



## LANGAGE ET VISAGE CHEZ EMMANUEL LEVINAS

**J.-L. AKA-EVY**

*Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*  
*Université Marien Ngouabi*  
*B.P. 69, Brazzaville, Congo*

---

### RESUME

*Dans Totalité et Infini, Emmanuel Lévinas définit le langage comme « la mise en question éthique du moi, coextensive à la manifestation d'autrui dans le visage ». Cette définition comme on le voit, est fort éloignée de celle qu'on donne d'habitude du langage. C'est dire que loin d'être une appellation arbitraire d'un événement étranger à ce que l'on entend spontanément par le terme « langage », cette définition se justifie à partir de la situation première dans laquelle la Totalité constituée par le thème du Discours se trouve dérangée en ce que le discours quel que soit le contenu qu'il véhicule et quelque soit le temps de l'histoire qu'il déroule, s'adresse d'abord à Autrui au-delà de tout concept ou de tout signifié, de toute dimension temporelle ou historique.*

---

**Mots clés :** *Totalité ; Infini ; Visage ; Intériorité ; Langage ; Ethique ; Temps ; Discours ; Extériorité ; Monde ; Autrui.*

---

---

### ABSTRACT

*In Totalité et infini (Totality and Infinite), Emmanuel Lévinas defines speech as “the ethic questioning of the ego, something coextensive to the manifestation of other people in the face.” As can be seen, this definition is very different from the one which is usually given to speech. This means that, far from being an arbitrary appellation of an external event to what is spontaneously meant when using the term “speech”, this definition can be justify from the foremost situation in which the Totality constituted by the theme of the Discourse happens to be disturbed in that, whatever the contents it may convey and whatever the time of history it may unfold, the discourse speaks primarily to the others, beyond any concept or any signified word, and beyond any temporal or historical dimension.*

---

**Key words :** *Totality ; Infinite ; Face ; Interiority ; Speech ; Ethics ; Time ; Discourse ; Exteriority ; World ; Others.*

---

## INTRODUCTION

Dans *Totalité et Infini*<sup>1</sup>, Emmanuel Lévinas définit le langage comme « *la mise en question éthique du moi, coextensive à la manifestation d'autrui dans le visage* »<sup>2</sup>. Cette définition comme on le voit est fort éloignée de celle qu'on donne d'habitude du langage. C'est dire que loin d'être une appellation arbitraire d'un événement étranger à ce que l'on entend spontanément par le terme « langage », cette définition se justifie à partir de la situation première dans laquelle la totalité constituée par le thème du *Discours* se trouve dérangée en ce que le discours quel que soit le contenu qu'il véhicule *s'adresse à Autrui au-delà de tout concept* ou de tout signifié<sup>3</sup>. En effet cette définition lévinassienne du langage tient au fait que la thématique déployée dans son discours est le lieu où réside *le visage* de l'Autre qui s'exprime, *assiste à son expression* et que cette expression possède un sens qui va *au-delà* de la thématique que sous-tend le discours.

Cette manifestation du *visage* chez Levinas se présente comme *Discours*, comme *Dire* fondant et ouvrant le *dit* sur la relation éthique à partir de laquelle s'instaure *le face à face* de Soi avec Autrui, sans que Soi ne plie l'Autre à son ego ou à sa *soif d'Être*. Car le *Dire* ouvrant au *dit* du *Discours* n'est pas le langage même. Tout au plus, il est la signification du Parler ; signification qui s'interprète comme *exposition* à Autrui, comme signe fait à Autrui, comme *otage* : mais *déjà* signe ou otage de cette *donation* du signe, c'est-à-dire « *exposition de l'exposition sans assumption de cette exposition* »<sup>4</sup>. Ainsi, l'origine essentielle du *Discours* et de *l'expression* ne tient pas à leur aspect informatif, sémantique ou herméneutique, mais

au fait que dans l'expression, l'Être *se présente lui-même*. Parce que l'être qui assiste à sa propre manifestation par le discours qu'il exprime, fait *appel* à la *responsabilité éthique* de l'Autre. C'est ainsi qu'il faut entendre ce *Dire* déroulant le dit du *Discours*, comme un *Dire* fondant et ouvrant à la relation éthique. Cette relation éthique où s'annonce *l'au-delà de toute expérience* s'énonce désormais comme *l'au-delà* de l'Être, c'est-à-dire « *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* »<sup>5</sup>.

## I.- DE L'ÊTRE A L'AUTREMENT QU'ÊTRE

*Au-delà* de l'Être, précisément *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qu'instaure le *Dire éthique* lévinassien, n'est pas un processus de dévoilement ou de la (re) découverte de l'Être *oublié* dans le *dit* exprimé dans le *Discours*. Simplement *l'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, c'est la mise en déroute de l'Être qui s'installe désormais sous les signes de l'Autre, *l'Absolument Autre*. L'Absolument Autre<sup>6</sup> qui se dégage comme *Visage* sans *image* et sans *correspondance*, juste une *Trace* qui se laisse *entrevoir* dans le déploiement du face à face de Soi avec l'Autre. Aucune herméneutique, aucune esthétique, encore moins aucune sémiotique ne peuvent rendre compte de *la présence* d'un tel visage ou d'une telle trace.

Dès lors, par sa manifestation à travers le *Discours*, l'Autre qui me parle, *me destitue* de mon être et sollicite dans mon regard, à partir du signe de *la trace* de mon visage, ma *responsabilité éthique*. Voilà pourquoi aussi sa misère, sa hauteur et cette assistance de *soi-même par soi-même*, ne peuvent se prétendre comme le *neutre* d'une image. Quand l'Autre *me parle*, il *surmonte* à tout moment ce qu'il y a de nécessairement *plastique* dans *sa manifestation* discursive. Et se manifester dans sa manifestation comme visage, c'est *s'imposer par de-là* la forme manifestée qui reste purement phénoménale. Au vrai, suivant Lévinas, se manifester en assistant à sa propre manifestation, c'est se présenter d'une façon irréductible à la manifestation, comme la

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, la Haye, Martinus Nijhoff, 4<sup>e</sup> édition, 1971.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 179 ainsi que du même auteur, « Le moi et la totalité » in *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, 1954, p. 369.

<sup>3</sup> Etienne Féron, *Ethique, langage et ontologie chez E. Lévinas*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1977, N°1, pp. 64-87. Également du même auteur, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1992.

<sup>4</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 179.

<sup>5</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la Haye, Martinus Nijhoff, 1974

<sup>6</sup> Guy Pettidemange, « Emmanuel Lévinas ou la question d'autrui » in *Etudes*, 1972.

droiture même du face à face : c'est se présenter « sans intermédiaire d'une image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim »<sup>7</sup>.

L'expression discursive dans la manifestation revient donc à invoquer l'interlocuteur et à s'exposer à sa réponse et à sa question. Cette expression n'est ni une représentation vraie, ni encore moins un acte ; car dans la représentation vraie, l'être offert demeure comme « une possibilité d'apparaître », c'est-à-dire un être *inauthentique* dont le visage se confond à la luisance de la lumière avec ses ombres. L'être dans l'expression est et doit demeurer *au-delà* de la vérité et de l'apparaître. Quand l'être s'exprime, disons-nous, il s'impose en appelant à la responsabilité éthique de l'Autre, car il lui faut répondre à la misère et à la faim de l'Autre<sup>8</sup>. D'autant plus que l'être n'est pas *sourd* à cet appel pressant et urgent de l'Autre, car il sollicite toute sa bonté et sa gratitude. Le lien entre *responsabilité* et l'expression, ou ce que Levinas appelle « l'essence éthique du langage », ce lien qui est cette fonction du langage antérieure à toute prédication, à tout dévoilement de l'être et à sa splendeur ; ce lien donc, est ce par quoi le langage *se soustrait* à sa sujétion vis-à-vis d'une pensée pré-existante dont la fonction du langage ne serait que la servile traductrice au dehors de cette pensée « pré-existentielle » en vue d'universaliser ses mouvements antérieurs.

Le visage de l'Autre permet l'ouverture du *Discours originel* : discours originel dont le premier énoncé est « obligation »<sup>9</sup>. Obligation qu'aucune intériorité ne permettrait d'éviter. Discours obligeant à *entrer* dans le Discours, il est aussi « commencement » de tout Discours. Voilà pourquoi au dégageant et au dévoilement de l'être – dévoilement qui s'instaure toujours comme base de la connaissance et aussi comme *sens* de l'être -, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime. Ainsi s'oppose au plan de l'ontologie, le plan éthique. Car au plan ontologique l'être ne se déroule que pour se

*redécouvrir* Soi-même sans l'Autre ; alors qu'au plan éthique, en *découvrant* l'Autre dans le face à face du visage, l'être se laisse inviter par la soif de combler *obligatoirement la misère et la faim* de l'Autre, c'est-à-dire en laissant l'Autre éprouver *autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sa découverte avec l'Etre<sup>10</sup>. Pareille entreprise du dégageant de l'être qui fait signe désormais vers *l'Autrement qu'être* sous les auspices du Dire éthique, ne peut laisser intacte la fonction de l'expression discursive. D'autant plus que l'expression discursive ici ne se manifeste plus comme une simple forme intelligible (forme intelligible qui procédant à la mise en relais des termes, et qui, malgré *la distance* qui les sépare, les réunirait dans une totalité où ils *s'affronteraient*, empruntant de facto *leur sens* à la situation créée par leur affrontement) ; l'événement propre de l'expression, affirme Levinas, consiste à « porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage »<sup>11</sup>.

Le visage est effectivement cette attestation de soi comme *parole* : parole qui produit le commencement de l'intelligibilité, de l'initiative, c'est-à-dire la parole qui commande *inconditionnellement* ; et le principe d'une telle parole, c'est le *commandement* par excellence : l'instance même de l'obligation et de la prise en otage<sup>12</sup>. Le langage, comme *échange* d'idées sur le monde, implique donc *l'originalité* du visage ; originalité sans laquelle, il déboucherait sur d'autres situations qu'il ne pourrait commencer. Le langage ne peut y commencer que dans une rupture avec toute influence extérieure, car la parole ne subsiste que par cette originalité de l'expression. La parole n'est possible que par cette rupture du langage de toute contamination, de toute compromission possible<sup>13</sup>.

Chez Lévinas, la parole n'est possible que dans cette position dominante du parlant,

<sup>7</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 87 ; également *Totalité et Infini*, op. cit., p. 174.

<sup>8</sup> Cf. *Totalité et Infini*, op. cit., p. 174

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., pp. 60-67.

<sup>11</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 175.

<sup>12</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, pp. 159-186.

<sup>13</sup> Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance, la métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La pensée universelle, pp. 243-257, 1982.

dans cette droiture du face à face, étrangère à toute domination ; ceci, parce que le langage, dit Levinas, n'est possible que lorsque la parole renonce précisément à cette fonction d'acte et lorsqu'elle retourne à son essence d'expression<sup>14</sup>. Parce que le mensonge est une dimension du langage, l'expression ne peut donc consister à nous donner autrui, qui en s'exprimant, conserve la liberté de mentir : le mensonge et la vérité supposent déjà l'*authenticité absolue* du visage<sup>15</sup>. Authenticité qui est un fait privilégié de la présentation de l'être, qui, étranger à l'alternative de la vérité et de la non vérité, déjouant l'ambiguïté du vrai que risque toute vérité ; ambiguïté où se meuvent toutes les valeurs<sup>16</sup>.

Or, suivant la thèse lévinassienne, l'être en se présentant dans le visage n'a pas le statut d'une valeur, étant donné que dans sa représentation l'être se présente *soi-même* en s'exprimant, cela sans commune mesure avec la simple présentation des réalités données qui sont toujours « *suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées* »<sup>17</sup>. Car pour rechercher la vérité, « *j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur* »<sup>18</sup>. Ainsi le langage comme échange de signes verbaux, dit Levinas, se réfère déjà à cette parole d'honneur originelle. Dès lors le signe verbal « *se place là où quelqu'un signifie quelque chose à quelqu'un d'autre. Il suppose donc déjà une authentification du signifiant* »<sup>19</sup>. La relation éthique est précisément cette relation qui tranche sur toute relation dérivant d'une influence extérieure que celle de la présentation de l'être dans son authenticité ; influence qui viendrait bouleverser ou sublimer la « *sincérité pure* » de cette présentation<sup>20</sup>. Le caractère raisonnable de la relation éthique et du langage, réside ici dans le fait que l'expression discursive peut devenir « *incantation* » et

« *prière* ». Mais aucune peur, aucun tremblement « *ne sauraient altérer la droiture de la relation qui conserve la discontinuité du rapport, qui se refuse à la fusion et où la réponse n'élude pas la question* »<sup>21</sup>. Voilà pourquoi à cette autre activité poétique du langage, à partir de laquelle peuvent surgir des influences, à cette pratique poétique du langage – qui est une activité consciente, qui ouvre et transforme le langage en œuvre d'art - ; à cette activité donc, le langage *s'oppose* en rompant à tout instant le charme du rythme et « *empêche que l'initiative devienne un rôle* »<sup>22</sup>. Etant donné que le « *Discours est rupture et commencement, rupture du rythme qui ravit et enlève les interlocuteurs – prose* »<sup>23</sup>.

Quand l'Autre se présente dans le visage, il n'y a *aucune négation* du Même ; il n'y a aucune violence<sup>24</sup> entre les deux termes de la relation éthique : « *Le visage où se présente l'Autre – absolument autre – ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre* »<sup>25</sup>. La présentation même du visage est par conséquent la « *non violence* ». C'est ainsi quand l'Autre s'adresse à moi, il ne « *limite pas ma liberté* » ; au contraire il la transforme en « *responsabilité* » et l'instaure par la parole qu'il m'adresse. Cette non violence est par excellence « *paix* ». Paix, parce qu'elle maintient aussi la pluralité du Même et de l'Autre<sup>26</sup>. Il n'y a aucune frontière entre le Même et l'Autre dans le rapport éthique<sup>27</sup> ; frontière nul doute par une exposition allergique affligeant le Même qui formerait la totalité, celle par laquelle la dialectique hégélienne s'instaure<sup>28</sup>. L'Autre se présentant

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Jacques Derrida, « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas » in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.

<sup>25</sup> Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 177.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

<sup>27</sup> J. De Greef, « Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas » in *Revue de philosophie de Louvain*, 68 (1970), n°100

<sup>28</sup> Dans *Totalité et Infini* qui est un *essai sur l'extériorité*, Levinas présente au début du livre une réflexion sur *l'identique et le même* des plus originales. La relation sociale ou éthique qui sous-

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, pp. 169 et 182.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 168-179.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 177.

<sup>18</sup> *Ibid.*

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

<sup>20</sup> *Ibid.*

dans le visage est le premier *enseignement* et la condition de tout enseignement. L'Autre, dans la relation éthique ne se présente pas comme ennemi, ni encore moins comme celui qui « *porte un scandale* », le scandale de l'altérité qui suppose « *l'identité tranquille comme une liberté sûre d'elle-même* » ; liberté qui s'exerce sans scrupules et sans considération de l'Autre : liberté qui ne porterait que « *gêne et limitation* » de l'Autre<sup>29</sup>.

Il n'y a que dans la non-violence, que l'Autre, même s'il perd en tranquillité, parce que *non heurtée*, non entamée, que le rapport est possible. Rapport rendu possible par la présentation du visage de l'Autre quand il *me parle*, plus précisément quand il *se montre* dans l'expression. Dans ce cas, la liberté qui n'est pas heurtée par une résistance, annihile comme arbitraire, c'est-à-dire « *timide et coupable* ». Mais cette culpabilité dit Lévinas s'élève en « *responsabilité, et apparaît comme contingence, car ce n'est pas la limitation par l'Autre qui constitue la contingence, mais l'égoïsme comme justifié par lui-même* »<sup>30</sup>. Aussi, la relation avec Autrui, relation avec sa *transcendance*, est une relation qui introduit « *en moi ce qui n'était pas en moi* ». Mais cette introduction, somme toute ontologique, qui est « *action sur ma liberté* », met fin à la violence et à la contingence, et dans ce cas précis, instaure la raison. Mais c'est l'idée de l'*Infini* qui conditionne la non-violence et instaure l'Éthique<sup>31</sup>. L'Autre ne peut donc, en se présentant dans l'expression être un scandale,

---

tend l'idée de l'Infini est décrite en effet comme la *trame logique de l'Être*. Si dans la dialectique hégélienne, l'individualité de l'être est réduite au *concept* pour aboutir au même, il n'en est pas ainsi chez Lévinas. Chez Hegel, l'individualité de l'individu ne consiste pas à être pareil à lui-même et à se laisser identifier du *dehors*, mais plutôt à être le même, c'est-à-dire *soi-même*, à s'identifier de l'intérieur. C'est cela qui détermine cette frontière « *allergique* » entre intériorité et extériorité. Ainsi, existerait-il un passage logique du pareil au même où logiquement la singularité de l'individu surgirait à partir de la sphère logique, exposée au regard, prédisposant d'une totalité par le retournement pour ainsi dire relevé. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, op. cit., pp.3-39. Ainsi que G. Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 177-178.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 178

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 178-179

mais le premier enseignement. Parce qu'il est un être « *recevant l'idée de l'Infini* » (car il ne la détient pas en soi), l'Autre est un être dont « *l'exister même consiste dans cette incessante réception de l'enseignement, dans cet incessant débordement de soi (ou temps)* » ; car « *penser, c'est avoir l'idée de l'infini ou être enseigné* »<sup>32</sup>.

## II.- DU LANGAGE A L'IDEE DE L'INFINI

Si penser, c'est avoir l'idée de l'infini ou être enseigné, par contre l'infini ne se définit pas. L'infini chez Lévinas renvoie à une connaissance d'une structure nouvelle. Avec l'infini, le langage rend la pensée possible. Le langage, dans la structure nouvelle de la connaissance qu'instaure l'infini ouvre l'être à la pensée et à l'histoire. Par conséquent le langage est donc ce par quoi « *la pensée raisonnable est possible* » ; et comme tel, il donne du fonctionnement de cette pensée raisonnable « *un commencement dans l'être* ». Commencement qui est la première identité de signification de celui qui parle dans la présence même de son visage, « *présence cependant, qu'il défait sans cesse* »<sup>33</sup>. Celui qui se présente dans le visage en parlant, c'est celui qui se présente en défaisant *sans cesse l'équivoque* de sa propre image, de ses propres signes verbaux, donc de sa propre *histoire d'être* et par ricochet s'ouvrir immédiatement à l'*Autrement qu'être*. Le langage ainsi, est la condition même de la pensée : ce langage non considéré dans son aspect purement physique, mais dit Lévinas, « *le langage comme attitude du Même à l'égard de l'Autre irréductible à la représentation, irréductible à une intention de pensée, irréductible à la conscience de..., puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui* »<sup>34</sup>. Ce n'est donc pas à l'intérieur d'une conscience comme chez Descartes ou Husserl que le langage se joue<sup>35</sup>. Le langage vient de l'Autre, et il se répercute dans la conscience « *en la mettant en question, ce qui constitue un*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>35</sup> S. Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas » in *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), n°25.

événement irréductible à la conscience où tout survient de l'intérieur, même l'étrangeté de la souffrance »<sup>36</sup>. Ainsi, se donne à lire toute la dimension transcendante du langage chez Levinas.

En effet, dès les premières pages de *Totalité et Infini*, ainsi que nous l'avons pointé plus haut, Levinas annonçait que la relation entre le Même et l'Autre ou la transcendance, « se joue originellement comme Discours »<sup>37</sup>. La problématique du langage n'apporte pas seulement, à travers le thème de la parole, un champ ou un site concret où la relation éthique s'établit ; comme le note fort bien Etienne Feron, « elle déploie aussi sa dimension propre de signifiante et dessine ainsi la dimension originelle de l'éthique »<sup>38</sup>. La relation éthique ne devient donc véritablement signifiante « qu'à l'intérieur de la dimension ouverte par le langage »<sup>39</sup>. Pareille posture donne à comprendre comment et pourquoi Levinas a pu déclarer que la transcendance n'est possible que comme langage : « Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance »<sup>40</sup>.

En considérant le langage comme un *état d'esprit*, on ne procède nullement à sa désincarnation, mais à rendre compte de son essence incarnée, c'est-à-dire de sa différence par rapport à la nature constituante. L'expression, ou le discours que rend possible le langage, tient son originalité par rapport à une intentionnalité constituante, « égologique de la pensée transcendente de l'idéalisme »<sup>41</sup> ; et comme tel, détruit le concept de l'immanence. D'autant plus que l'idée de l'infini dans la conscience est un *débordement* de cette conscience dont « l'incarnation offre des pouvoirs nouveaux à une âme qui n'est plus

paralytique, des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines d'hospitalité »<sup>42</sup>. Mais il faut prendre garde : si le langage peut se prendre comme *activité*, rien que par cette idée de l'incarnation, Levinas entend séparer *langage et activité*. Pareille séparation entre *expression et travail*, indique tout au plus que le langage ne se réduit nullement à son aspect purement pratique ou instrumental. Si Levinas fait une telle séparation entre langage et activité, entre expression et travail, c'est que d'après lui, la fonction essentielle du discours, de l'expression dans le surgissement de la raison fut méconnue. Dès lors le verbe n'avait d'autre fonction que d'être *compris* par rapport à sa *dépendance* vis-à-vis de la raison. De facto, le verbe comme « *reflet de la pensée* » n'avait qu'une fonction de subordination<sup>43</sup>. Le nominalisme incarne parfaitement cette posture. Car ici, le verbe n'a qu'un « *instrument de la raison* ». Fonction symbolique du « *mot symbolisant le non-pensable, plutôt que signifiant des contenus de pensée, ce symbolisme revenait à l'association avec un certain nombre de données conscientes, intuitives, se suffisant, n'exigeant pas de pensée* »<sup>44</sup>. Voilà pourquoi cette théorie n'avait pour but que d'expliquer cet écart entre la pensée, incapable de viser un objet général et le langage qui semble s'y référer. Ecart que Husserl sut critiquer, mais en *subordonnant* le mot à la raison. Par conséquent, ce mot reste, en dépit de quelques différences entre certains philosophes, lié au processus de *la compréhension*. Mais cette méfiance que ces philosophes ont à l'égard du verbe ou du verbalisme, aboutit selon Levinas, au « *primat incontestable de la pensée raisonnable par rapport à toutes les opérations de l'expression qui insèrent une pensée dans une langue comme dans un système de signes ou la tient à un langage président au choix de ces signes* »<sup>45</sup>.

Mais comme le reconnaît Levinas lui-même, depuis les recherches en philosophie du langage accèdent de plus en plus l'idée d'une solidarité profonde entre pensée et parole. Ici, bien évidemment, Levinas pense aux thèses de Maurice Merleau-Ponty, quand celui-ci affirme qu'une pensée désincarnée (celle qui *pense* la parole *avant* de la parler, ou celle qui l'adjoint

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *op. cit.*, p. 179.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>38</sup> Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, pp. 45-46.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

au monde en la constituant préalablement de significations et cela dans une opération *toujours* transcendente) était pur lui « un mythe »<sup>46</sup>. Cependant la pensée qui travaille dans un système de signes, c'est-à-dire dans le langage d'un peuple, reçoit sa signification de cette opération, « *même si elle va à l'aventure* »<sup>47</sup>. Si elle ne partait pas d'une représentation déjà préalablement constituée des significations ou des phrases à articuler, elle ne serait alors qu'une opération qui dériverait d'une *activité*. Activité précisément qui se présenterait comme le prolongement en corporeité du « *Je pense en Je peux* » ; activité qui servit jadis à la catégorie du corps propre ou de la pensée incarnée. Dans le « *Je peux* » du corps, la pensée opère, mais elle *travaille avant* de représenter ou de *constituer* le corps<sup>48</sup>. Ainsi donc pensée est « *surprise* » par la signification : signification qu'elle *mène* à penser. La signification est donc le *résultat* d'une *médiation* d'un signe.

Pour Lévinas, ce n'est pas la médiation d'un signe qui *fait* la signification, mais « *c'est la signification (dont l'événement originel est la face-à-face) qui rend la fonction du signe possible* »<sup>49</sup>. Ce n'est donc pas dans une opération corporelle établie par la pensée après coup, qu'il faut chercher l'origine *essentielle* du langage : opération corporelle qui la *dévoile* à moi et aux autres, et qui dans le recours au langage édifie justement une pensée. Tout au plus, l'origine essentielle du langage est à chercher dans la production du sens, car dit Lévinas, « *les significations ne se présentent pas à la théorie, c'est-à-dire à la liberté constituante d'une conscience transcendantale ; l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même* »<sup>50</sup>. Par conséquent, le sens, ajoute Lévinas, c'est le *visage* d'Autrui et tout recours au signe, au mot se place « *déjà à l'intérieur du face-à-face originel* » du langage. Pareil recours au mot, au

signe qui implique l'intelligence qui avant d'être interprétée comme « *conscience de...* », est par excellence *société et obligation*.

La signification, c'est donc *l'Infini* ; mais celui-ci ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais *en l'Autre*. Par son essence d'infini, l'Autre *m'oblige* et me met en question. La signification est précisément ce qui surgit dans l'être *avec* le langage, parce que « *l'essence du langage est la relation avec Autrui* »<sup>51</sup>. Autrui qui se présente dans le visage et qu'on *accueille* d'un accueil qui est un événement éthique de la socialité qui commande *déjà* le discours intérieur. Voilà pourquoi, assure Levinas, l'épiphanie qui se produit comme visage ne peut se constituer comme les autres êtres, parce que précisément, elle « *révèle l'infini* », d'autant plus que « *la signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui* »<sup>52</sup>. C'est donc l'exigence éthique du visage qui met en question la conscience. Mais conscience qui n'en est plus une : elle n'est plus une conscience assermentée et certifiée par le prisme de l'ego *sur* l'Autre ; il s'agit d'une conscience qui est *conscience de l'obligation* puisque celle-ci « *arrache la conscience à son centre en la soumettant à Autrui* ».<sup>53</sup> De facto, le langage trouve son fondement dans le *face-à-face* qui s'instaure entre Moi et l'Autre. S'il en est ainsi et si le visage apporte *la première signification*, c'est-à-dire institue la *signification même de l'être*, c'est que le langage n'est plus un instrument de la raison elle-même ; raison au sens où elle *vit* dans le langage, étant entendu que dans l'opposition du face-à-face *luit* la raison première. Pareil dégagement de la raison montre que le premier élément intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente, c'est-à-dire qui *me parle* à travers le visage de l'Autre. La raison dans pareil cas se définit et se déduit par la signification et non par celle qui s'incarne dans les « *impersonnelles structures de la raison* », autrement dit par la société<sup>54</sup> qui

<sup>46</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 ; et *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Cf. Levinas, *op. cit.*, p. 180.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 181. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 81-232.

<sup>49</sup> Lévinas, *op. cit.*, p. 181.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> J. Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, M. Nijhoff Publishers, La Haye, Boston, Londres, 1982. Nous voulons ici témoigner toute notre reconnaissance à

précède l'apparition de ces structures impersonnelles. Elle s'instaure par l'universalité qui règne comme *la présence de l'humanité* qui brille dans les yeux qui me regardent dès lors que le regard de l'Autre qui sollicite le mien en appelle à ma responsabilité et élève ma liberté précisément en « *responsabilité et don de soi* »<sup>55</sup>. Ce n'est donc pas *l'impersonnel en moi* que la raison instaure, mais un « moi-même » capable de société, « *surgi dans la jouissance, comme séparé, mais dont la séparation fut elle-même nécessaire pour que l'infini – et son infinitude s'accomplisse comme l'en face – puisse être* »<sup>56</sup>.

Dans la relation éthique, le langage enseigne et introduit la *nouveauté* dans une pensée arrimée et habituée à son propre jeu de langage égoïste ; et dans l'accueil du visage de l'Autre, la conscience n'est pas seulement un instrument de la pensée, ce par quoi le langage se bornerait au simple réveil « maieutique » des pensées communes aux autres et comme tel, il ne peut non plus accélérer la maturation « intérieure » d'une raison commune à toutes. En tout état de cause, l'introduction du nouveau dans une pensée, autrement dit l'érection de l'idée de l'infini, s'entend pour Levinas, comme « *l'œuvre même de la raison et l'absolument nouveau* »<sup>57</sup>. Et l'absolument nouveau, c'est l'Autre qui se découvre à travers son visage dans toute son hauteur, dans toute sa splendeur *d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ainsi donc, le rationnel ne s'oppose pas à l'expérience, car l'expérience absolue qui à aucun titre n'est à priori, est la raison elle-même. Dans cette expérience absolue, l'Autre qui est essentiellement *en soi* c'est-à-dire *absolument autre et non par moi et pour moi*, peut donc *parler* et d'aucune manière, ne peut se poser comme *objet* qu'il faudrait heurter ou thématiser. Dans sa présence manifestée par sa parole comme l'absolue nouveauté, l'Autre se soustrait à l'impérialisme de la thématization et de la cojugaison du Je. Dans l'expérience absolue, la présence éthique est à la fois autre et se présente sans heurt, sans violence de la

thématisation. L'activité où le travail de la raison commence avec la parole qui est une *parole initiale*. Le Je n'abdique pas son unité, mais « *confirme sa séparation* »<sup>58</sup>. Le Je, autrement dit, ainsi que le note fort bien Levinas, le sujet n'entre pas dans sa propre parole *pour s'y disparaître*, au contraire « *il s'y défend : le sujet est par excellence apologie* »<sup>59</sup>.

Le Cogito est donc apologie : voilà pourquoi dit Levinas, le passage au rationnel n'est pas une procédure de *désindividuation*, précisément parce qu'il est *langage*, c'est-à-dire *réponse* à l'être qui parle dans le visage et qui ne tolère qu'une réponse personnelle comme un acte éthique. L'enseignement que le langage rend possible est une manière pour la vérité de s'affirmer comme telle. Mais cette vérité ne peut en aucune façon être l'œuvre d'une intériorité, tout simplement parce qu'elle ne *la détient pas*. L'affirmation d'une telle vérité est aussi ce par quoi on modifie le sens *originel* de la structure *Je et monde*, comme sens de l'intentionnalité<sup>60</sup>. Ainsi donc, l'être qui me parle et à qui je suis obligé de répondre, ne

<sup>58</sup> Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, P.U. F., 1967, pp. 149-170.

<sup>59</sup> Apologie au sens où la parole est le lieu où s'exprime la relation éthique dans laquelle en dépit de ma *faiblesse* vis-à-vis de la hauteur de l'Autre, je peux *toujours* donner ma parole par rapport à *sa parole initiale*, parole initiale qui est *l'absolue nouveauté* et qui à tout moment déconcerte la mienne, et enfin de compte hante ma singularité d'être, me *destitue d'être*. Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 185.

<sup>60</sup> Intentionnalité au sens où on peut parler, en suivant Husserl, d'une *inclusion* du monde dans la conscience, puisque la conscience n'est pas seulement le pôle du Je (*noese*) de l'intentionnalité, mais aussi le pôle du *cela* (*noeme*) (monde) en précisant cependant que cette inclusion n'est pas réelle, mais *intentionnelle* : le monde *est ma conscience* et qu'il n'a de sens par rapport à moi, moi qui *donne le sens originel* des êtres et des choses. Inclusion intentionnelle, qui est, pour reprendre J.F. Lyotard, « *révélée dans chaque cas particulier par la méthode de l'analyse intentionnelle, signifie que le rapport de la conscience à son objet n'est pas celui de deux réalités extérieures ou indépendantes, puisque l'objet ou le monde, est un phénomène renvoyant à la conscience à laquelle il apparaît, et que la conscience est conscience de ce phénomène* » (Cf. J.F. Lyotard, *la Phénoménologie*, Paris, P.U.F., paris 1954, pp.30-31).

Mr. Le professeur Jean-François Lyotard, qui à l'époque nous avait fait parvenir ce texte important avant sa publication définitive chez Nijhoff.

<sup>55</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 183.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>57</sup> *Ibid.*

peut *s'offrir* à moi de telle manière que je puisse assurer ou rendre compte de cette manifestation, afin de la mettre à la mesure de mon intériorité et de la recevoir comme venue de cette intériorité même. Seule la vision opère de cette manière qui est totalement impossible dans le discours, parce que la vision est essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité du discours qui *retourne* en intériorité, et comme tel l'interlocuteur ne peut trouver une place dans l'intimité, car il est *à jamais* dehors. Le rapport entre intériorité et extériorité, rapport de l'être séparé, qui se dit *autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce rapport est un face-à-face inouï et se présente comme une relation *irréductible et dernière*. Pareil rapport ne peut être que l'amorce d'une relation éthique par excellence.

Cette description du face-à-face ouvrant à l'excellence de la relation étique entre Je et l'Autre dégage le chemin du Discours de l'Autre comme *sagesse*. Cependant la philosophie, pour Levinas n'est pas une sagesse. Car dans le discours philosophique, l'interlocuteur qu'elle vient d'embrasser, « *lui a déjà échappé* » : voilà pourquoi l'Autre ici, celui par lequel le Tout *se dit*, la philosophie qui s'instaure dans ce cas sous le mode de la *liturgie*, ne fait que *l'invoquer*. Et cette invocation, précise Levinas, est ce par quoi le face-à-face du discours ne se *rattache* pas à un sujet ou à un objet ; par là même, le face-à-face du discours diffère de la thématization qui est essentiellement *inadéquante*, car aucun concept ne se saisit de l'extériorité.

D'autant que l'extériorité chez Levinas se présente comme *l'exister même* de l'être, étant entendu que l'être ici fait signe vers *l'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Extériorité qui est inépuisable, donc infinie, et ainsi, elle ne saurait être une simple forme que l'être revêtirait comme *déchéance* ou *dispersion* de son être et encore moins comme une *déchirure ontologique*. Cette extériorité prend en fait son ampleur dans l'ouverture à l'Autre et par là même s'éloigne de la thématization et de l'objection du discours. Si elle se refuse à la thématization, c'est parce qu'elle se produit dans un être qui s'exprime, étant donné que dans l'expression la manifestation et le manifesté *coïncident*. Dans pareil cas celui qui assiste à sa propre manifestation dans le discours, reste par

conséquent *extérieur* à toute image qu'on en retiendrait. Cette assistance à sa propre manifestation dans l'expression, qui est une *présentation* consistant à *se présenter soi-même*, Levinas l'appelle « *visage* » : mais visage de l'être absolument extérieur « *qui ne peut se trouver dans notre monde* »<sup>61</sup>. La relation avec le visage qui se présente dans la parole, il la désigne comme *Désir*, c'est-à-dire « *bonté et justice* »<sup>62</sup>.

## CONCLUSION

Cette parole qui ouvre sur la bonté et la justice ne peut se déduire d'une vision, parce que celui qui parle dans ce cas ne *délivre pas des images*, mais fondamentalement se présente *personnellement* dans sa parole et qu'il est de ce fait *absolument extérieur* à toute image qu'il peut laisser. Et c'est donc bien par le langage non instrumentalisé par la thématization que l'extériorité s'instaure et s'exerce, se déploie et s'évertue comme relation éthique excellente entre Je et l'Autre. Voilà pourquoi le langage est *dépassement* incessant de l'intériorité par la signification. Ce dépassement, ce débordement de l'être extérieur qui est inadéquat à la vision de l'intériorité qui la mesure encore, ce dépassement donc, constitue précisément ce que Levinas appelle « *la dimension de la hauteur ou la divinité de l'extériorité* »<sup>63</sup>. Or la divinité, c'est justement ce qui *garde* les distances. Ainsi Levinas peut dire que le discours est « *Discours avec Dieu* », et non avec les égaux, suivant la distinction opérée par Platon dans *Phèdre*. De ce fait, la métaphysique, pour Levinas, est *l'essence* même de ce discours avec Dieu. Métaphysique qui indique par excellence cette distance de la divinité par rapport à l'être et qui est aussi *source* de toute signification ; et cette source de signification ne peut se contempler comme *essence intelligible*, mais s'entend comme *langage* et, par là s'évertue extérieurement. Le langage est donc ce par quoi l'être extérieur, dans le face-à-face du discours s'évertue et se déploie infiniment, ceci par la dimension de hauteur et d'infini qui se dégage de son visage. Le langage qui se dit en dernier ressort *Dire*

<sup>61</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 220-224.

<sup>62</sup> *Ibid.*

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

*éthique*, est un *au-delà* de l'expérience, et par ricochet, ouvre et conduit l'être à l'idée infinie de *l'Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.

L'importance que Lévinas accorde au langage est essentielle pour comprendre sa philosophie éthique toute tournée vers une phénoménologie de l'extériorité ou d'une altérité radicale. De facto, elle est une rupture avec les anciennes ontologies occidentales privilégiant la célébration de l'Être au détriment de l'Autrement qu'être. Même si le langage est la *demeure* de l'être, mais également le lieu de son expression, il est aussi et surtout *ouverture* à l'Autre, à l'humanité, à l'histoire, et finalement, à la divinité. Ouverture à l'Autre, le langage chez Levinas fait signe à une relation éthique des plus radicales entre Je et Tu. Cette relation éthique qui fait découvrir que tout contrat social est toujours une *expérience inouïe*, toujours en déséquilibre constant, toujours sur la corde raide. En

conséquence de quoi, la vie est une corde tendue, qu'à tout moment elle peut rompre. Et l'on comprend pourquoi chez Emmanuel Lévinas, le langage n'est pas un simple système de signes doublant des entités et des relations avant leur traduction sémantique. Alors que dans la conception ontologique traditionnelle, le langage est traité comme un simple instrument extérieur au processus de la connaissance, destiné au seul luxe de la communication, négligeant de ce fait, le plan du *flux temporel* de la sensibilité, à partir duquel précisément des entités identiques peuvent émerger.

Plus qu'un simple instrument de la thématization ou de la prédication, le langage, est chez Levinas, le lieu par excellence, de la manifestation et de l'expression de *l'entretien infini*<sup>64</sup> entre Je et Tu sans assomption et sans violence entre l'Un et l'Autre.

<sup>64</sup> Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1961.