

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 4

Artikel: Langage et discours religieux dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas
Autor: Gross, Benjamin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381669>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LANGAGE ET DISCOURS RELIGIEUX DANS L'ŒUVRE D'EMMANUEL LEVINAS

BENJAMIN GROSS

Résumé

Dans le but de cerner les implications profondes de la pensée d'Emmanuel Levinas et de préciser le rapport entre les versants philosophique et hébraïque de son œuvre, cet article se propose d'établir quel est le statut de la parole dans la communication et dans quel sens la transcendance ne peut se comprendre qu'à partir du langage. Il soumet à un examen critique la tentative paradoxale de Levinas, juif lituanien qui écrit en français pour traduire l'hébreu en grec, dans un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes.

Le thème du langage apparaît dans l'œuvre de Levinas dès 1949 et reste présent dans la plupart de ses écrits ultérieurs. Dès ses premières réflexions, il a tendance à lier la crise de la philosophie occidentale à celle du langage et se demande s'il ne faut pas sortir du Système, «si le langage n'a pas un autre secret que celui que lui apporte la tradition grecque – et une autre source de sens... si le sens ne tient pas aux Écritures qui le renouvellent»¹.

Son cheminement philosophique s'oriente autour de l'élucidation de la notion de transcendance. Il met l'accent sur le caractère éminemment éthique de la relation à autrui considérée comme le problème central de l'existence, et sur la transcendance qu'elle déploie. Le nœud de l'intrigue vers laquelle convergent tous les thèmes de cette problématique explorée par Levinas, qui en structure peut-être au mieux l'interrogation fondamentale sans pour autant en constituer le motif dominant, est celui du langage². C'est également un des thèmes où les références implicites au judaïsme, sous-jacentes au développement philosophique, transparaissent assez nettement, ce qui devrait nous permettre d'éclairer le rapport des deux versants – hébraïque et grec – dans l'œuvre du philosophe.

¹ *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 332. Le thème apparaît dans l'œuvre de Levinas dès 1949 («La transcendance des mots», *Temps modernes*, juin 1949, repris dans *Hors Sujet*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1987) et reste présent dans la plupart des écrits ultérieurs.

² Cf. E. FERON, *De l'Idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, Millon, 1992.

Nous examinerons d'abord la critique qu'il adresse aux «philosophies du dialogue» afin d'établir le statut qu'il accorde à la parole dans la communication et de préciser dans quel sens la transcendance ne saurait se comprendre qu'à partir du langage.

Nous décrirons ensuite la manière dont il conçoit la structure du langage comme le «passage» de l'Infini dans le fini, afin de faire ressortir l'orientation générale de sa démarche : contestation de la primauté de la structure théorique du langage et mise en relief de sa fonction transcendante.

Nous nous interrogerons enfin sur l'implication de ces prises de position philosophiques dans l'interprétation par l'auteur du discours des textes fondateurs du judaïsme, dont il affirme qu'ils nous enseignent la structure d'une transcendance réelle. Dans quelle mesure s'insère-t-elle dans la continuité de la philosophie juive classique et apporte-t-elle une contribution nouvelle à l'élucidation d'un problème que l'on peut considérer comme l'un des plus importants que le judaïsme ait légués à l'histoire des religions ?

Examen critique des philosophies du dialogue

Outre l'influence des descriptions phénoménologiques de la méditation heideggérienne sur l'essence originelle du langage, et des remarques de Gabriel Marcel, c'est dans le prolongement des analyses de Rosenzweig et de l'œuvre de Martin Buber que s'engagent les réflexions de Levinas sur le dialogue, pour se diriger cependant dans une direction différente. Si l'attention de Heidegger se porte presque exclusivement sur la langue et la résonance des mots, Levinas privilégie le Dire, le fait de s'adresser à un interlocuteur dont la présence est toujours invoquée et d'instituer par la parole un rapport d'égalité avec autrui.

De *L'Étoile de la rédemption*, il retiendra surtout le mouvement général de la pensée, en insistant moins sur le contenu doctrinal des thèses présentées que sur les perspectives qu'elles ouvrent. Il les développera en leur assurant un cadre plus large, une portée plus générale, en soulignant tout particulièrement leur signification pour l'humain. Ainsi soutient-il vivement la contestation de la totalité engagée contre la philosophie hégélienne et propose-t-il de lui substituer l'idée d'une séparation résistant à toute synthèse qui pourrait conduire à l'impossibilité de réaliser une conciliation entre les êtres. «Le rapport qui relie [la] multiplicité ne comble pas l'abîme de la séparation : il la confirme.»³ Parler institue ce «rapport sans rapport» qui franchit l'infranchissable dans une proximité qui n'abolit pas l'irréductible différence : le langage relève de l'ordre spirituel et de l'éthique. La rupture avec les philosophies de la totalité conduit Levinas à penser la signifiante éthique de la différence, à analyser la relation frontale avec l'autre homme en lui conservant

³ *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 328. Cf. également M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 89.

sa signification divine : «La façon dont Dieu prend sens dans le Je-Tu pour se faire vocable du langage, invite à une nouvelle réflexion.»⁴

On retrouve sans doute dans ces lignes l'écho des conceptions de Buber mais également une invitation à pousser la réflexion critique au-delà de ses descriptions, dont Levinas reconnaît par ailleurs la richesse⁵. Dans la tentative de Buber, il apprécie la place privilégiée accordée au rapport interhumain ainsi que le caractère originel et irréductible du mot fondamental Je-Tu. Hautement significatif également le maintien dans la rencontre Je-Tu, sans laquelle le Je ne peut être, de l'altérité radicale du Tu, considérée comme parole exigeant une réponse. L'être n'est pas conscience de soi mais rapport avec l'autre, avec autrui. La communication est la condition du langage. Établissement d'un dialogue donc, dans lequel il voudrait voir pourtant, plutôt qu'un échange conventionnel ou amical de propos, une position de responsabilité qui exprimerait ainsi l'essence même du langage. Aussi ne manque-t-il pas de s'étonner, dans les descriptions de *Je – Tu*, du pur formalisme de cette rencontre, «fulguration d'instant sans continuité», du caractère non déterminant des éléments éthiques, puisque selon Buber elle est possible aussi en face des choses ! S'il existe une mesure commune entre la relation avec les choses et la relation avec l'homme, «la responsabilité que nous avons vue à la base du langage lui-même ne prendra jamais de sens strictement éthique». Au lieu de ce contact vide toujours à renouveler qui culmine dans un spiritualisme angélique, à la place de cette conception «qui se croit philosophie du dialogue»⁶, Levinas discerne dans l'accès à l'altérité d'autrui, dans le concret de la distance absolue réfractaire à toute synthèse, une ouverture vers une transcendance, thème central qui anime le mouvement général de sa pensée.

Les philosophies modernes du dialogue et en particulier celle de Martin Buber ne répondent pas à cette exigence : elles ne rendent pas compte du dépassement qui se produit dans le face-à-face avec l'autre homme, elles ne considèrent pas le principe extérieur qui donne accès à l'absolu. Face-à-face qui constitue pour Levinas la transcendance, définit la parole, et dont la perte provoque la dégradation du «langage pur»⁷.

Le langage ne serait pas là pour exprimer les états de conscience ; il serait l'événement spirituel sans pareil de la transcendance et de la socialité auquel tout l'effort d'expression – tout vouloir communiquer un contenu pensé – déjà se réfère.⁸

Pour Levinas le dialogue n'est pas premièrement une manière de communiquer, il revêt une signification bien plus générale en tant que mode originel de la transcendance. Sans doute convient-il d'en souligner l'aspect anthropo-

⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, «Le dialogue», Paris, Vrin, 1982, p. 212-230.

⁵ *Noms propres*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1976, p. 29-55.

⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷ *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 47. «La transcendance, c'est ce qui nous fait face. Le visage rompt le système.» (p. 48)

⁸ *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 223.

logique et théologique mais c'est à en relever la dimension éthique que s'attache essentiellement l'auteur de *Autrement qu'être*⁹.

L'orientation de la pensée de Levinas à partir des sources de son inspiration se présente ainsi très clairement : réfléchir sur l'essence de la différence. Les problèmes soulevés par son questionnement convergent vers le dégagement d'un niveau où l'humain se présente comme le lieu de l'ouverture de l'être. C'est le niveau éthique de l'interhumain que nous approchons précisément à travers l'éthique du dialogue, là où la responsabilité pour autrui s'affirme, où l'insaisissable prend sens et où le langage accomplissant un mouvement au-delà de l'être dévoile son essence.

Transcendance et langage : l'Infini dans le fini

C'est sans doute en contrepoint à Buber, qui insiste tant sur la réciprocité et la réversibilité des termes, que Levinas souligne avec vigueur – aspect essentiel de sa pensée – l'inégalité dans le rapport à l'autre être humain et met fortement l'accent sur le caractère essentiellement dissymétrique de cette relation. «Il faut qu'il y ait rapport à la Transcendance comme telle. Il ne faut pas que le rapport fasse perdre à la Transcendance son étrangeté qui appartient à sa Majesté.» L'extériorité – «la divinité de l'extériorité» – où autrui montre son visage serait une mise en question du Moi, une interruption du flux naturel et arbitraire de sa liberté, qui marquerait du même coup la dimension infinie de l'incomparable et unique responsabilité de ce dernier. La parole procéderait de cette différence absolue d'où naît la conscience : «La mise en question du Moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage.»¹⁰ Autrui se situerait absolument au-dessus du Moi dans une relation qui se dérobe et c'est pourquoi le dialogue engagé avec lui dans une parole qui est déjà une réponse, une responsabilité, se présente dans l'impératif de son exigence comme une rupture de l'immanence, une déstructuration à partir de laquelle Dieu pourrait, selon la formule de Levinas, venir à l'esprit et le mot Dieu faire son entrée dans le langage. Se référant à Platon, il précise : «Le Discours est discours avec Dieu et non pas avec les égaux.»¹¹

Le statut de la parole constitue un thème sous-jacent à l'ensemble de cette œuvre, le langage étant la source du sens éthique que la transcendance re-

⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

¹⁰ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 185 (c'est nous qui soulignons). On mesure la nouveauté radicale de ces propos par rapport aux thèses de Buber (ou de Gabriel Marcel), mais également par rapport à celles de la philosophie générale de l'époque. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 : «Tout autre est un autre moi-même.» (p. 186)

¹¹ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 330. «Le discours religieux préalable à tout discours religieux n'est pas le dialogue. Il est le 'me voici' dit au prochain, c'est-à-dire ma responsabilité pour autrui.» (*De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 123)

quiert ¹². Aussi la transcendance, question essentielle pour l'auteur, ne peut-elle se comprendre qu'à partir du langage, dont la problématique est elle-même étroitement liée à l'asymétrie éthique de la relation de proximité avec autrui, à son irréversibilité.

«La responsabilité pour autrui c'est précisément un Dire d'avant tout dit.» ¹³

Ce Dire pré-originel, «communication certes, mais en tant que condition de toute communication», deviendra concrètement parole orale, présente, vigilante, destinée à l'audition et proposée à autrui. Le langage antérieur à tout Dit, à toute thématization, précédant la constitution de tout système de signes, que Rosenzweig nomme Révélation ¹⁴, peut selon Levinas s'enseigner en toute langue. Il ne saurait évidemment «s'interpréter à partir d'un système de signes auquel se ramène une langue» ¹⁵: il vient du dehors et loge en celui qui l'accueille. «Moment irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage», il annonce l'au-delà de l'être. Transcendance et intériorité, transcendance dans l'immanence, il constitue la structure originelle du langage. Affirmations insolites qui conduisent l'auteur lui-même à s'interroger :

Peut-il y avoir quelque chose d'aussi étrange qu'une expérience de l'absolument extérieur, d'aussi contradictoire dans les termes qu'une expérience hétéronome ? ¹⁶

Pour décrire cette annonce, cette visitation de l'au-delà, ce «nœud paradoxal», Levinas se réfère à l'analyse cartésienne, dans la Troisième Méditation, de la positivité de l'idée de l'Infini mise en nous, débordant la finitude de celui qui la pense. «En pensant l'infini, le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*» ¹⁷: il découvre une relation avec l'extérieur sans que cette extériorité puisse être intégrée. Ce schéma, dont il ne veut retenir – remarque importante ¹⁸ – que le dessin formel portant sur la position de l'Infini, Levinas

¹² Il y a chez Levinas une imprécision quant à l'emploi des termes langage et parole. Il semble que la parole doive être considérée comme l'événement originaire du langage. Cf. E. FERON, *op. cit.*, p. 66, note 80, et p. 109 sq.

¹³ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴ Analyse proche de celle de Rosenzweig pour lequel également le langage est réponse à un appel. On constate cependant une différence capitale. Pour Rosenzweig cet appel vient de Dieu et non de la rencontre avec l'autre être humain. Levinas retiendra par contre que pour Rosenzweig la réponse humaine à cet appel divin ne remonte pas à Dieu mais se tourne vers le prochain. (E. LEVINAS, «Franz Rosenzweig. Une pensée moderne» in *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n° 1, 1982, p. 71.)

¹⁵ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁶ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 190.

¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸ Pour Descartes, cette idée n'a pu être mise en nous que par Dieu. Aussi concentre-t-il l'essentiel de son argumentation sur le problème de l'existence de Dieu. Levinas s'applique plutôt à comprendre la contraction de l'infini dans une pensée finie, son irruption dans la subjectivité : «la pensée humaine pensant précisément comme théologie». Il ne peut pas, dit-il, remonter plus haut ! (*Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 25 et 39)

l'applique au rapport avec Autrui et plus particulièrement au langage : l'Infini «me concerne et me cerne en me parlant par ma bouche... ce n'est pas une merveille psychologique, mais la modalité selon laquelle l'Infini *se passe*, signifiant par celui à qui il signifie»¹⁹. L'entrée paradoxale de l'Infini dans le fini s'accomplit par le langage parce que la parole établit un rapport tel que le fini demeure dans son être propre sans s'absorber dans ce qui lui fait face et que l'altérité de l'Autre ne se résorbe pas dans cette rencontre. Lieu de l'humain où l'Infini se contracte dans le fini en y laissant sa trace, l'affecte sans se dénaturer en lui.

Cette conception repose sur une séparation établie dans la parole entre le *Dire* et le *Dit*, qui relèveraient de deux ordres totalement distincts, rempliraient deux fonctions indépendantes, même si par la suite le second conserve, à des degrés divers sans doute, la trace du premier.

«Le Dire et le Dit ne peuvent s'égaliser. Car le Dire, en se disant, rompt à tout moment la définition de ce qu'il dit et fait éclater la totalité qu'il embrasse.»²⁰

Le Dire – langage d'avant la langue – serait selon les formules avancées par Levinas et dont certaines semblent empruntées à un vocabulaire religieux, langage pur, sincérité totale, témoignage de la gloire de l'Infini, transparence sans opacité, tandis que le Dit, institué et éparpillé en mots, serait compromis par l'ordre mondain et comporterait toujours une certaine ambiguïté. On y reconnaîtra le langage source du parler dans la mesure où il conservera dans son contenu thématique le sens de l'Autre, le souci pour le prochain, l'assignation à responsabilité²¹. Une des modalités du langage qui conserve la transcendance consiste à aborder l'Autre à travers un nom propre. On établit ainsi «une relation irréductible à la connaissance qui thématise ou définit ou synthétise»²² en affirmant la singularité unique de celui qui nous fait face, qu'aucun concept ne saurait désigner. Dans ce sens Levinas peut écrire : «Le langage, c'est le fait qu'un seul mot toujours se profère : Dieu.»²³

Le langage pour Levinas consiste donc essentiellement dans l'approche d'autrui, la recherche d'un contact, l'événement éthique d'un mouvement sans

¹⁹ *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 122 (souligné par l'auteur).

²⁰ *En découvrant l'existence*, op. cit., p. 236.

²¹ Conception éthique qui semble proche de celle de Maïmonide. Cependant pour l'auteur du *Guide des égarés* (3,8), l'éthique consiste dans le progrès de la conscience morale autonome de la personne, alors que pour l'auteur de *L'humanisme de l'autre homme*, l'accès à l'éthique est conditionné par la relation avec le prochain.

²² *L'Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 148.

²³ *Noms propres*, op. cit., p. 137. On aura noté le titre significatif de ce volume. Du «bouleversant événement sémantique» du mot Dieu, Levinas affirme : «Dit unique en son genre, n'épousant pas étroitement les catégories grammaticales comme mot (ni nom propre, ni nom commun, ne se pliant pas avec exactitude aux règles logiques comme sens (tiers exclu de l'être et du néant).» (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 193.)

retour pour l'autre, qui ne suppose la transmission d'aucun message, ni l'énoncé d'aucune proposition : simple signe de fraternité qui transcende l'humain, invocation ²⁴. La fonction logique indispensable par ailleurs, celle de la pensée cohérente du *logos* destinée à nous renseigner sur la vérité des choses et à la transmettre, s'exprimera dans le Dit et on comprend qu'elle puisse ou doive le faire dans n'importe quelle langue.

Ces considérations explicitement développées dans le cadre et le vocabulaire de la philosophie et de son histoire correspondent cependant parallèlement à la façon dont Levinas pense que le judaïsme, celui des Écritures et de leurs interprétations, conçoit l'humain. Il se propose peut-être, sous l'influence de ce qu'il affirme avoir caractérisé comme la démarche de Rosenzweig, d'apporter une réponse juive aux questions universelles. L'éthique comme philosophie première rejoindrait ainsi l'essence d'un judaïsme qui enseigne une transcendance réelle dont l'altérité radicale, loin de porter atteinte à la liberté, la fonde au contraire. Malgré la division en publications directement juives et en ouvrages à caractère proprement philosophique, une convergence de fond concernant les thèmes dominants et une exigence commune animeraient identiquement et recouperaient les deux versants de l'œuvre.

C'est très certainement la situation existentielle du peuple juif, «l'irrédent réalité d'hommes persécutés dans l'histoire quotidienne du monde», la déchéance du monde après la tragédie du nazisme et le mensonge du stalinisme, univers anonyme, impersonnel, univers sans langage, qui incitent le philosophe à dénoncer ce monde sans parole, caractéristique de l'Occident tout entier : «De Socrate à Hegel, il allait vers l'idéal du langage, où le mot ne compte que par l'ordre éternel qu'il ramène à la conscience.» ²⁵ En opposition à cette généralité abstraite – «la parole est parlante» (*die Sprache spricht* ²⁶) –, il cherche à redécouvrir l'homme qui parle en cautionnant son propos, et se demande quelle pourrait être la source possible d'un discours «qui commence *absolument* dans celui qui le tient et qui va vers un autre *absolument* séparé». Y a-t-il une autre source du sensé que celle de la rationalité grecque qui s'est révélée incapable de barrer la voie à la barbarie ? L'absolue sincérité d'une vraie parole, qu'il qualifie de prophétique, qui ne résiderait pas dans les signes muets des mots mais dans ce qu'ils cachent, il la décèle dans l'inversion juive – capable, elle, de penser jusqu'au bout l'altérité de l'Autre – en remontant au-delà de la langue jusqu'au premier plus ancien des langages. La Bible hébraïque est l'une des sources profondes dont sa pensée procède. Dans ce modèle de l'excellence

²⁴ *Difficile liberté*, op. cit., p. 20. «Ce que l'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce rapport de face-à-face où autrui compte comme interlocuteur avant même d'être connu.»

²⁵ *Ibid.*, p. 290. «Encore aujourd'hui je me dis qu'Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal.» (*Entretiens avec François Poirié*, Arles, Actes Sud, 1996, p. 91)

²⁶ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la Parole*, Paris, Gallimard, 1986, p. 36. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 70.

indispensable à l'éveil de la conscience et essentielle à la pensée, il trouve que l'humain s'accuse par la transcendance, que le Je signifie «me voici» – «en-voie-moi»²⁷, et que les impératifs de la Loi prônant la poursuite inlassable de la justice portent surtout sur le social et le moral.

La relation éthique apparaîtra au judaïsme comme relation exceptionnelle : en elle, le contact avec un être extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'institue et l'investit.²⁸

Les références bibliques explicites ou allusives n'ont certes, dans ces analyses, ni la fonction, ni l'autorité d'une preuve à partir d'une lettre révélée, mais elles témoignent d'une tradition et d'une expérience auxquelles l'auteur se rattache. «L'habitation justifiée par le mouvement vers l'autre est d'essence juive»²⁹, écrit-il, en affirmant dans la même ligne que la Tora orale dégage de la Tora écrite «le sens éthique comme l'ultime intelligibilité de l'humain et même du cosmique». La dimension dominante du prescriptif dans la tradition hébraïque, la structure de la transcendance de la Révélation, la notion de création qui pose l'homme comme être créé dépendant d'un Autre³⁰, celle d'élection comme unicité du sujet responsable, lui ont fourni le modèle pour la conception d'une hétéronomie susceptible d'imposer une limite à la liberté arbitraire et meurtrière d'un moi luttant souverainement pour sa persévérance dans l'être. Il a recours à l'éthique et à l'irréductible responsabilité envers l'autre pour rendre compte de cet éclatement du Même par l'Autre dont «le langage prophétique – langage de la Révélation – porte témoignage» et pour le justifier selon sa propre conception³¹. N'est-ce pas en effet l'un des enseignements du monothéisme que d'affirmer que la révélation du Dieu invisible s'effectue par la Parole, «lieu où les hommes se tiennent en rapport avec ce qui exclut tout rapport» ? On peut estimer que c'est en référence implicite à cette importante leçon biblique que Levinas accorde au langage en tant que révélation d'autrui un rôle exceptionnel dont il développe au cours de son œuvre la riche signification pour la compréhension de l'humain et de l'exercice de la pensée³². En tout cas c'est dans cette optique qu'il interprète le principe talmudique «La

²⁷ Ésaïe, 6,8. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 186.

²⁸ *Difficile liberté*, op. cit., p. 31.

²⁹ *Noms propres*, op. cit., p. 64.

³⁰ «La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question.» (*Totalité et Infini*, op. cit., p. 88)

³¹ *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 212.

³² «Parler détourne de tout visible. Parler, ce n'est pas voir. Parler libère la pensée de l'exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des êtres et nous invite à ne penser que sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière.» (*Difficile liberté*, op. cit. p. 249) Cf. Deut. 4,12 : «Vous avez entendu la voix des paroles, mais vous n'avez pas vu d'image : seulement une voix !»

Tora parle le langage des hommes» en admettant que «la Parole de Dieu peut tenir dans le parler dont usent, entre eux» les êtres créés –, «contraction de l'Infini dans le fini, «comme en accord avec l'idée de Dieu selon Descartes»³³.

Cette vue purement éthique du judaïsme d'une part et la présentation du langage conçu dans son essence éthique comme source de significabilité d'autre part, correspondent certes à la démarche philosophique de Levinas, soucieuse de cerner la question de la transcendance. Elles permettent aussi de dégager l'unité sous-jacente des deux versants de l'œuvre.

Langage et langue

La différenciation entre le Dire et le Dit fait ressortir clairement le sens de la démarche de Levinas : souligner la fonction transcendante du langage. Démarche philosophique et non linguistique. Ses réflexions portant essentiellement sur le Dire en tant que condition première de toute communication : pour lui, le Dit ne compte pas autant que le Dire. Antérieur aux signes verbaux, le Dire se présente comme éclatement de l'identité du Moi surpris par ce qui l'inspire. Il «n'est pas un langage balbutiant comme l'expression du muet ou le discours de l'étranger enfermé dans sa langue maternelle». «[Le Dire] c'est *l'extrême tension du langage*, le pour-l'autre de la proximité».³⁴ Plutôt qu'un acte de parole produit par le sujet, le Dire est l'énergie, le souffle vivant, qui anime la parole en tant qu'elle établit une relation avec autrui. Comme exposition à autrui, subjectivité passive et référence à l'Infini, on pourrait en suivant l'expression employée par Levinas évoquer l'idée d'un «Dire sans dit». Formule ambiguë et paradoxale, car s'il est vrai, comme nous l'avons souligné plus haut, qu'aucun Dit ne saurait rendre la transcendance sans l'intégrer dans l'ordre des étants, il n'en reste pas moins que le Dire instaure un mouvement dynamique qui s'étend et tente d'élargir le champ de la responsabilité en laissant signifier l'Infini dans le Dit, en maintenant éveillé le rapport d'altérité. Bien que le philosophe souligne la structure bi-polaire du langage et le rétrécissement de ce dernier en pensée, il n'est très explicite ni sur l'écart qui subsiste entre les deux ni sur leur point de convergence.³⁵ Son effort d'analyse

³³ *L'Au-delà du verset*, op. cit., p. 7.

³⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 182 (c'est nous qui soulignons). «Le logos thématissant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue et de l'échange d'informations – avec toute la charge de culturel et d'historique qu'il porte – procède de ce Dire pré-originel, car antérieur à toute civilisation et à tout commencement dans la langue parlée de la signification. Le déverrouillage de la sincérité rend possible la dimension où se coulera toute communication et toute thématisation. La trace de la signifiance du *faire signe* et de la proximité, ne s'efface pas pour autant et marque tout usage de la parole.» (p. 182, note 6)

³⁵ «Dans la corrélation du Dire et du Dit le langage se rétrécit en pensée ; en pensée conditionnant le parler ; en pensée se montrant dans le Dit comme acte supporté par un sujet.» (*ibid.*, p. 59)

se concentre prioritairement sur le langage en tant que Dire, témoignage de l'Infini, et il ne s'intéresse que très accessoirement au Dit comme mode de thématization³⁶. Sa démarche, à l'inverse de celle de Heidegger, se rapporte davantage au langage qu'à la langue. Le discours du Dit s'exprime par un système de signes qui a pour fonction, en nommant les éléments, d'organiser l'œuvre du savoir et d'en assurer la transmission. Instrument linguistique qui se propose de rendre compte de l'ordre immanent des choses et qui définit dans une dimension horizontale une certaine participation à l'être, au cosmos, à une culture, à un univers en devenir. Les mots «éléments d'un vocabulaire historiquement constitué» sont une production humaine et contribuent à l'instauration d'un ordre objectif. Dans cette perspective toutes les langues se valent d'un point de vue sémantique et la traduction littérale selon un bon sens commun permet, à condition d'éviter certaines ambiguïtés, le passage de l'une à l'autre – traduction qui manifeste ainsi l'universalité du *logos*, discours universel.

Bien que le langage grec de la philosophie soit politique dans son fond, arme de ruse et de domination, langage de l'être et de l'immanence, et de ce point de vue s'oppose absolument au langage biblique de l'hétéronomie tendu vers l'autre, inspiré par la transcendance, Levinas ne renonce pas à tenter leur concordance malgré l'ambiguïté qu'engendre cette tentative et l'écart de sens dont il convient volontiers. Ce qui apparaît dans le texte du Talmud comme une concession est présenté par le philosophe désireux de réhabiliter la philosophie comme un idéal.

Deux aventures que l'Écriture court dans la lecture, deux aventures également nécessaires. Dans la lecture juive, l'intelligible se dessine à partir d'une expérience spirituelle ou d'une parole toujours déjà passée, à partir d'une tradition où transmission et renouvellement vont toujours de pair. *Lecture d'un esprit qui n'est jamais non prévenu...* Elle reste le secret d'une créativité et d'un éternel recommencement de nouveautés qui est, probablement, la trace ineffaçable d'une pensée marquée par la Révélation. Et, d'autre part, lecture grecque – des livres et des choses – intelligence d'un esprit merveilleusement non prévenu, grâce à laquelle les symboles tentent de se déchiffrer et du moins de se dire dans la clarté... Deux aventures inséparables !³⁷

Ce principe est à la base de l'herméneutique dont Levinas estime qu'elle fait partie intégrante de la Révélation : revenir vers le sens indépassable du texte et tenter en même temps de dégager sa signification universelle. Révélation qu'il faut comprendre, me semble-t-il, non dans le sens spécifique de la révélation sinaïtique, événement par lequel Dieu entre dans le monde, mais comme conscience, inspiration de l'idée d'une responsabilité universelle pour

³⁶ La tendance de plus en plus radicale au cours du développement de l'œuvre vers une réflexion sur le pur Dire au détriment du Dit de la communication me semble caractéristique d'un glissement général de plus en plus marqué vers une spiritualisation abstraite qui conduit en fin de compte à une dénaturation dangereuse de l'humain.

³⁷ *Transcendance et intelligibilité*, op. cit., p. 46 (souligné par l'auteur).

tous, commandée par le visage d'autrui. Elle peut en conséquence se déceler dans toute langue pour laquelle il s'agira de «réveiller dans le Dit le Dire qui s'y absorbe, et qui entre, ainsi absorbé, dans l'histoire qu'impose le Dit»³⁸. Travail d'interprétation qui revêt une signification quasi religieuse : ramener le pensé au Dire. Les grandes œuvres littéraires dans toutes les langues se prêtent ainsi et même invitent à l'exégèse : à travers elles parle ou balbutie à des degrés divers le visage humain. Les textes et les livres qui ont pour contenu essentiel une exigence éthique illimitée, ceux du Livre des livres, portent indiscutablement dans leur structure extraordinaire un témoignage de l'Infini, qu'il importe de faire ressortir. Témoignage qui doit être recueilli par chaque individu dans sa propre identité afin de ranimer le souffle de crise et de mise en question affaibli dans la conjonction des signes et le symbolisme des métaphores toujours rédigées en référence aux réalités du monde. Nous n'avons pas à analyser ici les détails de cette méthodologie. Soulignons cependant quelques principes qui relèvent plus particulièrement de la conception du langage. L'inépuisable vie du sens qui se dégage de la structure et du style du Livre se manifeste par la multilatéralité de signification des vocables et la polysémie du texte. Aucun Dit n'épuisera jamais la richesse du Dire, mais c'est à partir du Dit que doit s'effectuer l'indispensable recherche exégétique. L'herméneutique consiste donc à «solliciter» le texte en fonction de la totalité du contexte³⁹, en admettant une pluralité d'interprétations possibles qui atteste et se présente comme la trace d'une indicible transcendance. Effort d'élucidation inachevé et partiel, témoignant par son ouverture même, et donc processus toujours à reprendre. En d'autres termes, il faut constamment dépasser le Dit, aller au-delà de ce qui a été exprimé et pensé : scruter la lettre mais ne pas s'arrêter à elle ni bien évidemment à aucune «arithmétique théologique»⁴⁰. Méthode qui ne rejette ni la philosophie ni l'analyse historique, mais ne les considère pas comme pouvant rendre compte du sens ultime du texte. Pour s'en rapprocher, il faut arracher aux mots «le secret que le temps et les conventions recouvrent de leurs sédimentations dès que ces mots s'exposent à l'air libre de l'histoire. Il faut en frottant enlever cette couche qui les altère»⁴¹. Le rejet du «sacré filtrant à travers le monde» s'applique également au génie de la langue : non langue sacrée mais langue de sainteté, dégagement du sens éthique comme ultime intelligibilité⁴². À ce niveau le «Dire et ses représen-

³⁸ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 55.

³⁹ Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 13 : «solliciter : ébranler d'un ébranlement qui a rapport au tout» (c'est nous qui soulignons). Contexte qui, chez Levinas, s'étend non seulement à l'intertextualité mais à toute une tradition de lecture.

⁴⁰ L'hébreu de la Bible se prête particulièrement à cette lecture. *L'Au-delà du verset*, op. cit., p. 166. Cf. également : «La langue hébraïque et les textes, auxquels elle est substantiellement liée et qui ne se révèlent qu'en elle...» (*Difficile liberté*, op. cit., p. 383).

⁴¹ *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 102.

⁴² *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 89.

tations sont transposables en un autre langage et en d'autres concepts. C'est dans cette transposition que s'opère probablement l'interprétation⁴³. Travail d'exégèse pour décanter l'opacité des métaphores et les ambiguïtés de la rhétorique afin de faire émerger le sens éthique qu'elles recèlent. Pour le philosophe, *l'unique* signification des concepts théologiques réside dans la signification éthique qu'ils comportent. Dans cette optique, il s'efforce en particulier de parler d'une façon raisonnable de Dieu, idée qui excède toute thématization, car «le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance... Le langage sur Dieu sonne faux ou se fait mythique, c'est-à-dire ne peut jamais être pris à la lettre»⁴⁴. Il n'y a de sens aux noms de Dieu mentionnés dans la Bible qu'à partir des situations concrètes et subjectives de ceux qui les invoquent. Exégèse en contrepoint au *logos* univoque des théologiens, qui sert de base d'envol à l'exercice de la raison, condition du déploiement du sens, processus par lequel le transcendant affecte véritablement l'esprit tout en conservant son absoluité. Cette possibilité suggérée par les textes talmudiques peut selon l'auteur être pensée philosophiquement, «c'est-à-dire indépendamment de l'autorité de l'Écriture et de son exégèse»⁴⁵ : lire la Bible en grec, poursuivre l'œuvre inachevée de la Septante !

En fait, il convient de relever que l'entreprise herméneutique dans l'œuvre de Levinas ne porte qu'occasionnellement sur le texte biblique lui-même mais concerne surtout les parties aggadiques du Talmud considérées comme l'expression de la philosophie du judaïsme⁴⁶. Elle ne se présente en conséquence ni comme une exégèse scientifique, ni comme une interprétation confessionnelle édifiante dictée par un dogmatisme ou un souci apologétique, mais comme une lecture philosophique des textes hébraïques, au sens que Levinas attribue à l'éthique comme philosophie première.

Conclusion

En proximité de pensée avec Rosenzweig, Levinas conteste la primauté de la structure théorique du langage : il estime que la relation avec autrui en tant que relation irréversible constitue l'événement originaire du langage. Alors que dans la philosophie traditionnelle le langage procède du savoir, pour lui, c'est dans le rapport interhumain que résident la possibilité même du langage et l'éveil de la pensée. Source de toute signification, il s'ouvre comme parole, comme relation avec l'Autre. Dans ce sens, chez les deux auteurs, la parole se présente d'abord comme réponse à un appel et leur démarche respective

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 155, note 25.

⁴⁵ *L'Au-delà du verset*, op. cit., p. 155.

⁴⁶ «La sagesse biblique est inséparable du *midrash*, fruit de siècles de vie spirituelle constituant la chaîne de la tradition où la pensée à la fois se transmet et se renouvelle». (*À l'heure des nations*, op. cit., p. 62).

marque le retour de l'hétéronomie de la pensée dans la forteresse autonome de la philosophie. La place et le poids extraordinaires donnés à autrui, au visage d'autrui, «producteur» de l'Infini, permet à Levinas de tenter de modifier le climat de la philosophie, afin de ne point être dans l'obligation de renoncer à cette manifestation de l'esprit dont il relève par ailleurs les graves déviations. Les critiques émises par Rosenzweig à l'égard de la totalité et de l'idéalisme, où la singularité est comme anesthésiée par l'universel, sont développées par Levinas et amplifiées jusqu'à l'excès à la suite de l'expérience de la barbarie nazie et de la Shoa, puis «illustrées» par la pensée biblique et ses commentaires talmudiques.

Le langage est bien assumé par un sujet personnel, mais un sujet en relation avec autrui, et c'est dans l'intersubjectivité que la parole prend racine. Allégeance à une transcendance telle qu'elle incline vers la responsabilité pour le prochain. La source du sensé, ne pouvant provenir du monde ni en conséquence de la langue, ne peut se situer que dans l'au-delà de la langue. Celle-ci est un produit second soumis à l'histoire et à l'expérience : elle renvoie à des concepts, à des opérations mentales et à un psychisme contingents. D'où le souci constant dans l'œuvre de Levinas d'une antériorité qui évoque naturellement la notion biblique de création, et dans le cas présent, la recherche d'un premier langage avant toutes langues, évidemment bien distincte du problème de l'origine des langues tel qu'il s'est posé au cours des siècles.

Il semble que nous assistions à un infléchissement de notions bibliques essentielles, de concepts théologiques traditionnels du judaïsme, dont Levinas ne retient qu'un des aspects au détriment de certains autres, les privant ainsi de leur richesse vitale originelle. D'où une ambiguïté qui pèse sur sa démarche ainsi que sur ses conclusions. On peut en effet s'interroger sur la nature d'un langage privé de toute expression phonétique ainsi que sur l'essence d'un Dire indépendant d'un Dit, et sur la possibilité d'accéder à un tel Dire. De même et surtout, la notion de transcendance, si centrale dans cette réflexion comme trace d'une non-présence, ne perd-elle pas de l'ascendant de sa hauteur en nous maintenant dans les limites immanentes qu'elle se propose précisément de dépasser ? La notion d'*extériorité*, formellement affirmée jusque dans le sous-titre de *Totalité et infini*, demeure obscure et équivoque dès que l'auteur tente de la cerner dans une définition précise, toujours enracinée dans une langue. La rupture d'immanence passe-t-elle nécessairement par la responsabilité à l'égard d'autrui ? Les événements fondateurs du judaïsme, leur résonance et leur résurgence à travers l'histoire ne constituent-ils pas également une irruption du Tout-autre qui vient heurter la quiétude de la persistance dans l'être ? Le nom même d'Israël – «qui lutte avec Dieu et avec les hommes»⁴⁷ – n'est-il pas le rappel constant d'un destin qui dès l'origine se saisit comme un affrontement incitant à se mesurer à l'Autre et à introduire une rupture dans l'identité à soi-même ? Est-ce que le judaïsme, et en particulier sa vision

⁴⁷ Genèse 32,29.

eschatologique, est concevable en dehors de toute référence à l'histoire qui met en jeu non seulement les rapports inter-humains mais comporte un dessein plus vaste et plus général ? La recherche de la sainteté peut-elle s'effectuer ou même se penser sans aucune aspiration vers le sacré, sans que pour autant celle-ci soit obsessionnelle ou plonge dans les troubles de l'ivresse ? Il y a certes dans la Tora identification entre morale et religion. Ce monisme est sans aucun doute caractéristique de son message monothéiste, si bien que les principes de la morale et la valeur théologique du social, si parfaitement mis en relief par Levinas, correspondent bien à la lettre ainsi qu'à l'esprit de sa législation. Mais quelle que soit la place éminente qu'elle occupe, peut-on réduire la réalité historique et authentique du judaïsme à la seule pensée éthique ? Au primat absolu inexpliqué de l'Autre humain élevé à la suprême dignité d'un thème radical ? Ne manque-t-il pas à cette position extrême un souci d'équilibre – souvent représenté dans la tradition par la *Halakha* – afin d'éviter une tendance à l'abdication, un manque de consistance et une définition trop radicalement intellectualiste et donc partielle de la nature humaine ?⁴⁸

Ces questions sont le reflet du déchirement de la conscience juive moderne, attachée à la fois aux philosophes et aux prophètes, et auquel, semble-t-il, Levinas lui-même, malgré – ou peut-être même à cause de – ses analyses lucides et ses critiques pertinentes, n'a point voulu se soustraire. Sa théorie du langage, son rapport méfiant avec la langue, avec la lettre radicale ainsi qu'avec le symbolisme qu'elle véhicule, porte le témoignage d'une certaine distance avec la réalité historique⁴⁹.

Elle est ainsi significative de la situation du juif moderne après les événements dramatiques du XX^e siècle et traduit sur le plan de la pensée l'ambiguïté dans laquelle il se meut⁵⁰. La traductibilité du message considérée par Levinas comme essentielle ne peut être totale : le noyau intraduisible, par lequel «à la fois se transmet et se renouvelle le sens», nous a déjà réservé et nous réserve certainement encore dans l'avenir bien des surprises.

⁴⁸ Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 164 : «L'éthique au sens de Levinas est une Éthique sans loi, sans concept, qui ne garde sa pureté non violente qu'avant sa détermination en concepts et lois... Il est peut-être grave, dans ce cas, qu'elle ne puisse donner lieu à une éthique déterminée, à des lois déterminées, sans se nier et s'oublier elle-même.»

⁴⁹ Sur le plan de la pensée théorique ; sur le plan strictement pédagogique, par contre, Levinas estime indispensable la connaissance de l'hébreu. «Le judaïsme est inséparable de la connaissance de l'hébreu parce que les Juifs constituent partout une minorité religieuse. Si on les détache de la vie profonde et réelle qui, de son rythme précis, anime ces lettres carrées, on les réduit aux pauvretés d'un catéchisme théorique.» (*Difficile liberté*, op. cit., p. 368)

⁵⁰ «Tant que dure cette confusion nous – jusqu'aux plus hébraïsants d'entre nous – nous n'aurons pas surmonté la tentation de l'assimilation.» (*L'Au-delà du verset*, op. cit., p. 233)