

MARION DUVAUCHEL

L'EXPRESSION DU DESIR DE VENGEANCE :

LA MALEDICTION ET LE STATUT ONTOLOGIQUE DE LA PAROLE

Juillet 2005, « Le discours de la malédiction : l'expression du désir de vengeance ». XXVI^e colloque Langage et significations, organisé par le C.A.L.S. et le Centre Pluridisciplinaire de Sémiolinguistique Textuelle de l'Université de Toulouse- Le Mirail, sur le thème de « la vengeance et ses discours » : Actes du 26^e colloque d'Albi Langages et Signification organisé par le CALS/CPST, 2006. Albi

Parce que l'histoire occidentale voit dans l'élimination de la vengeance comme la condition et la conséquence d'un degré supérieur de civilisation, elle en bannit l'expression du champ des émotions avouables. Le désir de vengeance n'en disparaît pas pour autant. La malédiction constitue la forme et la manifestation extrême de ce désir. Discours ambigu, complexe, il appartient à l'anthropologie autant qu'à la linguistique ou à la littérature. Comme l'a mis en valeur admirablement l'auteur australien Elliott Forsyth la vengeance a une signification religieuse, sociale et littéraire : maudire, bénir constituent les deux faces d'un même procédé linguistique qui consiste à appeler sur autrui le bien ou le malheur. La malédiction est d'abord *une forme spécialisée de la prière*. Ce n'est que progressivement qu'elle est tombée dans la sphère du profane et qu'elle s'est en quelque sorte sécularisée, au long d'un processus qui la relie aux différentes traditions de la vengeance. C'est dans cette perspective que je me propose d'exposer quatre dispositifs de malédiction : celle que formule Thésée envers son fils Hyppolite, soupçonné de relations illicites avec la femme de son père, dans *Phèdre*, de Jean Racine à l'acte IV de la scène II ; l'imprécation que profère Camille envers son frère, Horace, dans la pièce éponyme, de Pierre de Corneille, et qui constitue l'acte IV de la scène V (c'est le dispositif le plus spectaculaire, le plus célèbre et à juste titre; le discours qu'Agrippine adresse à son fils Néron, à l'acte V de la scène VII de *Britannicus*, texte beaucoup plus ambigu car il relève de l'oracle, voire de la prophétie, sans pour autant porter les marques de la fureur dévastatrice habituelles à ce registre¹ ; la malédiction du roi Lear envers Cordélie² (acte I, premier tableau), quoiqu'il n'appartienne pas tout à fait au même siècle mais il répond au même type de dispositif. Je procéderai en trois étapes (qui reflètent les deux dimensions anthropologique et linguistique de cette analyse) : une brève analyse des questions anthropologiques de la vengeance, l'analyse des quatre discours de malédiction en vue d'en analyser les points communs et les différences puis une réflexion plus philosophique sur le statut de la parole de malédiction.

¹ Comme par exemples les invectives, menaces et le véhémence qu'on trouve dans *les Tragiques*.

² Voir corpus en annexe.

Dans son ouvrage *La tragédie française de Jodelle à Corneille*, E. Forsyth rappelle que pour l'homme du XXe siècle, qui vit à une époque où les anciennes coutumes se sont affaiblies, la vengeance se présente comme une « colère aveuglante » qui s'empare d'un homme offensé et qui ne s'apaise qu'avec la destruction totale de son ennemi, et c'est bien là il est vrai, « l'image que nous en ont laissée les littératures baroque, romantique et réaliste de ces derniers siècles »³. Mais pas seulement dans ces littératures, car c'est bien avant déjà qu'on peut trouver pareille problématique : chez Euripide d'abord dans son *Hyppolite*. L'histoire de la notion mêle deux traditions : une tradition religieuse et une tradition sociale. La tradition religieuse relative à la vengeance à partir du Moyen Age est faite de trois éléments essentiels : une interdiction totale de la vengeance privée, une affirmation de la réalité de la vengeance divine, enfin une masse de récits et de prescriptions bibliques contenant des traces de traditions primitives où la vengeance est reconnue pour légitime⁴. Il faut dès l'aube des traditions distinguer la colère vindicative et le système vindicatoire, entre *ultio* et *vindicta*, entre le désir de vengeance et le système légal qui punit. Seul le second a une valeur juridique. C'est l'origine de la tradition sociale de la notion de vengeance. C'est dire aussi sa proximité avec la notion de justice, car si l'exigence de réparation est légitime, il est parfois difficile de distinguer cette exigence du désir de vengeance. Dès l'établissement d'une autorité qui punit, on peut reconnaître en effet une distance entre la punition judiciaire et la vengeance. Dès lors qu'on s'intéresse à la notion, il convient de distinguer la vengeance où la colère est subordonnée au sens du devoir ou aux exigences de quelque vieille tradition légale (Oreste en particulier en est le prototype, qui doit se soumettre aux exigences d'une vieille tradition qui implique que le meurtre doit être vengé par le fils) des manifestations de la vengeance où la colère vindicative est suprême. Et il faut alors distinguer deux aspects : l'acte criminel lui-même ou l'expression du désir de vengeance, la malédiction⁵. C'est bien sûr ce qui nous intéresse dans le cadre de ce présent travail. La fureur vindicative se dissocie en effet pleinement de ce qui est « vindicatoire », et qui relève de la punition judiciaire, punition elle-même réglée par les lois, le système ou la tradition dans lequel elles s'exerce. Le duel judiciaire s'entend par exemple comme une forme atténuée de la vengeance privée qui donne gain de cause ou plus fort ou au plus habile. C'est le mutuel entremêlement de la tradition religieuse et de la tradition sociale qui rend les problématiques de la vengeance de plus en plus complexe de plus en plus au fur et à mesure qu'on avance dans le temps. Une histoire de la vengeance montrerait par exemple que l'acte de vengeance ne constitue pas seulement un devoir exigé par la justice divine (ou plus tard le service temporel de l'Etat), mais un droit. Surtout, elle rappellerait qu'à l'origine, elle est *prophylactique* : lorsque aucun code légal n'existe pour restreindre la cupidité ou la cruauté humaine, la vengeance est un moyen pratique de défense. La loi du talion est un progrès. La justice divine est parfois lente, c'est la raison

³ Forsyth (E.), *La tragédie française de Jodelle à Corneille, (1553-1640), Le thème de la vengeance*, Paris, Honoré Champion, 1994 (première édition 1962).

⁴ *Idem*, p. 83-84.

⁵ Il existe une troisième perspective qui n'entre pas dans le cadre de ce présent travail. les punitions judiciaires.

pour laquelle la vindicte, qui ne peut attendre, qui réclame justice, tout de suite, sans autre forme de procès, sans le temps ou la parole qui peut faire valoir les circonstances atténuante, calmer le caractère impérieux de la passion.

Bien que ce soit le dispositif de Jean Racine que j'ai choisi, quelques remarques sur l'œuvre d'Euripide peuvent apporter un éclairage sur cette question de l'entremêlement des deux traditions. « Les peuples qui pratiquaient la vengeance privée reconnaissaient aussi une vengeance exercée par une divinité »⁶. Un crime qui lèse la tribu lèse également le dieu qui la protège. Là où justice et religion sont liées, cette double idée de vengeance divine et de culpabilité collective domine la pensée religieuse. Forsyth, évoquant la pièce d'Euripide note avec justesse que « lorsque Phèdre voit que la chasteté sévère d'Hippolyte repousse son amour, elle se venge de l'humiliation qu'elle a subie en faisant tuer son beau-fils par les puissances célestes »⁷. Pour lui, le thème de la vengeance est exploité d'une façon artificielle, et Euripide reste sceptique sur le sujet de la vengeance divine. La vengeance se réduit dans cette pièce « à un simple expédient théâtral, sans rapport avec les problèmes essentiels de la vie humaine »⁸. Rien n'est moins certain. Bien au contraire elle pose le problème avec une grande acuité même s'il n'apparaît que dans l'épilogue. On se souvient que la déesse Artémis intervient et invite le fils du noble Egée à l'écouter. Son discours est sans ambiguïté et il dresse un acte d'accusation accablant:

« Thésée, Ah malheureux, comment peut-tu te réjouir ?
Ton propre fils tu l'as frappé d'une mort sacrilège.
Ta femme t'as menti. Tu l'as crue
Sans preuve et ta ruine à présent est sûre »⁹

Dans l'œuvre du grand tragique grec, Thésée disposait en effet de trois vœux que son père lui accordait. Il en a détourné le premier contre son propre fils. C'est sa première faute. Mais c'est moins la mort d'Hippolyte qui lui est reproché que d'avoir lancé « plus vite qu'[il] n'aurait dû, contre son fils, la malédiction qui l'a tué ». Thésée s'est rendu coupable de fureur vindicatoire, il n'a « attendu ni preuves, ni avis des devins, ni tenté une enquête »¹⁰. En bref, il n'a répondu à aucun des dispositifs judiciaires mis en place par la justice publique pour retenir la colère privée. L'horreur de la passion vindicative, de la haine vindicative que l'on prétend léguée par Sénèque qui présente la vengeance comme une passion criminelle est déjà présente chez les grands Tragiques grecs.

Racine de fait s'éloigne de la pièce d'Euripide, dans la mesure où même si le bannissement du fils reste la cause formelle de sa mort, de fait aucune instance ne vient lui reprocher sa responsabilité. La mort d'Hippolyte est le châtement. Or, le discours de Thésée dans la pièce de Racine se déploie en

⁶ *Idem.*

⁷ Forsyth (E.), *op. cit.*, p. 96-97, évoquant la pièce d'Euripide, *Hippolyte*.

⁸ *Ibid.*

⁹ Euripide, *Hyppolite*, éd. Gallimard, classique folio, 1966, tome I, p. 266.

¹⁰ *Idem*, p 267.

deux grands mouvements : le premier est un discours d'invective (ou d'exécration), le second une imploration, une prière à Neptune qui est proprement la demande de mort. Le discours d'invective est marqué d'une grande ambiguïté. Il est scandé par un « fuis » anaphorique qui apparaît à quatre reprises, et dont la valeur sémantique est paradoxale puisqu'il fonctionne comme une menace (il signifie « protège-toi de moi, éloigne toi de ma colère, je te préviens du danger), un rejet, mais aussi un ordre, et s'accélère en refus, imprécation, avant de s'exalter en un discours d'exécration et de reniement. Puis, Thésée s'adresse au Dieu et lui demande de le venger arguant d'une promesse que celui-ci lui aurait faite et donc d'une dette ainsi contractée et qu'il devrait par là régler. Le discours de Thésée n'est donc pas à proprement parler une malédiction, mais il y conduit irrésistiblement, sans doute parce qu'il la recouvre et l'enveloppe, en un mot, il fonctionne comme un *opérateur de la fatalité*. Comment l'expliquer ? Il me semble que le lien qui unit les êtres empêche le désir de mort. Pour le mettre en marche efficacement, il faut le rompre –fût-ce symboliquement. Les quatre dispositifs choisis présentent ce point commun que les malédictions sont toujours proférées dans le cadre *familial*, c'est-à-dire dans le cadre d'une intersubjectivité profonde qui implique des liens naturels, ces liens « de sang » sources souvent de haines et de rage. Ils sont d'un père à son fils, d'une mère à son fils, et d'une sœur à son frère, d'un père envers sa fille. Le discours d'exécration semble porter cette puissance de rupture du lien affectif, qui conditionne la demande de mort. Le système tragique de la vengeance atteint là un point critique. En tant qu'opérateur de la malédiction, il met en branle une fatalité et s'apparente par là au serment – cette fatalité différée – tandis que la malédiction est une fatalité immédiate. La pièce d'Euripide met en scène un conflit entre la vengeance privée et le respect de l'ordre social. La vengeance n'est pas un droit, et la violence naturelle que le principe de la fureur vindicatoire fait apparaître est un signe d'hubrys. Il est un désordre. L'Antiquité met en scène un conflit qui va se résoudre dans l'histoire de l'Occident au fil des siècles. C'est ainsi que la notion de vengeance telle que le Moyen Age la lègue au XVI siècle va comporter trois éléments principaux. La vengeance privée est un moyen de défense normal et légitime pourvu qu'elle s'exerce sans trahison mais qui s'accompagne d'un désir de régler les coutumes se rattachant au principe de la vengeance. Et pour résoudre les conflits difficiles le duel judiciaire, comme une sorte de vengeance surveillée¹¹. Progressivement la vengeance privée cède le pas à la justice publique. A partir de la Monarchie, toute justice privée est interdite (c'est le sens du discours du roi à la fin de *Horace*). Un équilibre ou un compromis est trouvé entre violence naturelle et respect de l'ordre public. Lorsque la justice publique est inefficace on voit réapparaître la vengeance privée (ou tout au moins son expression, fut-elle atténuée comme cela semble le cas aujourd'hui, ou déguisée).

La haine vindicative trouve son expression la plus achevée dans le discours de Camille. Là, la problématique de la vengeance est bien celle de la tradition sociale de la vengeance, voire de la

¹¹ Forsyth (E.), *op. cit*, p. 29.

tradition politique, la moins analysée, hormis sans doute par Michel Foucault¹². Deux tendances se disputent la suprématie : d'un côté l'homme éprouve le désir naturel de venger les injures qu'il a subies, désir qui est renforcé par le souvenir des coutumes relatives à la justice privée, de l'autre côté, l'autorité judiciaire, lorsqu'elle s'affirme, s'efforce d'éliminer tous les actes de justice sauf les siens. « De la force variable de cette autorité judiciaire dépend l'oscillation de la vengeance que l'on perçoit au cours de l'époque »¹³. Dans cette lutte, l'autorité religieuse apporte son appui à la justice publique en condamnant la vengeance privée et en menaçant tout malfaiteur de la vengeance divine. Si le personnage de Camille porte la problématique de la fureur vindicative, celui d'Horace renvoie à celle plus sociale, de la violence naturelle et de la justification d'un acte criminel. La violence naturelle d'Horace - qui est excusée par le roi- et celle de la justice privée – Horace se fait justice lui-même. Mais contrairement à la loi de la vengeance d'Euripide, ici ce n'est pas une transcendance qui arrête la chaîne des morts, mais le roi et le vieil Horace, qui ne souhaite pas la mort de son fils, pas plus que le roi d'ailleurs. Le discours du roi qui clôt la pièce est le discours même du judiciaire. *La malédiction véritable*, c'est donc celle de Camille. Elle pose un problème bien spécifique, problème de la « parole inspirée » et donc du statut ontologique de la parole (ou de l'être du langage).

Le premier point qui demande à être soulignée est que la parole ne devient magiquement puissante que si elle devient incantation. La nature de ces pouvoirs mystérieux supposés et si ardemment convoités permettant d'« agir sur le créé, par des signes efficaces »¹⁴ (procédures, protocoles, gestes ou paroles) a fasciné le monde antique et jusqu'aux Romantiques. Dans l'acte de langage, ces signes passent à travers la vertu incantatoire du verbe et la musicalité intrinsèque au langage, ce qui assortit la parole au chant : le *carmen*. Cette œuvre de magie suggestive est rendu seule possible – outre une séparation nette au moins en principe entre la fonction expressive et la fonction créative des mots – par un art du langage, une science expérimentale et intuitive de la valeur et de la charge poétique des vocables, de leurs relations et réactions réciproques, une façon de redonner vie aux images originelles et aux résidus de mythe qui subsistent en elles et de réveiller l'espace d'une seconde, les temps où les mots jaillissaient sur les lèvres des hommes pour adorer les dieux ou pour conjurer leur haine. Racine l'a fort bien compris. Rythmée, allitérante, tournoyant comme les rhombes ou les anses de possession qui mènent à l'extase, la reprise anaphorique : le *Fuis* de Thésée et surtout *Rome, unique objet, Rome*, etc... qui rythme le transport, le raptus de Camille.

Le second point qui mérite notre attention, c'est bien sur, la violence qui emporte l'énonciateur de la malédiction et qui peut varier, faisant ainsi varier la nature même et le statut du discours. Alors que Thésée se domine jusqu'au bout, et contient sa colère, Camille y donne au contraire libre cours, dans un paroxysme de violence qui apparente l'état dans lequel elle se trouve à

¹² Foucault (M.), « Il faut défendre la société », cours au collège de France, 1976, Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997.

¹³ Forsyth (E.), *op. cit.*, p. 139.

¹⁴ Maritain (Raïssa.), « Poésie, magie mystique », in *Essais*, Desclée de Brouwer, 1938, in *O.C.*, volume XV, Paris et Fribourg, éd. Saint Paul et Fribourg, 1995, p. 684.

celui de la transe, c'est-à-dire du délire inspiré, délire qui implique une rupture. C'est Platon qui le premier fonde la théorie de l'inspiration en établissant une distinction entre le délire inspiré et ce qu'on appelle aujourd'hui la maladie mentale¹⁵. Auparavant, la médecine associait l'épilepsie et le délire religieux appelé enthousiasme et les considérait comme des affections de la même famille. Platon distingue clairement ces deux espèces de délire : « l'une qui est le résultat d'humaines maladies, l'autre, celui d'une rupture, d'essence divine, avec la coutume et ses règles »¹⁶. Il procède ensuite à une seconde distinction, qui institue une sorte de classement des types d'inspiration. Il distingue le délire divin selon la nature de l'instance inspiratrice et en identifie quatre :

« Or, le délire divin, nous l'avons divisé en quatre sections, qui dépendent de quatre divinités, attribuant l'inspiration divinatoire à Apollon, l'inspiration mystique à Dionysos, l'inspiration poétique (...) aux muses, la quatrième enfin à Aphrodite et à Amour »¹⁷.

La malédiction de Camille peut s'entendre et s'analyser comme un délire amoureux convulsif. Dans les deux dispositifs évoqués l'énergie déployée dans la parole se retourne contre celui qui profère la malédiction. Elle s'accomplit pour Thésée, mais c'est pour se retourner contre lui, puisque son fils était innocent. Elle ne s'accomplit pas pour Camille mais se retourne contre elle : Horace la poignarde. Par delà les différences de problématiques, ces deux malédiction présentent la même particularité : elles se retournent contre celui qui les profèrent. Camille meurt de la main de son propre frère, qui venge ainsi l'outrage contre Rome. Thésée est puni lorsqu'il apprend l'innocence de son fils. Autrement dit, ce que montre la tragédie, c'est le caractère opératoire de la malédiction, soit qu'elle agit véritablement, soit qu'elle se retourne contre l'énonciateur.

La malédiction du roi Lear envers Cordélie diffère cependant. Ce n'est pas un dieu qui est imploré mais le soleil avant que la jeune fille ne soit reniée. La malédiction qui accompagne ce reniement paternel est que sa franchise se charge de la marier. Le roi Lear la maudit indirectement en la vouant au célibat. Il la prive de cette « troisième part » qui était légitimement la sienne. Or, la malédiction ne s'accomplit pas immédiatement, puisque si le duc de Bourgogne conditionne de prendre la jeune fille pour femme à la dot (donc au fait que le roi revienne sur son rejet), le roi de France, quant à lui, prend la jeune femme à sa juste valeur. Elle perd un duc mais gagne un roi. Elle mourra malgré tout.

« L'augurio e una entita a due facce, bipolare, composta dalle due aeioni verbali in tutto parallele e opposte del benedire e del maledire, che differiscono solo per il contenuto del messaggio. La maledizione chiama a compimento un danno contro qualcuno, il benedire un beneficio a vantaggio di qualcuno, l'una e negazione della vita, l'altra e induzione al vivere »¹⁸ Avec le discours d'Agrippine,

¹⁵ Distinction que Démocrite, avant lui, avait établie.

¹⁶ Platon, *Phèdre*, in *O.C.*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, volume II, p. 61.

¹⁷ Platon, *Phèdre*, op. cit., p. 61. Dans *La naissance de la tragédie* Nietzsche va ramener cette interprétation à une opposition dualisante entre Apollon et Dionysos.

¹⁸ Giordano (M.), *La parola efficace, maledizioni, giuramenti e benedizioni nella grecia arcaica*, Insitituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1999, p. 42. « *L'augure est une entité à deux faces, bipolaire, fait des deux aspects*

on éprouve une difficulté nouvelle et croissante : celle de la temporalité. Comme Thésée, Agrippine emploie l'anaphore : « poursuis », réitéré deux vers plus loin. La « malédiction » d'Agrippine envers son fils a ceci de caractéristique qu'elle porte sur l'avenir et non sur un futur proche qui a valeur de présent. Tout le texte ou presque est au futur et fonctionne comme une prédiction dont le caractère sinistre a valeur de malédiction. Si Agrippine maudit Néron, c'est à travers un discours prophétique ou oraculaire¹⁹. Dans un passage du *De divinatione*, (I, 38, 80), Cicéron veut prouver qu'il existe une faculté divine dont les transports sont très vifs et le pouvoir de perception considérable. Le délire divinatoire semble correspondre à un désir antique. « Autant que du bon sens dont parle Descartes, on pourrait dire de la divination qu'elle est la chose du monde la mieux partagée. Nulle société, au long de l'histoire humaine, qui ne l'ait à sa façon connue et pratiquée »²⁰. Connaissance des événements singuliers, des carrières de vie et aspiration au savoir total, à l'omniscience que le monde chrétien ne reconnaîtra qu'à Dieu seul, elle est une attitude mentale, une institution sociale, et une logique générale qui conduit à l'exclusion systématique du hasard. « Le fait de « prophétiser » c'est-à-dire de narrer le futur indépendamment de l'examen de certains constituants du monde, ce qui relève des différents procédés de la divination déductive se présente selon plusieurs modalités » : transe, rêves, (naturels ou provoqués) ou visions apocalyptiques. Ici rien de tel : « Voilà ce que mon cœur se présage de toi », le vers est d'une clarté limpide. C'est le cœur qui voit, qui voit le futur dans la lecture de ce que Néron va devenir. Le discours d'Agrippine n'est pas un discours de fureur vindicatoire, c'est un discours qui qualifie, qui constate, mais au futur, le monstre que Néron sera. Il est un désaveu aussi, et un reniement. C'est un oracle que délivre Agrippine. Or, la parole divinatoire ressortit en effet à la plus haute fonction : l'administration du sacré. Même dans le monde des hommes, la parole est soit directement comprise, soit traduite par des interprètes. Mais la parole sacrée – ou inspirée – n'est pas à la disposition de n'importe qui, elle dispose au contraire de médiateurs hautement spécialisés, – les prêtres, les brahmanes, les prophètes en fonction des contextes historiques et de l'état de l'humanité (loi naturelle, loi hébraïque ou régime de la grâce). Ce sont les hommes sacrés, comme elle-même, les prêtres ou les Pythies. La prédiction d'Agrippine pose le problème du statut ontologique de la parole, du verbe et c'est ce que nous allons examiner.

La théorie des actes du langage « inventée » par Austen et relayée par Searle a pour vocation de s'intéresser à tous les moyens par lesquels s'exerce la fonction agissante inhérente au langage, donc aux réalisations implicites aussi bien qu'explicites de ce qu'il appelle les « valeurs illocutoires ». Dans un petit ouvrage italien, Mme Giordano a procédé à quelques distinctions fondamentales. Elle définit

symétrique et inverse de la bénédiction et de la malédiction, qui se différencient seulement par le contenu du message. La malédiction appelle un mal, un dol contre quelqu'un tandis que la bénédiction appelle un bénéfice, ou un avantage sur quelqu'un. L'un est la négation de la vie, l'autre induit à vivre » (traduction de l'auteur).

¹⁹ Durant (J.M.), « Les prophéties des textes de Mari », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, p. 127.

²⁰ Vernant (J. P.), « Parole et signes muets », in *Divination et rationalité*, op. cit., p. 9.

la malédiction comme une *parole efficace*, ou plus exactement, une parole à mi chemin de la parole efficace et de l'énoncé performatif dont les mots d'amour sont en quelque sorte emblématiques :

« Prononcés par la personne autorisée, à la date et au lieu prévus, les mots d'amour ont une action immédiate. D'où leur force et leur gravité. Avec les engagements publics ou privés, les ordres, les insultes, les malédictions ou autres jurons, ils s'inscrivent dans la série des « performatifs », « mots-actes », qui portent en eux-mêmes leur propre accomplissement »²¹.

Dans *Histoire et Vérité*, Paul Ricœur rappelait que Protagoras dégage quatre racines de la parole : le commandement, le vœu ou la prière, la question et la réponse »²². C'est à partir de cette première analyse qu'il consacre quelques pages à une théorie de la parole²³. Sans en récuser la valeur performative à laquelle les linguistes attachent tant d'importance depuis quelques années, il en nuance la théorisation. La parole dit-il, ne « fait point », au plus « fait-elle faire » parce qu'elle signifie ce qui est faire et parce que l'exigence signifiée à autrui est comprise par lui et suivie par lui²⁴. Autrement dit l'intention est perçue. Car le langage comporte en effet deux fonctions comme l'a établi Jacques Maritain : une fonction primaire et une fonction secondaire²⁵. (Bally montre que connotation et dénotation correspondent à une double fonction du langage ; objective, cognitive d'une part, subjective et affective de l'autre). La fonction primaire vise l'objectivité, les mots sont des instruments d'échange aptes à transmettre des contenus objectifs tandis que la fonction secondaire consiste dans *l'intention* d'exprimer la subjectivité. Un langage authentique ne peut que conférer à l'objectivité une prééminence incontestable. Le langage atteint la complète liberté et l'excellence même de sa propre nature quand ces deux fonctions sont parfaitement fondues. C'est la grande vérité devant laquelle le lyrisme nous force à ouvrir les yeux. Les poètes dans l'humanité s'efforcent désespérément d'atteindre à une certaine similitude du langage du langage parfait, dans lequel d'un même souffle, l'intention et le contenu de pensée sont exprimés tout ensemble. Autrement dit, lorsque la dimension performative et la dimension constative sont pleinement confondues²⁶.

Le modèle de Ricœur accorde à la parole impérative un indéniable primat. C'est en effet, celle qui règle une grande partie des rapports entre les hommes dès lors qu'il s'inscrivent dans un rapport d'autorité (légitime ou violent) ou dans un rapport de travail (celui qui gouverne le rapport entre praxis et parole). M. Ricœur opère d'abord une grande classification entre ces deux grands types de parole opposées: la parole impérative et la parole dubitative, la parole qui fait faire, et celle qui donne à réfléchir. L'une ne requiert pas le dialogue même si elle s'inscrit dans une situation de communication. Mais il ne serait pas équitable, ajoute t-il, d'enfermer toute la puissance de la parole dans l'alternative

²¹ Barthes (R.), *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil 1977, p. 43, cité par Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours, Théorie et fonctionnement*, Paris, 2001 ; Nathan université, p. 14.

²² Ricœur (P.), « Parole et praxis », in *Histoire et Vérité*, Paris, éditions du Seuil, 1955, p. 221.

²³ *Idem*, pp. 216 sq.

²⁴ *Idem*, p. 217.

²⁵ Maritain (Jacques), *Signe et symbole*, in *Quatre essais sur l'esprit dans sa dimension charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, in *Œuvres complètes*, volume VII, 1988.

²⁶ Les linguistes, quant à eux, partent d'une autre antithèse, celle de l'énoncé performatif et de l'énoncé constatif. Benveniste (E.), *La philosophie analytique du langage*, chap. XXII, in *Problèmes de linguistique générale*, vol I., p. 265-276.

de l'impératif et de la critique. Il faut alors ajouter l'invocation, la parole orante. Au terme de son analyse Ricœur dégage quatre types de paroles : la « parole impérative par laquelle je me décide, prononçant un arrêt dans ma confusion affective ; la « parole dubitative par laquelle je m'interroge et me mets en question » ; la parole indicative par laquelle je me considère, me constate et me déclare tel ; ce que les linguistes appellent le constatatif (ou le constatif) ; mais aussi parole lyrique par laquelle je chante les sentiments fondamentaux de l'espèce humaine et de la solitude ». Cette dernière seule implique un autre rapport que celui d'une intersubjectivité humaine, elle s'adresse à Dieu, aux Dieux, aux arbres, à la nature ou à quelque autre instance avec laquelle le poète entre en communication. Dans ce modèle, la parole s'institue essentiellement dans un rapport de soi à soi.

Le langage, nul ne l'ignore, obéit à des lois et pas seulement celles des règles linguistiques qui servent à assurer la communication des messages, ce que les linguistes ont théorisé avec le formalisme conceptuel qui leur est propre :

« Pour qu'un individu puisse parler avec autrui, il fait appel à deux types de connaissances langagières bien distinctes : d'une part ses connaissances linguistiques formelles et, d'autre part, ses connaissances communicatives. Le premier type de connaissances relève de la compétence linguistique que nous définirons comme l'ensemble des règles qui régissent la bonne forme des énoncés de la langue. Le deuxième type de connaissances relève de la connaissance communicative c'est-à-dire l'ensemble des règles qui régissent l'utilisation de la langue »²⁷.

La compétence communicative se situe à un niveau différent de celui de la compétence linguistique. Elle régit l'utilisation de la langue en fonction du contexte dans lequel se déroule le phénomène langagier. C'est cette compétence qui permet à un individu d'opter pour une forme linguistique particulière, de relever certaines violations des règles communicatives, de les violer lui-même. C'est en effet parce que la loi foncière du langage dans quelque société que ce soit, la loi de la parole, impose deux règles majeures : la régulation des échanges et la modération dans les propos, et parce que la malédiction implique la destruction du langage comme moyen de communication que le discours de haine est frappé d'interdit. A ce titre, celui qui le tient peut être considéré comme en dehors du champ de la raison, donc dans celui de la folie. Expression pleinement assumée d'un désir de vengeance à l'intérieur d'une situation de communication qu'elle brise par l'intensité de la violence comme par la nature de ce qui est proférée, la malédiction est une parole éminemment paradoxale qui se prononce comme une parole d'autorité qui n'admet pas de réplique, elle place celui qui la prononce « dans une position de sacralité absolue »²⁸. Cette position, il semble bien que ce soit la parole qui la confère, indépendamment du statut de celui qui la profère. C'est précisément la raison qui la rend si paradoxale, car la question qui se pose est la suivante : d'où tire-t-elle sa force d'accomplissement ?

²⁷ Gérard-Naef (J.), « La compétence communicative chez l'adulte », in *Savoir parler savoir dire savoir communiquer*, Delachaux et Niestlé Editeurs, Neuchâtel-Paris, 1987, p. 5.

²⁸ Giordano (M.), *op. cit.*, p. 51.

Dans le discours de malédiction, la nature du message autant que les intentions du locuteur sont clairement exprimées – c'est un désir de mort ou de dol. Si comme le pense les linguistes une communication aboutie implique « qu'il y ait adéquation entre les intentions du locuteur et le résultat effectif de son énoncé »²⁹, la mort qui suit la malédiction est une « communication aboutie ». C'est sans doute ce qui explique qu'aujourd'hui on ne peut admettre et tolérer le discours de malédiction qu'à condition de l'imputer à un état de maladie mentale, même simplement accidentel, puisque contrairement au monde antique, il ne peut être imputé à un dieu qui investirait l'homme ou la femme qui maudit. Sauf en ce cas, à l'imputer à cet état de frénésie, de *furor* qui peut emporter le guerrier. Mais là encore, autant le monde antique peut imputer cet état à un dieu, autant le discours de malédiction ne peut être imputé qu'à la rage, à l'emportement aveugle, à la violence qui emporte l'énonciateur. L'emportement sénile du roi Lear est réprouvé par son vieux conseiller, qui se bannit lui-même devant l'attitude du roi, en signe de réprobation. La malédiction ne peut être « sauvée », rendue tolérable qu'à la condition d'admettre que l'énonciateur est momentanément privé de raison. Si donc il apparaît que le discours de malédiction relève du serment par sa valeur performative, il ne s'y réduit pas. Pas plus qu'il ne peut être mis sur le même plan que le juron ou l'insulte. D'abord parce qu'il requiert un « contenu propositionnel » et ensuite parce qu'il ne relève pas seulement de la pragmatique de la langue. Il relève aussi de la dimension linguistique. Pour prononcer une malédiction, il faut maîtriser la langue. Par ailleurs, contrairement à certains énoncés performatifs, le discours de malédiction ne peut être frappé de nullité.

D'où procède la puissance de la parole, la force illocutoire de l'énoncé ? Searle regroupe les conditions d'énonciation en trois catégories principales : les conditions préliminaires qui précisent certains paramètres de la situation d'énonciation et en particulier le statut de la personne accomplissant l'acte de langage. (La malédiction au contraire implique qu'elle place l'imprécateur dans un statut sacramental). Par la seule force de son discours. Les conditions de sincérité : fixent les croyances qui doivent être celles du locuteur pour que son acte de langage soit effectif ou accepté. Les conditions essentielles : fixent la nature de l'engagement pris par le locuteur. Or, cette parole implique tout l'homme. Le critère essentiel n'est pas formel. Même si celui qui l'accomplit n'est pas qualifié, l'acte de maudire l'institue dans un certain rapport à la parole, un rapport substantiel qui le met dans une situation d'autorité. La malédiction ne nomme pas seulement la réalité, elle la fonde, elle la fait advenir. Elle a une prétention à s'élever à la dignité de la parole qui nomme³⁰, donc à un statut ontologique particulier.

²⁹ Naef (G.), *op.cit.*, p. 17.

³⁰ Il y aurait cinq statuts de la parole : la première est la parole mythique fondatrice, trace de la parole créatrice, la seconde est la parole qui nomme et qui fait exister l'homme dans son exode terrestre. La troisième est la parole de dialogue de Dieu vers l'homme qui donne la parole à Moïse pour le faire parler aux fils d'Israël. La quatrième est la parole de Dieu à Moïse dans le désert, c'est-à-dire une parole dans la parole, une parole intérieure impérative, celle de la conscience. C'est une parole de dénombrement, une parole d'organisation morale, donc politique. Il y a enfin la parole multipliée de l'homme, *Devarim*, paroles de Dieu apprises à Moïse mais qu'il dit maintenant. Froger (J. F.), *Le Bestiaire de la Bible*, éd. DésIris, 1999, p. 424.

On peut tenter une autre analyse. Les Anciens distinguaient le signe naturel et le signe conventionnel : question qui a préoccupé les poètes et les préoccupe encore, en dépit de la résolution donnée par Saussure à travers l'arbitraire du signe. C'est que la relation du signe à la chose signifiée requiert un fondement. Ce fondement, ce n'est nullement la similitude de la chose et du mot comme le cratyliste le rêvait, mais c'est l'idée de causalité. Si la fumée est un signe du feu, c'est parce qu'elle en est l'effet. Le signe manifeste la chose, il réfère donc à la chose. S'il ne manifeste pas le sens, il est comme un appel vers lui, et cet appel prend valeur d'infini. La naissance de l'idée, et donc de la vie intellectuelle en nous, est liée à la valeur de signification d'un signe. Il est impossible de dire sous quelle forme l'être humain a commencé à parler. Ce qui définit le langage n'est pas l'usage de la parole articulée, ni même de signes conventionnels, c'est l'usage d'un signe quelconque comme enveloppant la connaissance ou la conscience de la relation de signification, et par conséquent un infini potentiel. C'est à ce titre qu'on peut dire que tout est langage. Parce que les sens externes usent de signes et que l'usage du signe n'implique pas forcément discours, il y a une certaine présence – dite *présence de cognoscibilité* – du signifié dans le signe. Elle fonctionne comme un « transcendantal sensible ». Ainsi en est-il de la charge de signification dont les statues des dieux regorgeaient. Si le dieu n'existait pas, les forces cosmiques, psychiques, attraites, passions qui prenaient en lui figure et l'idée que les contemporains se faisaient de lui était présent dans la statue, mais *in alio esse*. Car elle avait précisément pour fonction de le communiquer. Dans nos musées, cette « charge païenne » quoique endormie est toujours présente. « Qu'un accident se produise, la rencontre d'une âme elle-même sensibilisée par quelque charge inconsciente : le contact sera mis, elle pourra se réveiller et blesser cette âme inoubliablement »³¹. Ainsi en est-il aussi de la présence du signifié dans le mot lui-même. Il y a ainsi au fondement même du signe, structurellement, une déviance possible vers la magie. Au lieu de tendre vers une fonction de communication, la parole peut tendre vers une fin de domination illusoire, de signe sacramentel doué d'un pouvoir de transformation de l'être, donc de vie et de mort. Il semble que dans la parole de malédiction, ce qui prévaut c'est l'intention du locuteur d'exprimer sa subjectivité, et une subjectivité entièrement tournée vers la destruction de l'autre. C'est de là que le verbe qui maudit tire sa puissance de domination et son efficacité. Les deux fonctions du langage sont alors parfaitement fondues mais dans leur face convulsive. Et peut-être le discours éveille-t-il dans l'âme du locuteur cette *présence de cognoscibilité*, cette charge de haine archaïque, ce désir de mort qui sommeille en chacun de nous, en puissance et que la parole qui maudit actualise.

Le but n'est pas d'expliquer des discours de malédiction au moyens de dispositifs archaïques mais d'aider les membres d'une société contemporaine à retrouver dans leur expérience propre des institutions qui leur resteraient incompréhensibles. La fascination moderne de l'être du langage ne

³¹ Maritain (J.), *Signe et symbole*, in *Quatre essais*, op. cit., p. 106.

résiste pas devant la réalité de la parole lorsque le sujet fait corps avec elle, fût-ce dans l'appel à la vengeance, qui est un acte de mobilisation des énergies en puissance pour les actualiser. Ce fait me semble traduire que, contre toute les tendances de la philosophie actuelle, nous vivons encore sous le régime de la valeur ontologique de la parole et la puissance – réelle ou imaginaire qui en est le corollaire. C'est peut-être moins la question de l'être du langage qui importe que celui du ou des « statuts » de la parole. La malédiction n'implique aucune interprétation, elle est une parole claire, limpide, impérieuse et parfois impériale qui réclame, exige la mort de l'autre, comme un tribut naturel, ou qui appelle sur lui le malheur. Et le malheur vient... On conçoit dans ce cas, le tabou qui frappe la parole de vengeance, parole qui peut-être encore vécue comme une parole efficace, et non comme un énoncé performatif, parce qu'elle prétend opérer ce qu'elle signifie, imprimer ce qu'elle signifie jusque dans la chair et s'imprimer comme un verdict. Et ce verdict est une condamnation, parfois une condamnation à mort. Toute l'ambiguïté du discours de la malédiction est bien dans sa puissance opératoire, magique, en ce qu'elle met en jeu ce que Lévy-Bruhl appelait « la catégorie affective du surnaturel ». C'est pourquoi elle ne peut qu'être frappée d'interdit. Maudire, c'est tuer. Tuer symboliquement, certes, mais tuer quand même.

Bibliographie

- Austin J. L., Searle (J. L.) *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1970
- Barthes (R.), *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil 1977.
- Benveniste (E.), La philosophie analytique du langage, chap. XXII, in *Problèmes de linguistique générale*, vol I.
- Corneille (Pierre) *Horace, Polyeucte*, Classiques universels, L'aventurine, Paris, 2001.
- Dumézil (G.), « Les quatre pouvoirs d'Apollon », in *Mythe et épopée, Esquisses de mythologie*, Quarto Gallimard, 1987, volume II.
- Durant (J.M.), « Les prophéties des textes de Mari », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995, édités par Jean-Georges Heintz, Strasbourg, 1997.
- Euripide, *Hippolyte*, éd. Gallimard, classique folio, 1966, tome I.
- Foucault (Michel) « Il faut défendre la société », cours au collège de France, 1976, Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997.
- Forsyth (Eliot), *La tragédie française de Jodelle à Corneille, (1553-1640), Le thème de la vengeance*, Paris, Honoré Champion, 1994 (première édition 1962).
- Froger (Jean-François), *Le Bestiaire de la Bible*, éd. DésIris, Méolans –Revel, 1999.

- Gérard-Naef (J.), « La compétence communicative chez l'adulte », in *Savoir parler savoir dire savoir communiquer*, Delachaux et Niestlé Editeurs, Neuchâtel-Paris, 1987.
- Giordano (Manuela) *La parola efficace, maledizioni, giuramenti e benedizioni nella grecia arcaica*, Insitituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1999.
- Kerbrat-Orecchionni (C.), *Les actes de langage dans le discours, Théorie et fonctionnement*, Paris, 2001 ; Nathan université.
- Maritain (Jacques), Signe et symbole, in *Quatre essais sur l'esprit dans sa dimension charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, in *Œuvres complètes*, volume VII, 1988.
- Maritain (Raïssa), *Essais*, Desclée de Brouwer, 1938, in *O.C.*, volume XV, Paris et Fribourg, éd. Saint Paul et Fribourg, 1995.
- Platon, *Phèdre*, in *O.C.*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, volume II.
- Racine, (Jean), *Britannicus*, La Pléiade, Gallimard, 1999.
Phèdre, La Pléiade, Gallimard, 1999.
- Vernant (J. P.), « Parole et signes muets », in *Divination et rationalité*,
- Ricoeur (Paul), *Histoire et Vérité*, Paris, éditions du Seuil, 1955.
- La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, dir. R. Verdier, J. P. Poly, G. Courtois, Paris, Cujas, 1981-1986.