critique du jugement esthétique. Dans *Critique du jugement*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kant, Emmanuel. (1994). *Fondations de la métaphysique des moeurs; introduction à la métaphysique des moeurs* (Traduit par V. Delbos). Paris: Flammarion.
- Kant, Emmanuel. ([1787], 2006). *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion.
- Kuhn, Thomas. (1983). Postface 1969 *La structure des révolutions scientifiques* (1962). Paris: Flammarion, Champs. pp. 237-284
- La Bible*. (1956). Genèse, IX, 1-9 (trad. de l'Ecole française de Jérusalem). Ed. du Cerf.
- Lecercle, Jean-Jacques. (1985). *Philosophy through the looking glass : language, nonsense, desire*. London: Hutchinson and Co.
- Lestel, D. (2002). Langage et communications animales. *Langages* (vol.36, n°146, pp.91-100).
- Lévinas, E. (1981). *Ethique et Infini, entretiens radiophoniques* (pp. 79-81). Paris : Editions Gallimard, coll. "Folios-Essai".
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde.
- Maingueneau, D. (2012). *Analyser les textes de communication*. Paris: Armand Colin.

- Manier, B. (2012). *Un million de révolutions tranquilles: travail, environnement, santé, argent, habitat...: comment les citoyens transforment le monde*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Martinet, A. (2008). *Eléments de linguistique générale*. Paris: Armand Colin.
- Martino, Luiz C. (2003). Epistémologie de la communication: scepticisme et intelligibilité du savoir communicationnel. *Les enjeux de l'information et de la communication*.
- Marx, K. (1968) *Œuvres II - Economie II*. Paris: Gallimard.
- Mathien, M. (1995). L'étude des médias: un champ ouvert à la transdisciplinarité. *Communication et langages* (n° 106, pp. 77-88).
- Michaud, Y. (1978). *Violence et politique*. Paris : Gallimard
- Mouffe, C. (2003). Le politique et la dynamique des passions. Dans *Politique et Sociétés* (vol. 22, n°3).
- Ormond, A. T. (1900). Chapitre VII: Community or Interaction. Dans *Foundations of Knowledge*. London and New York: The MacMillan Company
- Panaccio, Claude. (1999). *Le Discours Intérieur - de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Editions du Seuil
- Petitclerc, Jean-Marie. (2005). *Et si on parlait... du suicide des jeunes*. Presses de la Renaissance
- Platon. (2014 [s.d.]). *Apologie de Socrate* (traduit par Victor Cousin). Paris: Arvensa Editions
- Platon. (1994 [s.d.]). *Théétète* (trad. M. Narcy; 189e-190a)
- Press, Michelle. (2008). Book Review: Nim Chimsky: the Chimp who would be Human. *Scientific American* (Vol. 298 Issue 4, p112-112).
- Quéré, Louis. (1994). Sociologie et sémantique: le langage dans l'organisation sociale de l'expérience. *Sociétés contemporaines* (n°18-19, Juin-Septembre, p.17-41)
- Renouvier, C. (1906). *Critique de la doctrine de Kant*. Paris: Félix Alcan.
- Richards, Franklin D. (1851). *La Perle de Grand Prix*. Édition intégrale des Écritures de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours
- Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort – Fragments*. Paris : Editions du Seuil
- Rousseau, J.-J. (1993 [1781]). *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Editions Flammarion.
- Ruiz, D. M. (2004). *Les quatre accords toltèques: La voie de la liberté personnelle*. Editions Jouvence.
- Russ, Jacqueline. (2003[a]). Emmanuel Kant. *Philosophie - Les auteurs, les oeuvres*. Paris: Bordas. p.235
- Russ, Jacqueline. (2003[b]). *Philosophie. Les auteurs, les œuvres* (coll. Mémo Références). Paris: Bordas
- Russ, Jacqueline. (2004). *Dictionnaire de philosophie* (coll. Mémo Références). Paris: Bordas
- Santi, Pascale. (2009) Le "langage du cœur", arme anti-conflits. *Le Monde*.
- Saussure, F. (1964). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot
- Saussure, F. (1995). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

- Saint-Sernin, Bernard. (2003). *La raison*. Paris: PUF. p.5
- Schopenhauer, A. (1889). *Le monde comme volonté et comme représentation* (tome deuxième). Paris: Félix Alcan
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science* (trad. fr. Hermann, 1987). London: British Broadcasting Corporation
- Searle, J. (1991). Response. Explanation in the social sciences. Dans Lepore, E., Van Gulick, R. (dir.), *John Searle and his Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Shannon, C., Weaver, W. (1975). *Théorie mathématique de la communication*. Retz-Centre d'Etudes et de Promotion de la Lecture
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (traduit par D.-A. Canal). Paris : Aubier.
- Taylor, C. (1998). *Hegel et la société moderne* (traduit par Pierre R. Desrosiers). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Thompson, J. B. (1987). Langage et idéologie. Dans *Langage et société* (n°39, pp. 7-30)
- Tolle, E. (2000). *Le pouvoir du moment présent*. Editions Ariane Inc.
- Weil, Eric. (1974). *Logique de la philosophie* (1967). Paris: Vrin. p.24
- Weiss, I. (2009) *Gadamer*. Paris: Vrin. p.162
- Yang, Charles. (2013). Onthogeny and phylogeny of language. *Proceedings of the National Academy of Science USA* (vol.110, n°16, pp.6324-6327)
- Zizek, S. (2008). *Violence - six sideways reflections*. New York: Picador

Médiagraphie

- Ameisen, J.C. (2013). Le partage des émotions. *Sur les épaules de Darwin* [émission radio sur France inter du 9 novembre 2013]. Repéré à : http://rf.proxycast.org/1306256627434790912/11549-03.06.2017-ITEMA_21345479-0.mp3
- Bouchard, Robert et Bélanger, Marcelle. (s.d.) Nos besoins. *Groupeconscientia*. Repéré à <http://www.groupeconscientia.com/uploads/Liste1.pdf>
- Boudon, R., Gautier, M., Saint-Sernin, B. (s.d.). Causalité. *Encyclopédie Universalis*. Repéré à : <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/causalite/>
- Cometti, J.P., Ricoeur, P. (s.d.). Langage - Philosophies du. *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, consulté le 19 février 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/philosophies-du-langage/>

- Delage, Michel. (2014). Identité et appartenance. Le systématique à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains. *Thérapie familiale* (4, vol. 35, p.375-395). Repéré à : <http://www.cairn.info/revue-therapie-familiale-2014-4-page-375.htm>
- Dissonance cognitive. (s.d.). Dans *Wikipédia, l'encyclopédie libre*. Repéré à : https://fr.wikipedia.org/wiki/Dissonance_cognitive
- Echange. (s.d.). Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales en ligne*. Repéré à : <http://www.cnrtl.fr/definition/échange>
- Engi, le principe d'origine interdépendante. (s.d.). Repéré à : <http://www.soka-bouddhisme.fr/bouddhisme/philosophie/161-engi-le-principe-dorigine-interdependante>
- Fuchs, C. Linguistique – Le langage au carrefour des disciplines. *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 9 décembre 2013. URL : <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/linguistique-le-langage-au-carrefour-des-disciplines/>
- Granger, G. G. (s.d.) Epistémologie. *Encyclopædia Universalis*. Repéré à : <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/epistemologie/>
- Groupe AFSCET. (2003). *L'approche systémique : de quoi s'agit-il ?*, consulté en ligne. <http://www.afscet.asso.fr/SystemicApproach.pdf>
- Harari, Y. N., Harris, S. (2017). *Reality and the Imagination : A conversation with Yuval Noah Harari* [podcast]. Repéré à : <https://www.samharris.org/podcast/item/reality-and-the-imagination>
- Hypothèse de Sapir-Whorf. (s.d.). Dans *Wikipédia, l'encyclopédie libre*. Repéré à : https://fr.wikipedia.org/wiki/Hypothèse_de_Sapir-Whorf
- Interaction. (s.d.). Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales en ligne*. Repéré à : <http://www.cnrtl.fr/definition/interaction>
- Intercollnet – intellectuel collectif international des mouvements sociaux. (s.d.). Altermondialisme, indignation, occupy et nouveaux mouvements. Repéré à <http://www.intercoll.net/bdf/fr/dossiers/dossier-2.html>
- Interconnectedness. (s.d.). Repéré à : <http://www.sgi.org/about-us/buddhism-in-daily-life/interconnectedness.html>
- Jakobson, R. (s.d.). Dans *Wikipédia, l'encyclopédie libre* repéré à : https://fr.wikipedia.org/wiki/Roman_Jakobson
- Jouitteau, M. (2016). Hypothèse de Sapir-Whorf. Repéré à : http://arbres.iker.cnrs.fr/index.php?title=Sapir-Whorf_Hypothesis
- Kay, P., Kempton, W. (1984). What Is the Sapit-Whorf Hypothesis? Dans *American Anthropologist, New Series* (Vol. 86, No. 1, pp. 65-79). Repéré à : http://www.jimelwood.net/students/grips/lan_culture/kay_kempton_1984_what_is_the_sapir-whorf_hypothesis.pdf

- King, M. L. (1963). I Have a Dream. Dans *American Rhetoric : Top 100 Speeches*. Repéré à : <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>
- Langage. (s.d.). Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Nationales en ligne*. Repéré à <http://www.cnrtl.fr/definition/langage>
- Mandelbaum, Jacques. (2012). "Le Projet Nim": un singe sur la planète des hommes. *Le Monde Cinéma* [article en ligne] repéré à : http://www.lemonde.fr/cinema/article/2012/01/10/le-projet-nim-un-singe-sur-la-planete-des-hommes_1627861_3476.html
- Manon, S. (2014). Héraclite. Polémos est le père de toute chose. *Philolog*. Repéré à <http://www.philolog.fr/heraclite-polemos-est-le-pere-de-toutes-choses/>
- Marsh, J. (2011). *Le Projet Nim* [documentaire]. Royaume-Uni: Red Box Films, Passion Pictures et BBC Films.
- Meade, M. (2014) *Finding Genius in your Life* [audio CD]. United States: Mosaic.
- Mirouze, J.-P. (2002). *Les origines du langage* [documentaire]. Paris: CNRS images et Movimento Films.
- Nardon, E. (2014). La coopération à l'époque préhistorique: un facteur décisif de survie et d'évolution. Repéré à: <http://www.co-construire-avenir.org/publications/dossier/la-cooperation-a-lepoque-prehistorique-un-facteur-decisif-de-survie-et-devolution>
- Négociation. (s.d.). Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales en ligne*. Repéré à: <http://www.cnrtl.fr/definition/negociation>
- Padovani, I. (2010). La CNV: qu'est-ce que c'est? *NVC-Europe*. Repéré à: <http://nvc-europe.org/SPIP/La-CNV-qu-est-ce-que-c-est>
- Phonème. (s.d.). Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales en ligne*. Repéré à: <http://www.cnrtl.fr/definition/phoneme>
- Ricoeur, P. (s.d.). Signe et sens. *Encyclopædia Universalis*. Repéré à : <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/signe-et-sens/>
- Rowson, J. (2014). Top down, bottom up, side to side, inside out: 4 types of social change and why we need them all. *RSA - 21st century enlightenment*. Repéré à: <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/04/top-down-bottom-up-side-to-side-inside-out-4-types-of-social-change-and-why-we-need-them-all>
- Salgado, J. R., Wenders, W. (2014). *Le Sel de la terre* [documentaire]. Brésil: Decia Films, Amazonas Images, Solares Fondazione delle arti
- Weil, Eric. (s.d.). Raison. *Encyclopaedia Universalis en ligne* repéré à <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/raison/>
- Winkin, Yves. Communication. *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Consulté le 4 décembre 2013. URL : <http://www.universalis->

edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/communication/
 withDefiance. (2013, mars). Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature [vidéo en ligne]. Repéré à:
<https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8>

Documents ressources non-cités

- Le Moigne, J.-L. (2007). *Les épistémologies constructivistes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Le Moigne, J.-L. (2001). *Le constructivisme - Tome I : Les enracinements*. Paris: Harmattan.
- Michaud, Y. (s.d.). Violence dans *Encyclopaediae Universalis*. Repéré à <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/violence/>
- Rosenberg, B. M. (1999). *Initiation à la communication non violente - Les mots sont des fenêtres (ou bien ce sont des murs)*. Paris: La Découverte
- Villeneuve, D. (2016). *Arrival: premier contact* [film]. United States: Paramount Pictures
- Yves, C. (2004). Le savant, le sorcier et l'artiste. Le constructivisme en question. Dans *Communication et langages* (no 139, pp. 5-15)