



**HAL**  
open science

## Qu'on dise... le langage sert à vivre.

Dorothee Legrand

► **To cite this version:**

Dorothee Legrand. Qu'on dise... le langage sert à vivre.. (Corine Pelluchon & Yotetsu Tonaki, eds). Levinas/Merleau-Ponty: le corps et le monde, Hermann (Les colloques de Cerisy), 2023. hal-04321359

**HAL Id: hal-04321359**

**<https://hal.science/hal-04321359>**

Submitted on 4 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Qu'on dise... le langage sert à vivre ». *Levinas/Merleau-Ponty : le corps et le monde* (Corine Pelluchon & Yotetsu Tonaki, eds). *Hermann (Les colloques de Cerisy)*, 2023, pp. 145-158.

## Qu'on dise... le langage sert à vivre.

Dorothee Legrand

### 1 Maurice Merleau-Ponty et le silence de l'Être

Une des possibles déshumanisations de l'humain passe par la mutilation de son corps parlant : spécifiquement, par l'amputation de sa langue, l'effacement de sa parole, son exclusion du langage – « car l'homme n'a pas été créé deux fois, une fois sans langage, et une fois avec le langage »<sup>1</sup>. S'exprime ainsi Émile Benveniste, connu comme linguiste français, d'abord prénommé Ezra, né à Alep, en Syrie, d'une famille juive. Il dit encore : « Le langage est dans la nature de l'homme, qui ne l'a pas fabriqué », le langage n'est donc pas un « instrument » pour l'homme ; « nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant [...] ». C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme »<sup>2</sup>. Benveniste précise : « bien avant de servir à communiquer, le langage sert à vivre »<sup>3</sup>.

Mais qu'est-ce que le langage *en tant qu'il sert à vivre* ? Disons d'abord que le langage n'est ni tout à fait la parole ni tout à fait la langue. Langage, langue, parole – les significations de ces termes et leurs distinctions ne se recouvrent pas d'un idiome à un autre. Cela aura déjà intéressé Ferdinand de Saussure : « en allemand *Sprache* veut dire « langue » et « langage » ; *Rede* correspond à peu près à « parole », mais y ajoute le sens spécial de « discours ». En latin *sermo* signifie plutôt « langage » et « parole », tandis que *lingua* désigne la langue »<sup>4</sup>. Pour Benveniste, la langue « ne se confond pas avec le langage » : le langage est une « faculté humaine, caractéristique universelle et immuable de l'homme » qui « se réalise toujours dans une langue, dans une structure linguistique définie et particulière, inséparable d'une société définie et particulière »<sup>5</sup>.

Lisant Saussure, Maurice Merleau-Ponty quant à lui insistera sur l'idée que la parole « suppose la langue mais la produit et reproduit – langue non définissable sans [parole] »<sup>6</sup>. Ce qui intéresse ici le philosophe est une « analyse de sujet en situation dans langue »<sup>7</sup> : « en prenant pour sujet la parole, nous indiquons, non travail de psychologie (parole au sens de simple réalisation individuelle facultative) mais volonté de prendre la langue telle qu'elle est impliquée dans *l'opération vivante de parler* [...dans] *l'institution de la langue* elle-même en tant que comme telle elle fait appel à *l'effectuation dans la parole*, et n'est même que schéma de paroles possibles, et lieu des paroles échangées »<sup>8</sup>. On comprend ici que, pour Merleau-Ponty, si la langue est un système, elle ne l'est que « dans la mesure où elle est reprise par communauté des sujets parlants »<sup>9</sup> : loin d'être abstraite,

---

<sup>1</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Paris, Tel Gallimard, 1966, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>3</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Paris, Tel Gallimard, 1974, p. 217.

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1971, p. 31.

<sup>5</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, *op. cit.*, p. 29.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, Paris, MétisPresses, 2020, p. 40.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 74. Italiques modifiés.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 62.

« la structure est la manière dont la langue apparaît aux sujets parlants »<sup>10</sup>. Certainement, Merleau-Ponty ne s'intéresse prioritairement ni à la *langue* comme « institution, système de conventions », ni à la *parole* comme « réalisations particulières par les sujets parlants »<sup>11</sup>. En tant que phénoménologue, il s'intéresse au *langage* spécifiquement *en tant qu'il est vécu*. Or, comme tel, dit-il, le langage est dépassé et ainsi ignoré au profit de l'être : « être en situation de langage = d'abord ignorer le langage et se croire dans l'être [...] Il y a là un fait dont il faut rendre compte : le dépassement de l'exprimé au sens étroit vers l'être par la parole en exercice »<sup>12</sup>. Quelle que soit la langue que je parle en particulier, elle se donne à moi comme « présomption d'atteindre l'être »<sup>13</sup>, malgré et à travers son opacité et sa contingence historique. Et en tant que philosophe pour qui la phénoménologie est une ontologie, Merleau-Ponty ne se contente pas de dénoncer comme naïve illusion cette « conviction, propre à toute langue, d'être calquée sur l'être »<sup>14</sup> ; l'enjeu est plutôt pour lui d'analyser la complexité du rapport du langage à l'être, du rapport de l'être au « tout de la langue »<sup>15</sup>.

Pour Merleau-Ponty, l'être du langage n'est pas le langage de l'être, soit « un langage de la coïncidence » qui serait « une manière de faire parler les choses mêmes » ; pas plus ne condamne-t-il le langage comme une « puissance d'erreur [qui] coupe le tissu continu qui nous joint vitalement aux choses et au passé, et s'installe entre lui et nous comme un écran »<sup>16</sup>. Sa question essentielle tient à la « préexistence du tout »<sup>17</sup>, et ce « tout de la langue » en tant que langage, il en trouve une caractérisation dans sa lecture de Saussure. Pour ce dernier, il n'y a, dans le langage, « que des différences »<sup>18</sup> et Merleau-Ponty assume alors que ces différences présupposent « l'intermédiaire du tout de la langue »<sup>19</sup>. En particulier, tel que Merleau-Ponty comprend Saussure, l'« accouplement » signifiant-signifié s'effectue « par insertion de l'un et de l'autre dans la totalité d'un ensemble « articulé » »<sup>20</sup>. Apparaît alors que « la parole [est] écart »<sup>21</sup> en ce sens que « chaque acte de parole manifeste est prélevé sur totalité préalable et ne la rejoint qu'imparfaitement »<sup>22</sup>. L'exercice de la parole est donc l'exercice de cette imperfection, ou plutôt de cet écart – *écart linguistique* entre la parole et la totalité qui lui donne son fond ; *écart ontologique* entre la parole et l'être qu'elle prétend calquer ; *écart ontogénétique* qui fait que l'acquisition du langage est une « rupture de l'indivision »<sup>23</sup> : parce que « on n'écoute pas comme on tête »<sup>24</sup>, l'acquisition du langage est acquisition d'une « présence distante »<sup>25</sup> – écart de la mère en tant qu'elle est parole, activation du langage et ainsi « appel à la différence »<sup>26</sup>. Toutefois, on voit ici Merleau-Ponty s'intéresser moins aux différences pour elles-mêmes qu'à ce qu'elles présupposeraient : le « même quelque chose » qui donne à l'écart son fond, soit la « promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose » – l'écart vis-à-vis de ce même quelque chose, telle est « notre implication dans l'Être » ; et telle est donc la parole<sup>27</sup>.

Par cette considération, Merleau-Ponty exerce ici la philosophie comme ontologie : la philosophie, assure-t-il, est une « question posée à ce qui ne parle pas. [...] Elle demande à notre

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40-41 & 44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, p. 164.

<sup>17</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 115.

expérience du monde ce qu'est le monde avant qu'il soit chose dont on parle [...] elle pose cette question à notre vie muette »<sup>28</sup>. Bien évidemment, il n'est pas dupe et assume que ce que la philosophie « trouve en revenant ainsi aux sources, elle le dit. Elle est elle-même une construction humaine, dont le philosophe sait bien, quel que soit son effort, que, dans le meilleur des cas, elle prendra place à titre d'échantillon parmi les artefacts et les produits de la culture »<sup>29</sup>. Ainsi cela restera-t-il une question pour Merleau-Ponty de savoir « si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent »<sup>30</sup>, mais il reste clair pour lui que si la phénoménologie se contentait d'ajouter « à la connaissance de la langue l'expérience de la langue en nous », alors elle n'aurait « rien à nous enseigner sur l'être du langage, elle n'aurait pas de portée ontologique » – « ce qui est impossible », tranche-t-il<sup>31</sup> : « Ce qui m'est enseigné par la phénoménologie du langage ce n'est pas seulement une curiosité psychologique [...] c'est une nouvelle conception de l'être du langage »<sup>32</sup>.

## 2 Jacques Lacan et l'oubli du Dire

« La vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, « structurées comme un langage » »<sup>33</sup>. Comme rarement, Merleau-Ponty fait ici explicitement référence à Jacques Lacan – qui pratique la psychanalyse avec philosophie mais sans ontologie et ne dirait donc pas avec Merleau-Ponty que le langage est « le plus valable témoin de l'Être »<sup>34</sup>. Si cette discrète adresse de Merleau-Ponty à Lacan ne nous ouvre donc pas à une lecture merleau-pontienne, ontologique, de la psychanalyse lacanienne, pourrait-elle au contraire nous inviter à une autre lecture de Merleau-Ponty ? En y prêtant maintenant une oreille lacanienne, qu'entendons-nous dire, en relisant encore une fois Merleau-Ponty ? Nous entendons qu'il s'agit de ne pas oublier l'indicible. Quand Merleau-Ponty demande si « le langage exprime autant par [...] ce qu'il ne « dit » pas que par ce qu'il « dit » »<sup>35</sup>, doit-on se précipiter avec lui vers une réponse ontologique qui l'engage à « considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, le fond de silence qui ne cesse pas de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien »<sup>36</sup> ? Pour éviter de faire de la parole une « affaire de pittoresque psychologique »<sup>37</sup>, faut-il pour autant faire du langage une affaire ontologique ? Peut-on pratiquer la phénoménologie sans spéculation ontologique – pratiquer la phénoménologie, donc, au ras de ce qui se donne comme ça se donne, en l'occurrence au ras de la parole telle qu'elle se donne à entendre ? Nous y entendrions alors « sous le langage parlé un langage opérant ou parlant »<sup>38</sup>, la parole parlante et la parole parlée, soit la parole en tant qu'acte, en tant que *dire*, et la parole en tant qu'elle transcende le dire vers les *dits*.

Mais pour entendre « sous le langage parlé un langage opérant ou parlant », il ne convient pas de « feindre de n'avoir jamais parlé », pour « comprendre le langage dans son opération d'origine »<sup>39</sup> comme le veut Merleau-Ponty dans un geste typiquement phénoménologique. Il ne s'agit certes pas d'imposer au langage un sujet maître et souverain, au contrôle de ce que les mots veulent dire – puisqu'il s'agit au contraire de considérer que les mots ont une « vie sourdre qu'ils

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 139-40.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>33</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 75.

ont menée et continuent de mener en nous »<sup>40</sup>, une vie qui donne au langage sa « spontanéité »<sup>41</sup>. Toutefois, il n'en reste pas moins que – Merleau-Ponty lui-même y insiste – le « sujet parlant : c'est le sujet d'une *praxis* »<sup>42</sup>. Et en décalant notre lecture de Merleau-Ponty hors de ses propres présupposés ontologiques, nous comprenons alors que si, comme il l'affirme, *il reste de l'indicible*, là où il spéculer sur cet indicible pour affirmer que le langage est témoin silencieux de l'Être, nous considérons plutôt le langage tel qu'il se donne au sujet parlant : comme praxis – considération laissant alors apparaître que toute parole charrie avec elle l'indicible qu'est son effectuation même du langage – son Dire.

Lacan s'accorderait avec Merleau-Ponty au moins sur un constat : la transparence de la parole, de la langue, du langage, au profit de la chose dite. Telle est, pour Merleau-Ponty, la vertu du signifiant que de s'effacer pour nous donner le signifié – il admet « comme fait fondamental de l'expression un dépassement du signifiant par le signifié que c'est la vertu même du signifiant de rendre possible »<sup>43</sup>. Pour sa part, Jacques Lacan constate : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »<sup>44</sup>. Plus que le phénoménologue, le psychanalyste reste alors au ras de ce qui se donne : la matière avec laquelle il travaille est ce qui s'entend, et c'est là qu'apparaît un oubli – loin de spéculer sur un oubli de l'Être, le psychanalyste s'engage alors à travailler avec l'oubli du Dire.

### ***3 Emmanuel Levinas et le commandement de l'Autre***

Dans le champ philosophique, c'est à Emmanuel Levinas qu'il reviendra de suspendre la spéculation ontologique, pour soulever le voile d'oubli qui tient l'acte en retrait derrière son effet – qu'on dise reste oublié, et l'enjeu de la philosophie en tant qu'éthique est de répondre de cet oubli : qu'on s'adresse à l'autre ne reste pas oublié.

Certainement, pas plus que pour Merleau-Ponty, le langage n'est pour Levinas « une sphère de positivité parfaitement rassurante »<sup>45</sup>, et Levinas, non moins que Merleau-Ponty, cherche à dépasser le « positivisme du langage »<sup>46</sup>, ne le confondant jamais avec quelque « conservatoire des significations fixées et acquises »<sup>47</sup>. Et si, comme Merleau-Ponty, il récuse la conception de la parole comme « simple exécution individuelle », ce n'est pas seulement pour insister sur le fait que d'emblée « elle est intersubjectivité »<sup>48</sup> et que par là même, « ce qu'on appelle la langue est toujours porté déjà par la pluralité des sujets qui veulent communiquer, qui existent l'un pour l'autre comme sujets parlants »<sup>49</sup>. Alors que pour Merleau-Ponty cette intersubjectivité est toujours déjà enracinée dans l'être brut d'avant la parole, tel n'est pas l'enjeu pour Levinas qui s'intéresse, lui, à la manière dont l'intersubjectivité de la parole et de la langue est inscription dans et reprise du registre tiers qu'est le langage. Mais si ce tiers n'est pas, pour Levinas, l'être et son silence, alors comment, avec lui, concevoir le langage ?

Pour entrer dans l'éthique levinasienne, en tant qu'elle nous confronte à la parole et au langage, relisons d'abord une longue citation d'un de ses textes essentiels, *La trace de l'autre* : « Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. [...] Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>43</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>44</sup> Jacques Lacan, *L'étourdit* [1972], Dans : *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449-495, ici p. 449.

<sup>45</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>48</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 79.

médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle [...], qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient [...], cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence [...]. Sa présence consiste à venir vers nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi visage ou encore ainsi [...] l'épiphanie du visage est *visitation*. [...] l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie [...] est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela qu'exprime la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours »<sup>50</sup>.

Non invitation, mais *visitation* de l'autre qui arrive sans que je ne puisse le prévoir, le prédire, sans même que je ne le désire, l'autre fait une entrée, « coupant le fil du contexte »<sup>51</sup> – quelle langue, quelle culture, quelle origine, quelle couleur de peau, quel sexe, quel genre, quelle espèce même peut-être : l'autre arrive, entre, s'approche, d'une manière qui n'est pas conditionnée par ces qualificatifs. C'est l'autre, inconditionnellement – non phénomène, présence et coprésence, mais visage, *visitation*, arrivée, à venir. Et pour nous éviter de confondre la *visitation* de l'autre avec son expression faciale, quand Levinas dit visage, il nous faut traduire par un terme qu'il établit comme son synonyme : *entrée* – l'autre vient vers nous, il fait une entrée, son apparition est visage, l'épiphanie de son visage est *visitation*.

« Le visage parle » dit Levinas et « son logos est : « Tu ne tueras point. » »<sup>52</sup>. L'autre arrive, sur nos rives, à nos frontières, à notre porte, sans y être invité, sans y être désiré ; l'arrivant fait une entrée, et sa *visitation* est immédiatement sommation de répondre. C'est une « exigence [...] un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience »<sup>53</sup>. Telle est précisément l'accueil de l'absolument autre : inconditionnellement résistant au meurtre, son corps parlant m'interpelle sans médiation : sans interposer entre nous un contexte culturel, social, linguistique, il m'ordonne – « tu ne tueras point » et, par conséquent, aussi : tu es responsable de la vie de cet autre absolument autre, responsabilité pour l'unique »<sup>54</sup>. Face à la possibilité de la mort – face à la possibilité du sans-réponse – je suis sommée de répondre. L'autre arrive, et m'ordonne – Tu ne tueras point le corps parlant que voici, qui te visite, qui t'interpelle, qui incarne la parole, qui effectue le langage. Levinas insiste : l'autre me commande, exige que je lui réponde, que je réponde de lui, que je ne le tue pas, que je ne le laisse pas mourir. Pour Levinas, ne pas répondre à l'autre est *impossible* – telle est la radicalité de son éthique. Mais comment supporter cette radicalité ? Pour nombre de ses lecteurs, c'est *la radicale exigence de répondre à l'autre* qui est impossible et donc impraticable, voire inconcevable.

L'approche de l'autre est un commandement et pour comprendre ce commandement, pour le comprendre autrement que comme dictature de l'autre, abdication de la subjectivité au profit du caprice de n'importe quel autre qui se présenterait, pour comprendre que répondre à ce commandement n'est pas une décision, un choix, une soumission délibérée, consentie, un sacrifice de soi au profit de l'autre, pour comprendre en quel sens ce commandement est tel que ne pas lui répondre est *impossible*, pour commencer à le comprendre, et commencer, peut-être, à l'éprouver, il nous faut ici reprendre une question que Levinas écrit entre parenthèses et ponctue d'un point d'exclamation : « (A qui face est faite ? D'où vient l'autorité ? Questions à ne pas perdre de vue !) »<sup>55</sup>. À qui faisons-nous face, à qui face est faite quand nous sommes face-à-face, nous-mêmes et l'autre ? D'où vient l'autorité de l'autre qui arrive et m'impose son ordre : tu ne tueras point, tu répondras de la vie (de) qui ainsi te commande ? Levinas est ici explicite : « l'ordre me concerne sans qu'il me soit possible de remonter à la présence thématique d'un étant qui de ce commandement serait la

---

<sup>50</sup> Emmanuel Levinas, « La trace de l'autre », *Tijdschrift voor Filosofie*, 25ste Jaarg., Nr. 3, 1963, p. 605-623, ici p. 613-4 (voir aussi dans « La signification et le sens », *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche (Fata Morgana), 1987, p. 15-70, ici p. 50-1).

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène » (1965), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 1967, p. 288.

<sup>52</sup> Emmanuel Levinas, « La philosophie et l'idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62e Année, No. 3, 1957, p.241-253, ici p. 248.

<sup>53</sup> Emmanuel Levinas, « La trace de l'autre », *op. cit.*, p. 615.

<sup>54</sup> Emmanuel Levinas, « Diachronie et représentation », *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 186.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 184-5.

cause ou la volonté »<sup>56</sup> – traduisons : l'autre, le petit autre qui me visite, qui m'offre sa face sans défense, l'autre, ce n'est pas lui qui me commande, il n'est pas cause du commandement et n'a pas même la volonté de me commander ; Levinas continue : la réponse donnée à ce commandement ne se fonde donc pas sur « le rappel de quelques préalables dispositions généreuses pour l'autre homme, oubliées ou secrètes, appartenant à la constitution de l'ego et éveillées comme un *a priori* par le visage d'autrui »<sup>57</sup>. Si, en d'autres termes, Levinas ne cherche pas à comprendre les enjeux psychologiques qui lient l'un à l'autre un persécuteur et sa victime, ou un donateur et son bénéficiaire, un sauveur et un rescapé, il nous faut appréhender autrement le commandement et la réponse impossible à ajourner. Ce point est capital bien que rarement retenu : *l'obéissance au commandement de l'autre n'est autre que son écoute*. Précisément, Levinas écrit : « l'obéissance est le mode propre de l'écoute du commandement »<sup>58</sup>. Ainsi, dès lors que j'écoute le commandement, dès lors même que je l'entends, peut-être, déjà j'obéis à cet ordre ; dès que je l'écoute, voire dès que je l'entends, je suis déjà sous ses ordres ou, pourrait-on dire, je suis déjà sous son ordre – et nous entendons alors cet *ordre* non seulement comme commandement mais aussi comme organisation structurée. Mais alors, quel est cet ordre, cette organisation, quelle est cette structure à laquelle nous participons dès lors que nous l'écoutons, et par le fait même de l'écouter ?

Si nous entendons cette question le plus simplement possible, alors nous y entendons une réponse – car quel est l'ordre auquel nous répondons, quelle est la structure à laquelle nous participons dès lors que nous écoutons ? L'ordre auquel nous répondons, la structure à laquelle nous participons *par le fait même d'écouter*, n'est-ce pas l'ordre du langage ? L'écoute est d'emblée obéissance à cette structure, impossible désobéissance. Il serait intuitif de penser que d'abord le visage parle, alors je l'écoute, puis délibère et décide de lui obéir, ou non, de répondre ou non à sa demande ; mais ce n'est pas du tout ce que propose Levinas : l'écoute est d'ores et déjà obéissance au commandement (de) qui parle – impossible désobéissance, c'est-à-dire impossible indifférence au langage dès lors que nous écoutons cette transcendance résonnant dans le visage de l'autre – dès lors que nous écoutons quiconque fait son entrée. Avec Levinas, en disant avec ses mots ce qu'il ne dit pas lui-même *stricto sensu*, mais que nous entendons pourtant quand nous le lisons, nous pouvons définir le langage comme un « malgré moi, pour-un-autre ». Nous comprenons alors que le langage « me commande et m'ordonne à autrui, au premier venu, et m'approche de lui, me le rend prochain [...]. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré pour-un-autre »<sup>59</sup>.

L'entrée de l'autre engage le langage que nous ne pouvons pas entendre sans toujours déjà obéir à son ordre, sans nous inscrire dans son ordre, au moins par notre acte d'écouter. Par le détour de ma réponse à l'autre, par le détour de la réponse que je lui adresse singulièrement, à lui chaque fois unique, mon écoute d'abord, et ma parole peut-être répondent toujours déjà à l'ordre immémorial du langage dont nous avons hérité en partage et que nous nous transmettons. Comprendons alors que chaque fois que je m'adresse à l'autre, en lui adressant ma langue, ma parole, mon écoute, je m'inscris et je l'inscris dans ce registre plus vieux que nous. Le langage qui peut s'entendre ici est un ordre antérieur, plus vieux que l'un et l'autre qui se font face et qui se parlent, plus vieux que la présence vivante du Dire, de la parole parlante, et plus vieux que le dit déjà-dit, que les significations acquises, que la parole parlée.

Nous nous écartons ici du langage parfois décrit par Levinas lui-même comme « transmission de messages »<sup>60</sup>, comme « code »<sup>61</sup> – il est entendu, dit Levinas, « que la fonction du langage consiste à communiquer une pensée en désignant – en nommant ses objets »<sup>62</sup>. Nous sommes alors en 1948, au Collège philosophique de la Montagne Sainte Geneviève ; et Levinas

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 190-1.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>59</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio Essais Poche, 1990, p. 26.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>62</sup> Emmanuel Levinas, « Parole et silence, Conférences du Collège philosophique des 4 et 5 février 1948 », *Œuvres Complètes, Vol. 2*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, p. 69-104, ici p. 69-70.

n'aura eu de cesse non pas d'abandonner mais de complexifier cette conception du langage et d'en dégager un autre sens, soit « le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots »<sup>63</sup>, « langage antérieur aux énoncés des propositions communiquant renseignements et récits »<sup>64</sup>, « langage d'avant la langue »<sup>65</sup> – résonnances merleau-pontiennes. Mais Levinas précise : « en aucune façon cela ne revient à une espèce de romantisme de la vie impersonnelle qui, par-delà les individus et en se servant d'individus <, > réalise ses desseins mystérieux »<sup>66</sup> ; n'est pas en jeu ici la manifestation de l'être « dans le langage silencieux et non humain, par la voix du silence – dans le *Geläut der Stille*, dans le langage qui parle avant les hommes et qui abrite l'*esse ipsum*, langage que le poème met en paroles humaines »<sup>67</sup> ; n'est pas en jeu non plus un langage transcendantal, ni « un dialogue et un *nous* originel, le surgissement des Moi's, et qui se réfèrent à une communication originelle, »<sup>68</sup>. Le langage est « *proximité* entre Moi et l'interlocuteur et non pas notre participation à une transparente universalité »<sup>69</sup>. Pour Levinas, *il y a le langage*, et entendre le langage, ce n'est pas entendre que « cela parle » ou entendre que « la langue parle »<sup>70</sup>, ou entendre « un « langage qui parle » sans sujet »<sup>71</sup> – Levinas est explicite sur ce point : nous ne sommes pas ici confronté au « paradoxe d'un langage qui ne serait le Dire de personne, qui serait un langage qui parle et qui tiendrait en l'air »<sup>72</sup> : il y a le langage, et c'est le Dire de quelqu'un ; il y a le langage et ce n'est pas séparable « de l'intrigue propre du parler », c'est-à-dire que ce n'est pas dissociable du corps parlant, de la parole parlante – du dire, du « qu'on dise » qui reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend. *Il y a le langage* – et il y a bien un *il* du langage, mais un *il* qui n'est pas celui d'un *il y a* anonyme, pas non plus celui d'une tierce personne « interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme »<sup>73</sup>. *Il*, troisième personne du langage qu'après Levinas on pourrait nommer Illéité, soit « cette façon pour l'ordre de venir « je ne sais d'où », [et qui] m'affecte à mon insu »<sup>74</sup>. Ainsi le langage se manifeste-t-il de manière exigeante, mais oblique. Le langage est un tiers – un ordre, une structure, dans toutes les langues, quelles que soient les paroles. Qu'on ne l'oublie pas – telle est l'éthique de Levinas.

Mais l'ordre éthique, ordre de répondre à celui qui fait son entrée, qui arrive, ordre auquel je réponds par le fait même de l'entendre, cet ordre du langage, encore faut-il l'entendre. Et ça n'est pas si facile : *qu'on dise* répond à l'ordre du langage et ainsi le manifeste mais de prime abord et le plus souvent qu'on dise *reste* oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend. Le langage est discret. Toutefois, c'est, dit Levinas, une discrétion « que peut entendre une oreille à l'affût, collée à la porte du langage »<sup>75</sup>. Et si le langage est ainsi une discrétion, alors l'écouter, écouter le langage, écouter qu'on dise est une indiscretion – « indiscretion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie »<sup>76</sup> – et telle est aussi la tâche du psychanalyste : « entendre plus qu'on entend »<sup>77</sup>, pour le dire encore dans les termes qui guident la philosophie de Levinas.

Entendre plus qu'on entend, c'est peut-être écouter plus que les dits, les contenus, les signifiés, c'est peut-être écouter les Dires en eux-mêmes indicibles, entendre plus qu'on entend, c'est peut-être entendre *qu'on dise* et qu'ainsi *il y a le langage* – structure immémoriale de toute parole en toute langue, structure immémoriale de « l'aventure humaine de l'approche de l'autre »<sup>78</sup>. Qu'on

<sup>63</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 236.

<sup>64</sup> Emmanuel Levinas, « Diachronie et représentation », op. cit., p. 184.

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, « Langage et proximité », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010, p. 323.

<sup>66</sup> Emmanuel Levinas, « Parole et silence », op. cit., p. 101.

<sup>67</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 211.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>69</sup> Emmanuel Levinas, « Langage et proximité », op. cit., p. 313.

<sup>70</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 81.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène », op. cit., p. 296.

<sup>76</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 19.

<sup>77</sup> Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène », op. cit., p. 300.

<sup>78</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 231.



dise n'est donc pas réductible à la communication de l'information portée par les Dits – qu'on dise est une praxis, un geste, un acte d'inscription dans l'ordre du langage, qui toujours a déjà commencé et doit sans cesse être recommencé. Parler, c'est être inscrit non pas seulement dans la présence vive de la parole, ni seulement dans l'histoire de la langue, mais aussi et par là même, dans l'immémorialité du langage.

Or, pour le corps parlant qu'est l'humain, cette inscription est vitale, toujours ; et urgente en réponse à la déshumanisation. L'ordre du langage est immémorial – et par là même, y être inscrit est être lié à un temps qui jamais ne fut écrit, un passé qui n'écrit pas d'avance le présent et le futur. L'immémorial n'est donc pas l'éternité, n'est pas la fatalité, n'est pas l'horreur de l'*il y a*, la damnation – l'immémorial, au contraire, serait indemne, non damné, non condamné à se répéter, à revenir au même. Ainsi être inscrit dans l'ordre du langage est-il une manière d'écrire l'avenir – non pas un projet<sup>79</sup>, encore moins une promesse, mais l'épreuve de l'inappropriable altérité de l'avenir qui ne se déplie pas sans hériter de son enracinement dans l'immémorial registre que les hommes se transmettent les uns aux autres.

N'est-ce pas cela, alors, que l'on peut répondre, au moins, face au visage de l'autre, celui qui arrive, fait une entrée, me somme de lui répondre, me somme de ne pas le condamner à la fatalité sans sujet, à la tragédie de l'anonyme *il y a* ? C'est peu, ce n'est presque rien, mais déjà affirmer, réaffirmer, transmettre, c'est-à-dire entendre et faire entendre qu'*il y a le langage*, lieu d'inscription des corps parlants *inconditionnellement*, que ces corps parlants soient blancs ou noirs ou les deux ou ni l'un ni l'autre, qu'ils soient jeunes ou vieux ou les deux ou ni l'un ni l'autre, qu'ils soient éloquents ou mutiques ou les deux ou ni l'un ni l'autre, qu'ils soient hommes, femmes ou les deux ou ni l'un ni l'autre, que ces corps parlants parlent Pachtou, Dari, Serbe, Ukrainien, Russe, Bambara, Bengali, que ces corps parlants soient désirés ou indésirables – affirmer, réaffirmer, transmettre, c'est-à-dire entendre et faire entendre qu'*il y a le langage*, lieu d'inscription des corps parlants *inconditionnellement*, n'est-ce pas affirmer notre résistance éthique contre la déshumanisation de l'autre homme ?

## ***Bibliographie***

- Benveniste Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Paris, Tel Gallimard, 1966.  
Benveniste Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Paris, Tel Gallimard, 1974.  
Lacan Jacques, *L'étourdit* [1972], Dans : *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449-495.  
Levinas Emmanuel, « Énigme et phénomène » (1965), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 1967.  
Levinas Emmanuel, « La trace de l'autre », *Tijdschrift voor Filosofie*, 25ste Jaarg., Nr. 3, 1963, p. 605-623.  
Levinas Emmanuel, « Diachronie et représentation », *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.  
Levinas Emmanuel, « La philosophie et l'idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62e Année, No. 3, 1957, p.241-253.  
Levinas Emmanuel, « Langage et proximité », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010.  
Levinas Emmanuel, « Parole et silence, Conférences du Collège philosophique des 4 et 5 février 1948 », *Œuvres Complètes, Vol. 2*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, p. 69-104.  
Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio Essais Poche, 1990.  
Merleau-Ponty Maurice, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, Paris, MétisPresses, 2020.  
Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.  
Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

---

<sup>79</sup> Emmanuel Levinas, « Parole et silence », *op. cit.*, p. 102.

Saussure Ferdinand de, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1971.