

La voix seule

par Martin Rueff

Il y a une voix dans ma vie
Que je perçois alors qu'elle meurt;
Une voix si fatiguée, si amoindrie,
Toute tremblante de coups au cœur.

GIOVANNI PASCOLI¹

1.

L'auteur de ce livre l'a redit à maintes reprises : chaque livre est construit sur un cœur comme absenté, éloigné, soustrait à la lecture immédiate. Le centre de tout livre, à la lettre, se dérobe. De cette thèse inspirée d'une longue réflexion sur ce qu'est une œuvre et qui n'est pas sans relation avec quelques-unes des thèses les plus puissantes de sa philosophie (le centre de la machine gouvernementale est vide comme le trône vide de la basilique Saint-Paul-hors-les-murs de Rome²), Giorgio Agamben a offert récemment une version autobiographique, évoquant un texte d'enfance retrouvé à l'âge adulte, contenant le noyau de l'œuvre à venir

et tout de suite retiré, soustrait à nouveau, reculant comme aspiré par une chute dans les couloirs du sens et de l'existence :

Il y a plusieurs années, ma mère m'a fait lire un texte que j'avais écrit alors que j'étais enfant et qu'elle avait conservé dans un tiroir. La lecture m'en troubla tellement que je dus tout de suite en détourner les yeux. La feuille contenait la description exacte de ce qui m'apparaissait alors comme le centre secret de ma pensée. Comment la main hésitante d'un enfant de huit ou neuf ans avait-elle pu saisir avec tant de précision le nœud le plus intime et le plus serré dont tous mes livres — tous ses livres — futurs ne devaient représenter que le lent et pénible déploiement? Je rendis la feuille à ma mère sans mot dire et depuis, je ne l'ai plus jamais revue. Je ne crois pas que je puisse la retrouver un jour, mais je sais qu'avec elle, mon secret lui aussi s'est perdu. Le seul souvenir qui m'en est resté et qu'il s'agissait de quelque chose comme un vide central, une suspension ou un écart, comme si la feuille était devenue tout à coup blanche. Comme si au centre de tout ce que j'ai essayé de vivre et d'écrire il y avait un instant, un quart de seconde, parfaitement vide, parfaitement invivable³.

Il reste que, fût-il dérobé, ou déplacé, comme le héros d'une pièce qui apparaîtrait quand on ne l'attend plus, le centre de cette œuvre est énoncé ici à quelques reprises qui donnent un sens concret au titre du livre : *La voix humaine*. Si la voix est humaine, ce n'est pas parce qu'elle pourrait ne pas l'être et qu'il lui arriverait de l'être, ou qu'elle pourrait l'être plus ou moins; si la voix est

humaine, c'est parce qu'il y va, dans la voix, de ce que c'est que d'être humain :

La voix est [...] le lieu où l'homme occidental a mis en scène le mythologème de son devenir humain et sapiens, du devenir culture de la nature. Dans notre corps vivant, on ne rencontre nulle part quelque chose comme un passage de la nature à la culture : il se transforme, croît et déchoit, mais il n'est aucun lieu, aucun organe et aucun membre où il ne cesse d'être nature et corps vivant. Dans la voix, en revanche, ce passage serait advenu : la voix est sortie de la confusion animale et elle s'est articulée et grammaticisée, en devenant signifiante. L'articulation de la voix est, en réalité, l'articulation entre le vivant et le langage, et c'est seulement grâce à elle que l'homme peut être défini comme le vivant qui a le langage. Et pourtant, il ne nous est donné nulle part de saisir dans la voix le passage du son confus aux lettres, du vivant au parlant. (*Infra*, p. 71.)

S'il n'est pas rare que des philosophes se soient attachés à définir ce qui fait le propre de l'homme, s'il n'est pas rare non plus que l'on ait pu reconnaître ce propre dans le fait d'avoir le langage (Agamben demande à plusieurs reprises : « comment un vivant peut-il *avoir* le langage ? Que peut donc vouloir dire, pour le vivant, parler ? »⁴), au point que l'humain a pu être défini, à la suite d'une célèbre définition proposée par Aristote au début de la *Politique*, comme l'animal parlant, Giorgio Agamben soutient une thèse plus précise : ce n'est pas le langage comme système articulant sémiotique et sémantique qui distingue l'humain⁵ : c'est la voix. La voix seule.

Elle est le dispositif⁶ par lequel, en l'homme, la nature (l'appareil phonatoire qui est de notre corps, qui est notre corps même) et la culture (le langage, qui est notre destin) se donnent à voir dans leur articulation. Si notre corps se développe, si on peut le soumettre à un certain nombre d'usages et même lui donner des formes nouvelles par l'exercice et la technique, le lieu où il s'ouvre à l'histoire et échappe à lui-même est logé en chacun de nous : c'est la voix. *En* chacun de nous ? Cette intimité de la voix qui fait que la voix est l'expérience même de notre présence à nous-mêmes, thème qui a pu conduire Jacques Derrida à faire de la voix la preuve de la thèse heideggérienne du recouvrement de l'être par la présence⁷, il reste que la voix est plutôt au cœur de nous comme une étrangère qu'il nous arrive de ne pas reconnaître. Si la voix seule est l'indice de notre humanité, elle ne l'est pas comme une expérience simple, mais comme celle d'un arrachement dans une articulation : la voix nous est donnée, et c'est pour répondre à ce don logé en nous qu'en retour, nous donnons de la voix. Le philosophe Jean-Louis Chrétien avait donné de cette précédence troublante une puissante description :

La voix seule dit le propre, mais il n'est de voix qu'altérée par ce qui lui donne la parole, irrémédiablement. La nudité de la voix, nous exposant, corps et âme, à l'être, sans retour, frappe depuis toujours et pour toujours d'impossibilité la transparence, l'adéquation, la plénitude, la perfection, la parousie. Devancée, défaite, elle l'est en elle-même, et c'est là ce qui la fait, en toute parole, promettre, promettre ce qu'elle ne peut tenir⁸.

Cette expérience de l'intime étrangère qu'est notre voix, comment la comprendre ? Comment l'interpréter ? Ici, la phonologie de Giorgio Agamben (au sens propre : son discours sur la voix) se distingue de celle de Jacques Derrida, comme de celle de Jean-Louis Chrétien.

La voix humaine explicite cette différence :

Tout comme la vie naturelle de l'homme se trouve incluse comme vie nue dans la politique à travers son exclusion, ainsi le langage humain se fonde à travers l'exclusion-inclusion de la « voix nue » dans le *lògos*. Cela signifie que l'homme [...] est le vivant qui ne peut accéder à sa nature qu'à travers l'histoire et, qui, pour cette raison, ne peut jamais être sûr de l'avoir saisie une fois pour toutes, et peut, tout au contraire, ne cesser de la rater. Et la langue elle-même — le *lògos* dans lequel elle a articulé et perdu sa propre voix — n'est pas moins insaisissable, prise comme elle est dans un processus inexorable de transformation, de mort et de renaissance, qui restera telle au-delà de toutes les tentatives qui viseront à la fixer pour toujours dans une grammaire. (*Infra*, p. 116.)

La voix humaine est en nous comme une exclusion-inclusion : en ce sens, elle est politique, si la politique (c'est la thèse majeure de Giorgio Agamben, et cette thèse est une reprise des motifs du biopolitique développés par le dernier Foucault) est l'exclusion-inclusion de la vie nue⁹. Il n'est pas alors exagéré de soutenir que la voix humaine est structurellement politique. Elle a la structure du politique ; elle structure notre vie comme la politique la structure.

2.

Le livre mince que vous tenez entre les mains est le résultat de cinquante années d'enquête acharnée et minutieuse, menée dans les bibliothèques les plus diverses, auprès des auteurs les plus inattendus (poètes, grammairiens, philologues, philosophes) : une obsession. La passion de la voix.

Dans la préface de l'édition française d'*Enfance et Histoire* qui a pour titre « *Experimentum linguae* », Giorgio Agamben retrouve ce motif qui traverse son œuvre nombreuse : chaque livre s'écrit en lieu et place d'un livre non écrit qui le fonde et l'attire à sa suite. Ce livre absent de toute bibliothèque transforme l'œuvre en un jeu complexe de reprises, d'annonces, de lignes de fuite. Décrivant le travail qu'il menait à la fin des années 1970 (entre 1977 — *Stanze*, et 1982 — *Enfance et histoire*) il avait rédigé un grand nombre de feuillets restés inédits. Cette œuvre, précise-t-il, avait pour titre *La voce umana* (*La voix humaine*) ou, selon d'autres notes, *Eтика, ovvero della voce* (*Éthique, essai sur la voix*) :

Existe-t-il une voix humaine, une voix qui soit la voix de l'homme comme la stridulation de la cigale, ou le braiment de la voix de l'âne ? Et si elle existe, le langage est-il cette voix ? Quel est le rapport entre la voix et le langage, entre *phonè* et *logos* ? Si l'on ne peut parler de quelque chose comme une voix humaine, en quel sens l'homme est-il encore définissable comme être vivant doté de langage ? Les questions que nous avons formulées délimitent une interrogation philosophique. Selon une ancienne tradition, le problème de la voix était un

1.

Vocatif

Kein Sterbenswort

Ihr Wort!

Pas le moindre mot

Ô mot!

INGEBORG BACHMANN

Vocatif : dans la langue des grammairiens, c'est « le cas de l'appel ou de l'apostrophe » (*kletikè o prosagoreutikè ptòsis*). Mais qui appelle et qui est appelé ? Et que signifie « appeler » ?

Avec le vocatif nous nous adressons à ceux que nous aimons ou que nous haïssons, nous prions et nous blasphémons, avec le vocatif nous saluons et nous prenons congé, nous exaltons et nous plaignons, nous louons et nous insultons. C'est par le vocatif que commencent nos lettres et nos messages, avec le vocatif que nous caressons les animaux et les enfants.

Dans son exposé de la doctrine stoïcienne sur le langage, qui a pour point de départ la voix (*phōnē*), Diogène Laërce définit le vocatif de la manière suivante : « Vocabif (*prosagoreutikòn*) est cet acte tel que, si on le dit (*lègoi*), on apostrophe (*prosagorèuein*) » (vii, 67). *Prosagorèuō* signifie à la fois « adresser la parole, apostrophier » et « nommer, appeler par un nom » (mais une oreille grecque ne pouvait pas ne pas percevoir, dans le terme *agorà*, l'assemblée comme lieu de la parole publique). Et la *klēsis* est aussi bien « l'appel » du nom, que la citation en jugement et l'invocation (les *klētikòi* sont les hymnes qui invoquent les dieux et, dans le Nouveau Testament, la *klēsis* est la vocation que Dieu adresse à ses élus).

Il y a donc un dire (*lègein*) qui ne se limite pas à dire, mais apostrophe, appelle, et « appeler », « donner un nom » et « adresser la parole » sont étroitement entrelacés. C'est sur cette forme du dire que nous entendons réfléchir.

Au début des *Confessions*, c'est sur le vocabif — *Domine*, « Seigneur » — qui ouvre le livre qu'Augustin s'interroge. Ce qu'il veut savoir et comprendre, c'est s'il faut d'abord invoquer avant de connaître et de louer, ou s'il faut d'abord connaître et invoquer ensuite (*utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te*). Ici l'invocation semble précéder la connaissance même : « Ne faut-il pas plutôt invoquer pour pouvoir

connaître (*an potius invocaris, ut sciaris*)? » Seule l'invocation, et nulle autre parole, est adéquate à la foi : « Que moi je me mette à ta recherche, Seigneur, en t'invoquant et que je t'invoque en croyant en toi [...] c'est ma foi qui t'invoque, Seigneur, la foi que tu m'as donnée et inspirée »; et pourtant, l'invocation reste jusqu'à la fin quelque chose de problématique : « Comment pourrai-je invoquer mon Dieu, Dieu et mon Seigneur, puisque, en l'invoquant, je l'appellerai à l'intérieur de moi, et quel lieu y a-t-il en moi pour que mon Dieu puisse y venir? »

Que le vocatif soit quelque chose de très spécial était déjà évident pour les grammairiens de l'antiquité, qui ne le considéraient pas toujours comme un « cas » comme les autres qui « tombent » dans le discours (*plōsis*, « cas », signifie « chute »). À la différence des cas, qui expriment une relation syntaxique entre les éléments d'une proposition, le vocatif est plutôt un énoncé complet par lui-même (*autotélès*) qui, comme tel, exige la ponctuation, qui le sépare du reste de la phrase (*stigmēn apaitēi*; Apollonius Dyscole, p. 37).

« Il y a cinq cas — cinq chutes : droit, génitif, datif, causatif, vocatif (*klētikē*). Le cas droit (*orthē*) est appelé nominatif et direct, le génitif possessif et paternel, le datif épistolaire, le causatif selon l'accusation, le vocatif interpellatif » (Denys de Thrace, p. 53).

D'où tombent les cas? Pour les stoïciens, le nominatif — la chute droite — tombe immédiatement de la pensée (*apὸ tēs*

ennòias), tandis que les autres cas tombent du nominatif, qui est en quelque sorte « l'archétype de ce que nous proférons avec la voix » (Ammonios, p. 43). Le terme *ptōsis* est utilisé à l'origine pour la « chute » des dés ou des astragales et il est probable que la signification grammaticale trouve là son origine. Varron, lui (x, 22), compare les cas aux pions (*latrunculi*) d'un échiquier, parce qu'ils se déplacent — tombent — obliquement (comme dans *albus, albi, albo*) ou tout droit (comme dans *albus, alba, album*). Un grammairien byzantin, Choeroboscos, renvoie plutôt à la plume (*graphèion*) : « on dit cas droit ou direct comme quand la plume tombe droit ».

Mais où tombent les cas ? Le nominatif tombe directement de la pensée dans le nom, les autres cas tombent obliquement dans le discours et dans les phrases. Pour chaque cas, la chute a lieu dans le langage.

Selon Aristote, qui est le premier à se servir du terme *ptōsis* pour la langue, le nominatif n'est pas un cas (« de Philon — *Philonos* — ou à Philon — *Philoni* — ne sont pas des noms, mais des cas du nom », *Sur l'interprétation*, 16 a 33). Dans les *Premiers analytiques* (48 b 41), Aristote distingue *klēsis*, l'appel du nom, et *ptōseis*, les cas. Le nominatif ressemble en cela au vocatif, que les grammairiens distingueront des autres cas comme la « chute qui appelle » (*ptōsis klētikē*).

Il n'est pas surprenant que le grammairien latin Donat assimile directement vocatif et nominatif, en les excluant du nombre des cas : « Selon la plupart, il y a quatre cas, si on retranche le nominatif et le vocatif, qui est semblable au nominatif ». Choeroboscos refuse lui aussi que le vocatif soit un cas : comme le nominatif en effet, « il signifie directement la substance (*orthòs semâinei tēn ousian*) ».

Un des aspects les plus discutés du vocatif est la relation exclusive qu'il entretiendrait avec la deuxième personne : « *toi!* », « *vous!* ». Alors que le nominatif implique normalement un discours à la troisième personne, le vocatif exige toujours la deuxième personne (Apollonios observe même que le vocatif « est le cas qui convertit d'emblée—*epistrèphei*, ‘tourne, fait tourner’—les troisièmes personnes en deuxièmes, par l'apostrophe qu'il dirige sur la personne qui a reçu le nom »). Comme le suggère un grammairien médiéval, le vocatif renvoie, en effet, à une instance de discours en acte, évoque une chose seulement dans la mesure où on lui adresse la parole (*ut ad ipsam fit sermo*).

Néanmoins, le vocatif peut apparaître brusquement dans un discours à la troisième personne : *O tempora, o mores! Senatus hoc intellegit, consul videt, hic tamen vivit*; « Ô temps, ô mœurs! Le sénat, le sait, le consul le voit, et celui-ci [Catilina] est encore en vie ». Un nom — c'est du moins ce qu'il semble, peut être appelé à la troisième personne.

Pour d'autres, le lien entre vocatif et impératif n'est pas moins fort, comme si l'apostrophe impliquait toujours un commandement, comme si la parole qui se trouve au début ne pouvait faire autre chose que commander et appeler (« et Dieu dit : que la lumière soit ! et la lumière fut »). Et tout comme l'impératif semble être la forme primitive du verbe, de la même manière le vocatif pourrait bien être la forme originaire du nom, la racine du système des cas. Apostropher, adresser la parole, ne signifie pas, pourtant, nécessairement commander. Au contraire, on peut, avec le vocatif, supplier, implorer, interroger — ou, aussi, simplement, saluer, s'exclamer.

Les chercheurs modernes sont généralement d'accord sur ce point : le vocatif n'est pas un cas (Hjemslev), il n'a pas de fonction symbolique ou représentative, mais uniquement appellative (Kuryłowicz). Le vocatif — pourrions-nous dire — n'est pas un signe, il n'est pas là « pour » la chose (dans le signe, *aliquid stat pro aliquo*, une chose est là pour une autre) — mais plutôt, il l'appelle. Appeler et signifier ne sont pas la même chose. Le vocatif est, en ce sens, un élément extra-sémantique, qui a une fonction exclusivement pragmatique, situant un destinataire dans un certain discours. Selon les mots d'un des linguistiques les plus profonds du XX^e siècle, Gustave Guillaume, le vocatif est « hors langue » (Guillaume, p. 100), il existe seulement dans la *parole* (il est un *cas de parole*).

Qu'on réfléchisse à la radicalité d'une telle affirmation : le vocatif n'est pas seulement *hors phrase*, libre de toute relation syntaxique avec le reste de la phrase, mais il est *hors langue*, hors de la langue entendue comme système abstrait de relations grammaticales distinct de la *parole*, de l'instance de discours proféré par un individu en chair et en os. Il est alors possible que, à travers le vocatif, la langue essaie d'affirmer quelque chose de la parole qui l'excède de manière constitutive. Ce quelque chose est l'appel.

Soit la définition courante du vocatif : « on utilise le vocatif lorsqu'on appelle quelqu'un » (Pinborg, *in Ildefonse*, p. 183). Une telle définition ne peut être entendue de manière correcte que si l'on n'oublie pas que le verbe appeler a deux significations : « apostropher avec la voix » (sens 1) et « donner — ou porter un nom (comment t'appelles-tu?) » (sens 2) et que, dans le vocatif, les deux sont présents. D'où la proximité, et aussi la différence, entre nominatif et vocatif, si souvent soulignée par les grammairiens.

Un passage de Varron (viii, 6, 16) peut fournir ici une indication utile : les cas « *sine controversia sunt quinque : quis vocetur, ut Hercules; quemadmodum vocetur, ut Hercule; quo vocetur, ut ad Hercule; a quo vocetur, ut ab Hercule; cui vocetur, ut Herculii; cuius vocetur, ut Herculis* » (« qui est appelé, comment il est appelé, vers où il est appelé, par qui il est appelé, de qui il est appelé »). *Vocare* signifie ici « nommer, appeler par un nom dans la langue » (au

passif : « être appelé par un certain nom » — *vocabulum* est le mot par lequel quelqu'un ou quelque chose est appelé dans la langue). Les particularités du vocatif par rapport au nominatif et aux autres cas deviennent immédiatement évidentes : alors que le nominatif identifie celui qui porte — ou est appelé par — tel ou tel nom (*quis vocetur*), non pas en tant qu'il le porte, mais en tant que sujet d'une action ou d'une passion exprimée par la proposition dont il fait partie, le vocatif se réfère à celui qui porte ce nom seulement en tant qu'il le porte ou qu'il est ainsi appelé dans la langue. *Quemadmodum vocetur*, qui suit tout de suite le nominatif *quis vocetur*, signifie « le fait qu'il est appelé dans la langue de cette manière », se réfère à l'acte même de l'appel et non pas à la relation syntaxique avec les autres parties du discours. Hercule dans le vocatif est appelé au sens 1 (apostrophé par la voix) seulement dans la mesure où il est appelé au sens 2 (nommé dans la langue). Vocatif et nominatif sont distincts et, toutefois, inséparables.

Dans l'extraordinaire exorde de *Moby Dick*, les deux sens coïncident parfaitement. « Call me Ismaël » : « appelez-moi Ismaël, parce que c'est ainsi que je m'appelle » et « on m'appelle Ismaël, appelle-moi donc avec ce nom ».

On ne peut pas appeler quelqu'un ou quelque chose sans proférer son nom. Le vocatif ne se réfère pas aux qualités de la chose appelée, mais seulement au fait qu'elle a un nom.

De là aussi la proximité entre le vocatif et l'insulte, qui a

souvent été soulignée. On se méprend sur la nature de l'insulte si on croit qu'elle consiste à attribuer à quelqu'un une certaine qualité infâmante, comme si l'insulte était inversement symétrique à l'adulation. L'insulte n'est pas un terme classificatoire ou attributif : il s'agit d'un pur vocatif, qui appelle, cependant, dans la langue par un nom incongru. C'est pourquoi : « tu es un menteur » n'est pas une insulte, mais une affirmation qui peut être vraie ou fausse, alors qu'il n'y a pas pire insulte que lorsque quelqu'un qui connaît parfaitement mon nom s'obstine à m'appeler par un autre nom.

Dans la définition du vocatif, le moment de la nomination est souvent refoulé à la faveur de l'apostrophe : tout se passe comme s'il était impossible d'appeler quelque chose qui n'a pas été nommé. C'est pourquoi les linguistes tendent à exclure du vocatif les cas comme celui du « 'o' lyrique », qui ne peuvent être compris comme des apostrophes. Quand Leopardi, dans *Les Souvenirs*, écrit « *O speranze, speranze; ameni inganni...* » (« Ô espérances, espérances ; doux leurres... ») et quand Corneille met dans la bouche de Don Diego l'invocation suivante : « Ô rage ! Ô désespoir ! Ô vieillesse ennemie ! », on n'aurait pas affaire à un vocatif, parce qu'il n'est pas possible d'apostropher les espérances et la rage, qui débordent nécessairement sur le plan sémantique. Or, c'est exactement le contraire : le « ô » lyrique est un cas éminent du vocatif, parce que ce qui s'y trouve apostrophé, indépendamment de sa présence comme destinataire du discours, est le pur fait d'avoir un nom, comme si le poète célébrait et répétait le moment de la pure nomination.

Dans la première des *Élégies de Duino*, le caractère radicalement vocatif du « ô » se trouve souligné par Rilke, qui le sépare du terme nommé par la conjonction de coordination : « *O und di Nacht...* », « Ô et la nuit... ». On pourrait dire en ce sens que la poésie est un discours où tous les termes sont au vocatif. Et pas seulement parce que la poésie est un discours dans lequel le vocatif est en effet présent de manière massive, mais parce que, dans la poésie, « Nous sommes *ici* peut-être pour dire : maison,/pont, fontaine, porte, broc, arbre fruitier, fenêtre,/[...] pour *dire* : comprends,/oh, pour dire ainsi, comme jamais même les choses/ne crurent intensément... » Le poète ne dit pas ; il appelle les choses par leur nom.

Dans le vocatif — d'où sa particularité — émerge à la lumière cette scission du langage en deux plans distincts, dont la prise en compte se trouve à l'origine de la réflexion grecque sur la langue et n'a jamais cessé d'occuper philosophes et linguistes : celle qui sépare *ònoma* et *lògos*, noms et phrases, *impositio* et *declinatio*, lexique et discours en acte. Le langage humain semble en effet impliquer constitutivement une double structure, qui le distingue des langages animaux qui comportent seulement un des deux éléments.

Si l'interprétation que donne Hoffman du fragment 1 est correcte, la conscience de cette dualité se trouve déjà chez