

## « Le langage conditionne la pensée » Le son et le signe chez Levinas

HIRAOKA Hiroshi

Associé de recherche, Université de Tokyo

***Résumé :** Le présent travail s'emploie à clarifier la théorie sur la raison que soutient Levinas dans Totalité et infini. L'un des enjeux de la pensée lévinassienne sur l'éthique consiste à montrer que la pensée raisonnable est conditionnée par le langage conçu comme accomplissant ma relation éthique avec autrui. Celle-ci s'accomplit par le langage dans sa sonorité qui fait retentir la présence de celui qui le profère. Cependant, le langage est aussi un système de signes verbaux. Aux yeux de Levinas, l'usage de ce système contribue au fonctionnement de la pensée raisonnable, mais ce système, tel qu'il est séparé de mon rapport éthique à autrui, équivaut au langage dans sa rationalité transparente qui entraîne le dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle. En trouvant dans le silence un analogon du son, Levinas reconduit ce dialogue silencieux avec soi au dialogue oral avec autrui, ce qui signifie que la raison est originellement personnelle et le langage originel qui la conditionne est la parole. Mais cette dernière, telle qu'elle constitue une fable mythique du monde, reste une figure du dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, ce qui se produit aussi dans la lecture de l'écrit. Tout cela conduit Levinas à voir le langage conditionnant la raison personnelle dans la parole d'autrui qui enseigne le sens du monde. Écouter l'enseignement oral d'autrui implique de reconnaître autrui comme intelligence qui connaît le monde mieux que moi. Et l'enseignement d'autrui se déroule comme dialogue vivant entre autrui et moi à travers lequel le monde acquiert une signification rationnelle, ce qui suppose une mise en commun d'un système de signes verbaux. Dans ce dialogue, j'écoute la parole d'autrui avec une attention extrême afin d'être mieux instruit par lui sur le monde. En ce sens, la fonction originelle de la raison personnelle en moi consiste à écouter attentivement la parole d'autrui.*

### **Introduction**

« Le langage conditionne la pensée »

Le présent travail<sup>1</sup> a pour objectif de clarifier la thèse sur la pensée raisonnable que soutient Levinas dans *Totalité et infini*. Dans cet ouvrage, la question sur la raison, dont l'importance est souvent négligée par les commentateurs de Levinas, est en vérité l'un des enjeux de la pensée lévinassienne sur l'éthique. Ce dont témoigne Levinas lui-même dans sa conférence de 1962, en explicitant que son effort dans *Totalité et infini* vise à montrer comment ma relation éthique à autrui « se dessine à partir du problème même du commencement critique de la philosophie ».<sup>2</sup> Dans cet ouvrage, il écrit en effet que la philosophie, qui est la pensée raisonnable par excellence, « consiste à savoir d'une façon critique, c'est-à-dire à chercher un fondement à sa liberté à la justifier ».<sup>3</sup> Si la pensée tente de fonder une connaissance théorique sur le monde par une autre connaissance, elle mène à une régression à l'infini. Elle n'arrive à justifier la connaissance théorique sur le monde que si, en découvrant le dogmatisme et la spontanéité naïve de cette connaissance, elle se met en question. La philosophie implique ainsi la « mise en question de soi ».<sup>4</sup> Or, l'éthique est, par définition lévinassienne, précisément la « mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui ».<sup>5</sup> C'est donc l'éthique qui accomplit l'essence de la pensée philosophique : la philosophie commence avec l'éthique. Cependant, il faut souligner que la pensée philosophique ou raisonnable ne se borne pas à cette critique de soi, elle porte aussi sur le monde, parce que la pensée, ainsi mise en question par autrui, est conduite à se justifier et, ce qui revient au même, à fonder la connaissance sur le monde. Dans l'éthique lévinassienne, il ne s'agit pas seulement de reconduire la théorie à l'éthique, mais aussi de déduire à partir de celle-ci la pensée raisonnable.

Il est aisé de constater que la façon dont Levinas remplit effectivement cette double tâche se lit dans sa conception du langage. Dans *Totalité et infini*, en effet,

---

<sup>1</sup> Ce travail a été soutenu par JSPS KAKENHI Grant Number JP19K20766.

<sup>2</sup> LC, 73. Les ouvrages de Levinas seront désignés par les abréviations suivantes :

« EE » : *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2004.

« TI » : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984.

« EDE » : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1967.

« HS » : *Hors sujet*, Saint-Clément-de-rivière, Fata Morgana, 1984.

« DQVI » : *De Dieu qui vient à l'idée*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1986.

« EN » : *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991.

« LC » : *Liberté et commandement*, Saint-Clément-de-rivière, Fata Morgana, 1994.

« Œ 2 » : *Œuvres*, t. 2, *Parole et Silence*, Paris, Grasset/Imec, 2011.

<sup>3</sup> TI, p. 59.

<sup>4</sup> TI, p. 53.

<sup>5</sup> TI, p. 13.

après avoir défini le langage comme « mise en question de moi »,<sup>6</sup> c'est-à-dire comme accomplissant ma relation éthique avec autrui, Levinas soutient que le langage ainsi conçu rend possible la raison : « Le langage conditionne la pensée », c'est-à-dire « le fonctionnement de la pensée raisonnable ». <sup>7</sup> Afin de clarifier la théorie lévinassienne de la raison, il importe donc en particulier d'élucider ce conditionnement. Mais il n'est pas si facile d'appréhender les démarches précises de Levinas à ce sujet. Les commentateurs thématissant la conception lévinassienne du langage mettent l'accent tantôt sur son aspect vocatif ou interpellant, c'est-à-dire l'appel à la responsabilité pour autrui,<sup>8</sup> tantôt sur son déroulement dialogique oral sous la forme de questions et de réponses,<sup>9</sup> mais il nous semble que ces interprétations centrées sur l'oralité du langage ne suffisent pas à cette lecture. C'est plutôt sur l'analyse lévinassienne du langage *dans son système de signes* que la lecture attentive de *Totalité et infini* nous conduit à focaliser notre attention. En effet, Levinas établit le surgissement de la pensée raisonnable par le langage, en analysant le signe et sa signification : la fonction du signe se fonde sur la signification, c'est-à-dire « la présentation du sens » qui se produit originellement comme manifestation d'autrui, et cette signification originelle n'est rien d'autre que « le premier intelligible ». <sup>10</sup> La signification originelle est d'ordre théorique et non pas pratique. Cela montre que Levinas voit dans le recours au système de signes verbaux le fonctionnement de la pensée raisonnable : l'usage de ce système rend possible la raison. Mais il ne faut pas négliger le fait que Levinas affirme aussi que ce système de signes verbaux, tel qu'il est conçu en soi (c'est-à-dire séparé de la relation éthique à autrui), ne joue qu'un rôle servile à l'égard de la pensée de la « raison impersonnelle » <sup>11</sup> qui, en absorbant les interlocuteurs en elle, rend inutile le dialogue entre les êtres raisonnables. Il y a donc chez Levinas une tension entre la conception du système de signes verbaux dont l'usage conditionne la pensée raisonnable, d'un côté, et la critique de la raison impersonnelle qui, utilisant ce système, n'a pas besoin du dialogue, de l'autre. Cela suggère que si la pensée véritablement raisonnable surgit dans le langage accomplissant mon rapport éthique

---

<sup>6</sup> TI, p. 146.

<sup>7</sup> TI, p. 179.

<sup>8</sup> Cf. par exemple, C. Del Maestro, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Bruxelles, Lessius, 2012, p. 58–64.

<sup>9</sup> Cf. par exemple, R. Moati, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2012, p. 205–231.

<sup>10</sup> Respectivement, TI, p. 181 et 183.

<sup>11</sup> TI, p. 59.

« Le langage conditionne la pensée »

avec autrui, alors cette raison, tout en utilisant les signes verbaux, n'en demeure pas moins personnelle dans l'oralité. Pour dégager la nature d'une telle raison personnelle, il faut avant tout élucider la façon dont Levinas, dans *Totalité et infini*, caractérise le signe et son rapport avec le son dans le langage.

Néanmoins, l'analyse du signe et de sa signification fournie dans *Totalité et infini* et d'autres ouvrages publiés du vivant de Levinas se révèle trop sommaire. Il est par conséquent indispensable de se référer aux conférences tenues pendant la période préparatoire à l'ouvrage de 1961 et publiées dans le deuxième tome des *Œuvres* de Levinas, surtout à la conférence en 1948, intitulée « Parole et Silence », où l'on trouve une réflexion détaillée sur le signe, sa signification et son lien avec la raison impersonnelle et l'analyse phénoménologique du son, ainsi qu'à la conférence de 1952 sur « L'Écrit et l'Oral » où Levinas approfondit son analyse sur le rapport entre le son et le signe dans le langage oral. À l'aide de la lecture de ces textes, nous nous emploierons à mettre en évidence les caractères fondamentaux de la raison personnelle lévinassienne.

## 1. Le système de signes verbaux et la raison impersonnelle

Commençons par examiner comment le système de signes verbaux est lié à la raison impersonnelle. Levinas définit le signe en général de la manière suivante : « il ne révèle qu'en cachant ». <sup>12</sup> Cela signifie qu'il se caractérise principalement par sa rupture avec « le signifiant », c'est-à-dire « l'émetteur du signe ». <sup>13</sup> Le signe est essentiellement émis par quelqu'un et par là manifeste dans une certaine mesure son émetteur. Cependant, cette manifestation n'est pas la manifestation de l'émetteur tel qu'il est en lui-même — manifestation *sui generis* que Levinas appelle « expression ». Car si l'émetteur se manifeste par le signe, c'est seulement en tant qu'il est signifié « par un signe dans un système de signes », <sup>14</sup> en tant qu'il est devenu un signe. En ce sens, le signe cache son émetteur.

Cette détermination du signe en général s'applique également au signe verbal. Nous reviendrons plus loin sur la spécificité de ce dernier. Remarquons ici qu'en se référant à Merleau-Ponty (et indirectement à Saussure), Levinas conçoit le système de signes verbaux sous le principe holiste de la signification selon lequel « un signe

---

<sup>12</sup> TI, p. 151.

<sup>13</sup> TI, p. 69.

<sup>14</sup> TI, p. 152.

visé latéralement un autre signe et non pas du tout la signification elle-même ».<sup>15</sup> C'est alors le rapport latéral du signe au signe qui fonde le rapport du signe au sens : un signe signifie par sa différence par rapport à un autre signe. De sorte que le signifié d'un signe verbal est toujours à son tour un signe verbal et non pas son émetteur.<sup>16</sup> C'est pourquoi le signe « ferme » un accès à son émetteur « au moment même où il ouvre le passage qui mène au signifié ».<sup>17</sup>

Si le système de signes verbaux ainsi compris s'utilise par la raison impersonnelle, c'est par ses deux traits caractéristiques : 1/ l'idéalité du sens dans ce système et 2/ la rationalité de ce système.

1/ Selon Levinas, le sens du signe verbal ainsi conçu est un objet intentionnel : « Que les signes du langage [...] soient diacritiques et signifient latéralement de signe à signe — il n'en reste pas moins vrai que la signification qu'ils établissent est un objet de pensée ». <sup>18</sup> De même que le signe est essentiellement « une identité formelle » et « idéale », <sup>19</sup> son sens est idéal. Rappelons une constante dans la lecture levinassienne de l'intentionnalité husserlienne : l'intentionnalité est chez Husserl une donation de sens (*Sinngebung*), c'est-à-dire le « processus d'identification de l'idéal », et par conséquent l'objet de la conscience est « une identité idéale », c'est-à-dire un « pôle idéal » qui « s'identifie à travers une multiplicité de visées ». <sup>20</sup> L'intentionnalité consiste à comprendre ou plutôt à *interpréter* « ceci en tant que cela », à subsumer ceci sous un sens idéal de cela. De sorte que tout comme le signe, les choses ne signifient que latéralement. <sup>21</sup> Le sens du signe et l'objet intentionnel ont en commun cette signification de *ceci en tant que cela*. <sup>22</sup>

2/ Ce système de signes verbaux est le langage saisi dans sa rationalité. Le sens du signe verbal utilisé par la pensée correspond, en vertu de son idéalité, aux objets visés par cette pensée. Les mauvais signes qui font écran sont déjà exclus du système. Levinas dit souvent que le mot joue un rôle de « fenêtre », pour insister sur

<sup>15</sup> Œ 2, p. 359. Cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 49.

<sup>16</sup> Cf. TI, p. 69.

<sup>17</sup> TI, p. 157.

<sup>18</sup> Œ 2, p. 378.

<sup>19</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), 3<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2007, p. 56.

<sup>20</sup> EDE, p. 147. Cf. D. Pradelle, « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 73–98, surtout p. 81–86.

<sup>21</sup> Cf. TI, p. 165–166.

<sup>22</sup> Cf. R. Calin, « Préface », in Œ 2, p. 37.

« Le langage conditionne la pensée »

cette « transparence du langage ».<sup>23</sup> La pensée comprend bien ce que signifient les signes qu'elle utilise et l'objet auquel ils se réfèrent. La rationalité du langage accomplit « l'intimité silencieuse de la pensée avec l'être »<sup>24</sup> et par conséquent actualise la raison impersonnelle en chaque personne. Chaque personne pense ainsi suivant cette dernière, de sorte que les êtres raisonnables n'ont pas besoin de se parler l'un à l'autre. La pensée raisonnable ainsi conçue n'est rien d'autre qu'un « dialogue silencieux de l'âme avec elle-même ».<sup>25</sup>

Comment s'effectue ce dialogue silencieux avec soi ? Nous pouvons le lire dans la description de la représentation fournie dans B de la Section II de *Totalité et infini*. La représentation, c'est le *je pense*, la pensée à la première personne qui est en réalité une pensée universelle de la raison impersonnelle.<sup>26</sup> Nous avons deux points à remarquer. 1/ La représentation, définie par Levinas comme « détermination non réciproque de l'Autre par le Même »,<sup>27</sup> s'accomplit par l'intentionnalité donatrice de sens mentionnée ci-dessus, dont l'élément est la lumière. Cette dernière est, dit Levinas, l'« élément de la pensée où l'objet apparaît, se livre et où le signe verbal le désigne »<sup>28</sup> : dans la clarté et par la vision, le *je* interprète son objet en tant que ceci ou cela. L'objet idéal de la conscience est une « phosphorescence ou luisance »<sup>29</sup> dans le jeu de lumières, selon l'expression utilisée souvent par Levinas. 2/ Mais il faut souligner d'autre part qu'à ce sujet, Levinas évoque le *son*. À travers cette vision dans la lumière, le sujet *s'écoute penser* ou *écoute sa pensée* : « Le sujet qui pense par la représentation est un sujet qui écoute sa pensée : la pensée se pense dans un élément analogue au son et non pas à la lumière ».<sup>30</sup> Selon Levinas, c'est grâce à cet analogon du son que la pensée représentative se hisse à la raison impersonnelle. En pensant quelque chose, le « moi particulier » de la représentation écoute la pensée du « "démon" qui lui parle dans la pensée et qui est la pensée universelle ».<sup>31</sup> Ce « démon » socratique est une figure de la raison impersonnelle qui parle au fond du *je* et le guide.<sup>32</sup> La pensée du *je pense* se confond ainsi avec la

---

<sup>23</sup> Œ 2, p. 73.

<sup>24</sup> Œ 2, p. 75.

<sup>25</sup> Œ 2, p. 75. Levinas reprend la conception platonicienne de la pensée (cf. *Théétète*, 189 e – 190 a).

<sup>26</sup> Cf. TI, p. 6.

<sup>27</sup> TI, p. 99.

<sup>28</sup> Œ 2, p. 70.

<sup>29</sup> Œ 2, p. 77.

<sup>30</sup> TI, p. 99.

<sup>31</sup> TI, p. 99.

<sup>32</sup> Cf. TI, p. 250.

pensée universelle de la raison impersonnelle qui œuvre en lui, pour se transformer « en un “Je pense” qui ne parle plus ». <sup>33</sup>

Mais comment comprendre cet analogon du son qui est l'élément du dialogue silencieux de la pensée avec elle-même ? Nous pourrions y trouver la voix et l'écoute spirituelles ou spiritualisées, car, comme Derrida le met en évidence, la voix, en s'entendant, assure la conscience de l'objet idéal et surtout la présence à soi de la conscience se produisant comme « *auto-affection pure* ». <sup>34</sup> Nous acceptons dans ce sens la remarque de D. Arbib selon laquelle le moi de la représentation écoute « la voix de l'universel » recueillie « dans une écoute, non pas écoute *de l'autre*, mais écoute *de soi* ». <sup>35</sup> Cependant, il ne faut pas oublier que Levinas voit dans le silence de la représentation l'*analogon* du son. Qu'est-ce que cela signifie ? Remarquons que la représentation ainsi décrite est la représentation telle qu'elle est « Prise en elle-même, en quelque manière déracinée » et détachée « de ses sources ». <sup>36</sup> La suite de *Totalité et infini* montre en effet que la représentation s'effectue sous de multiples conditions : la vie de jouissance, <sup>37</sup> « la présence discrète du Féminin » <sup>38</sup> et notamment la rencontre avec le « visage indiscret d'Autrui qui me mette en question ». <sup>39</sup> C'est ce statut dérivé de la représentation qui est indiqué, nous semble-t-il, par le caractère analogue au son du silence de la représentation. En d'autres termes, et c'est un point capital, le dialogue silencieux avec soi de la représentation et son élément analogue au son marquent précisément *le lien étroit que la pensée raisonnable noue originellement avec le dialogue oral avec autrui*. C'est donc à tort que D. Arbib affirme que l'analogon du son de la représentation décrite dans *Totalité et infini* contredit la sonorité du son qui, dans la conférence de 1948, « Parole et Silence », est analysée comme introduisant une

---

<sup>33</sup> TI, p. 183. Nous verrons plus loin que cette pensée n'est en vérité qu'une pensée mythique du monde, dans la mesure où elle consiste à interpréter le monde.

<sup>34</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 89. Ajoutons que l'intention de *La voix et le phénomène* consiste à affirmer que cette auto-affection implique en vérité une différence pure et par là n'est jamais pure (*ibid.*, p. 92). Sur la « spiritualisation de la voix et de l'écoute » dans *La voix et le phénomène*, nous nous reporterons à M. Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Paris, Jean-Michel Place, 1991, p. 55.

<sup>35</sup> D. Arbib, *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Paris, Hermann, 2014, p. 32–33.

<sup>36</sup> TI, p. 95.

<sup>37</sup> Cf. TI, p. 101.

<sup>38</sup> TI, p. 145.

<sup>39</sup> TI, p. 145.

« Le langage conditionne la pensée »

altérité dans le monde.<sup>40</sup> La voix spirituelle qui est le silence dialogique de la raison impersonnelle renvoie à une voix réelle que quelqu'un adresse à quelqu'un d'autre.

En comprenant comment le système de signes verbaux sert, grâce à son idéalité et sa rationalité, le dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, lequel à son tour renvoie au langage oral, nous arrivons ainsi à penser que si la raison personnelle utilise le système de signes verbaux, ce langage n'en garde pas moins une sonorité. Le langage de la raison personnelle est à la fois transparent et sonore. Il faut à présent approfondir en quel sens la sonorité du langage concerne le surgissement de la raison personnelle. Examinons pour cela la phénoménologie du son de 1948 où Levinas analyse la sonorité du son et, à partir de cette dernière, le signe verbal.

## 2. L'enchevêtrement du son et du signe dans la parole

Dans cette analyse, il s'agit tout d'abord de décrire le son comme événement introduisant une altérité dans le monde. Tout en venant du dehors, le son, dans la mesure où il se donne comme une sensation parmi d'autres, est « entendu » et par conséquent compris « comme s'il venait de nous ».<sup>41</sup> Cependant, la sonorité du son consiste dans son retentissement, qui annonce à celui qui l'entend un autre « qui ne peut être donné à la lumière ».<sup>42</sup> De plus, la sonorité indique aussi « ce qu'il y a d'événements dans toutes les manifestations de l'être » ou, autrement dit, « ce qu'il y a de verbe dans tous les substantifs »,<sup>43</sup> parce que le son est un bruit qui accompagne toute action. Par le son dont elle s'accompagne, l'action retentit non pas comme un fait passé, mais comme un événement singulier présent. Le son dans sa sonorité révèle ainsi le monde dans son aspect d'événement ou de verbe. En ce sens, il est le retentissement même de « l'être en tant qu'autre »<sup>44</sup> et par là réalise une relation avec l'autre.

Mais ce n'est pas ici que cette phénoménologie du son est menée à terme. Elle est destinée, soulignons-le, « au problème du langage comme signe ».<sup>45</sup> Après avoir décrit la sonorité du son, Levinas reconduit le mot au son : « l'élément naturel

---

<sup>40</sup> D. Arbib, *op. cit.*, p. 34.

<sup>41</sup> Œ 2, p. 90.

<sup>42</sup> Œ 2, p. 95.

<sup>43</sup> Œ 2, p. 91.

<sup>44</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>45</sup> Œ 2, p. 94.



du mot est le son ».<sup>46</sup> Le mot ne se réduit pas pour autant à un son pur, à une voix qui ne dit rien, car « le mot a une signification, [...] il est par conséquent aussi signe ».<sup>47</sup> Levinas se voit ainsi conduit à la tâche de « déduire la modification essentielle du son en mot ».<sup>48</sup>

Pour préciser ce dont il s'agit ici, il est crucial de comprendre la distinction entre le langage comme signe et le langage comme son, que Levinas appelle en 1948 « symbole ».<sup>49</sup> Le symbole n'est rien d'autre que le mot dans sa sonorité, le mot tel qu'il retentit, le mot dans son caractère d'événement : « la valeur symbolique de l'expression [...] s'accomplit dans l'élément du son ».<sup>50</sup> Grâce à cette fonction symbolique, le langage accomplit une relation avec l'autre réfractaire à la lumière. En revanche, le signe transparent ne permet pas de dépasser le monde de la lumière, parce qu'il « n'est qu'un renvoi à ce qui est absent et non pas ce qui est inaccessible — à la lumière ».<sup>51</sup> Nous voyons ainsi que la différence entre le symbole et le signe est moins substantielle que fonctionnelle. En effet, si l'expression verbale a une valeur symbolique qui s'accomplit dans l'élément du son, « l'expression est aussi signe », dit Levinas.<sup>52</sup> Un mot peut fonctionner dans son symbolisme ou dans son système de signes, comme son ou comme signe. Cela signifie que, par « expression », Levinas pense avant tout à un langage qui possède cette double fonction de son et de signe, c'est-à-dire au *langage parlé*. Le langage originel conçu à partir du son, c'est la parole. Or, la parole n'est bien entendu pas seulement une voix qui retentit ou un simple événement sonore. Une fois proférée, elle se fige inévitablement en signes silencieux, dans la mesure où elle est un ensemble de signes. En ce sens, la déduction de la modification du son en mot consiste en réalité à décrire *un tel enchevêtrement du son et du signe dans la parole*, c'est-à-dire ce qu'apporte l'usage du système de signes verbaux par la parole,<sup>53</sup> ce que Levinas appelle « dialectique de la parole ».<sup>54</sup> Suivons cette dialectique sommairement.

Elle part du langage dans sa sonorité. Si la sonorité du son fait retentir l'être en tant qu'autre, la sonorité du mot consiste à « faire retentir l'altérité même du

---

<sup>46</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>47</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>48</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>49</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>50</sup> Œ 2, p. 95.

<sup>51</sup> Œ 2, p. 95.

<sup>52</sup> Œ 2, p. 95.

<sup>53</sup> Ce que méconnaît D. Arbib, lorsque, par cette déduction, il entend l'intégration immédiate du son au monde de la lumière (cf. D. Arbib, *op. cit.*, p. 24–25).

<sup>54</sup> Œ 2, p. 100.

« Le langage conditionne la pensée »

sujet »<sup>55</sup> qui l'énonce. Par exemple, ma parole fait de moi un être sonore pour moi-même et surtout pour les autres.<sup>56</sup> La parole dans sa sonorité révèle en ce sens que la relation intersubjective se produit originellement comme un événement temporel : « l'accomplissement de l'ordre intersubjectif [...] est le temps ».<sup>57</sup> Dans ce temps de la relation intersubjective, selon Levinas, la parole instaure la « simultanéité »<sup>58</sup> du monde de la lumière. Une telle parole, c'est la « fable », qui consiste à *interpréter* une société et un monde pour former une civilisation où la personne est désormais abordée à travers la fable.<sup>59</sup> Au lieu de retentir en tant qu'autre, je m'y manifeste en renvoyant à autre chose que moi, tout comme dans le système de signes : « Le sujet se manifeste [...] revêtu de son mythe, dans sa décence. C'est moi-même, mais déjà engagé dans des relations qui m'identifient et que le mot comme un signe évoque ».<sup>60</sup> La parole fabulant, dans la mesure où elle recourt au système de signes transparents et impersonnels, arrive inévitablement à cacher le sujet qui la profère et la relation intersubjective originelle.<sup>61</sup> La fable ne forme en ce sens pas autre chose que le dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle.

Cette dialectique de la parole nous montre que la parole qui fait surgir la raison personnelle se distingue de la fable. Comme l'indique l'expression « mythe » dans la phrase citée, la fable ne forme en réalité qu'un mythe et non pas une pensée raisonnable. Quelle est alors la parole fondant la raison qui, tout en utilisant le système de signes verbaux transparents, n'interprète pas le monde ? Dans la conférence de 1948, Levinas suggère la réponse : « l'enseignement », c'est-à-dire la parole d'autrui telle qu'elle *enseigne le sens du monde* « dans l'élément [...] du son ».<sup>62</sup> Car l'enseignement d'autrui dans sa sonorité m'annonce « la présence

---

<sup>55</sup> Œ 2, p. 92.

<sup>56</sup> Cf. HS, p. 221 : « Parler, c'est interrompre mon existence de sujet et de maître, mais l'interrompre sans m'offrir en spectacle, *en me laissant simultanément objet et sujet* » (nous soulignons). À ce sujet, nous nous reporterons aux analyses par M. Dufrenne sur l'ouïe (cf. M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 94).

<sup>57</sup> Œ 2, p. 99. Ce que Levinas montre sous la figure de la fécondité, dont il a développé l'analyse dans *Le temps et l'autre*. Le présent travail ne s'attarde pas sur ce point.

<sup>58</sup> Œ 2, p. 99.

<sup>59</sup> Cf. Œ 2, p. 99–100.

<sup>60</sup> Œ 2, p. 99.

<sup>61</sup> Le monde civilisé instauré par la fable est le monde en tant que société décente, décrit déjà en 1947 dans *De l'existence à l'existant* (cf. EE, p. 59–64). Cette description s'approfondira dans *Totalité et infini* où Levinas décrit le monde économique comme marché anonyme des œuvres où tout est échangeable (cf. TI, p. 136).

<sup>62</sup> Œ 2, p. 83 (nous soulignons). À notre avis, dans ce sens, la conception lévinassienne de

d'une raison autre que la mienne ». <sup>63</sup> Écouter l'enseignement d'autrui, cela implique de reconnaître autrui « comme maître », <sup>64</sup> c'est-à-dire comme « une intelligence ». <sup>65</sup> L'écoute de l'enseignement d'autrui n'est ni une sensation, ni une interprétation, mais précisément la compréhension raisonnable originelle, c'est-à-dire la compréhension de la signification originelle que nous avons évoquée au début du présent travail.

L'examen de l'analyse lévinassienne du son en 1948 nous conduit donc à dire que le langage transparent et sonore qui fait surgir en moi la raison personnelle, distinct de la fable mythique qui revient au dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, s'effectue comme enseignement oral. Mais la parole qui enseigne, comme c'est le cas dans la fable, n'en devrait pas moins recourir aux signes verbaux. Sinon, elle ne m'enseignerait rien sur le monde. Comment alors aboutit-elle à la pensée raisonnable ? Pour répondre à cette question, il nous est à présent nécessaire d'élucider comment l'enseignement d'autrui se déroule effectivement, en nous appuyant sur la conférence de 1952 sur « L'Écrit et l'Oral » et *Totalité et infini*.

### 3. La raison attentive qui écoute

Examinons en quoi le signe verbal se distingue du signe en général. Nous avons vu que le trait caractéristique du signe en général réside dans sa rupture d'avec son émetteur : ce dernier, à cause de la signification latérale du signe, ne s'y annonce que tel qu'il est un signifié et par conséquent un signe à son tour, et non pas tel qu'il est en lui-même. De sorte qu'il est impossible de remonter à partir du signe vers son émetteur comme tel. Si le langage écrit se détermine par Levinas comme « redevenu signe », <sup>66</sup> c'est parce qu'il possède lui aussi ce trait. L'écrit signifie latéralement et par conséquent indépendamment de son auteur. Lorsque je tente de comprendre quelqu'un à partir de ce qu'il écrit, j'arrive à le comprendre seulement tel qu'il se

---

la parole n'est pas tributaire de ce que Derrida appelle « phonocentrisme ». La transparence pure du langage devant la pensée qui constitue le trait caractéristique du phonocentrisme ne s'accomplit pas par l'enseignement oral d'autrui, mais par le langage utilisé dans la fable qui est une figure du dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle. La parole n'est chez Levinas pas purement et simplement transparente grâce à sa sonorité. Examiner en quel sens Levinas s'oppose au phonocentrisme en détail fera l'objet d'un autre travail.

<sup>63</sup> Œ 2, p. 95.

<sup>64</sup> Œ 2, p. 93.

<sup>65</sup> TI, p. 191.

<sup>66</sup> TI, p. 157.

« Le langage conditionne la pensée »

signale par le contenu de son écrit. En se manifestant dans son écrit, cette personne est abordée à la troisième personne, comme c'est le cas dans la fable. Cette personne est donc toujours méconnue, comme le sont les morts évoqués par l'historiographe à partir de leurs œuvres héritées.

Qu'est-ce qui constitue alors la spécificité du signe verbal par rapport au signe en général ? Selon Levinas, ce n'est rien d'autre que l'intention d'exprimer. Le signe non verbal est émis par quelqu'un, mais sans être voulu ; tandis que le signe verbal est impossible sans cette intention : « L'acte libre d'écrire, acte aboutissant à une œuvre est aussi librement voulu comme expression ». <sup>67</sup> L'écrit garde essentiellement une marque de la volonté d'exprimer. En plus, par cette marque, l'écrit renvoie à la parole : « L'Écrit est le seul produit humain [...] qui repose sur la parole, animée par l'intention d'exprimer ». <sup>68</sup> L'auteur n'est donc chez Levinas pas totalement absent de son écrit, « Puisqu'il fallait qu'il fût là et qu'il s'exprimât ». <sup>69</sup> Autrement dit, « à partir du passé », <sup>70</sup> l'écrit me parle maintenant. C'est ainsi que, en lisant un écrit, je suis engagé « dans la situation du dialogue » <sup>71</sup> : je me pose des questions sur tel ou tel contenu du texte. Mais le discours écrit « n'entend pas mes questions ». <sup>72</sup> D'où la nécessité de l'*interprétation* : « Le lecteur se pose une question à laquelle il ne peut trouver de réponses que dans d'autres écrits. On appelle cela interpréter ». <sup>73</sup> La lecture de l'écrit forme donc un dialogue silencieux du lecteur avec lui-même : « En interprétant on fournit soi-même les questions et les réponses — c'est-à-dire on se trouve dans la situation même que Platon décrit pour caractériser la pensée, dialogue silencieux de l'âme avec elle-même ». <sup>74</sup> La lecture de l'écrit est en ce sens une figure du dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, tout comme la fable.

En revanche, celui qui parle assiste toujours à sa parole même : « La parole [...] déverrouille ce que tout signe ferme au moment même où il ouvre le passage qui mène au signifié, en faisant *assister* le signifiant à cette manifestation du signifié ». <sup>75</sup> Cette assistance consiste à « “porter secours” à sa parole », <sup>76</sup>

---

<sup>67</sup> Œ 2, p. 208.

<sup>68</sup> Œ 2, p. 208.

<sup>69</sup> Œ 2, p. 213.

<sup>70</sup> Œ 2, p. 211.

<sup>71</sup> Œ 2, p. 209.

<sup>72</sup> Œ 2, p. 213.

<sup>73</sup> Œ 2, p. 221.

<sup>74</sup> Œ 2, p. 213.

<sup>75</sup> TI, p. 157.

<sup>76</sup> Levinas emprunte cette expression au *Phèdre* de Platon (cf. *Phèdre*, 275 e).

c'est-à-dire à reprendre sans cesse sa parole, « Comme si la présence de celui qui parle inversait le mouvement inévitable qui conduit le mot proféré vers le passé du mot écrit ». <sup>77</sup> Par cette reprise se rétablit sans répit le lien, toujours sur le point d'être rompu, du signe délivré avec celui qui le parle. Enseignant, autrui reprend sans cesse sa parole. Cela signifie que, selon Levinas, en écoutant la parole d'autrui ou, ce qui revient au même, en étant instruit par lui, je ne reçois pas seulement une proposition thématissant le monde, mais aussi « la possibilité de questionner », <sup>78</sup> c'est-à-dire de *poser des questions à autrui qui me parle*. L'enseignement d'autrui est inséparable des questions que je lui adresse, car c'est autrui lui-même qui me répond : « le contenu qui s'offre à moi est inséparable de celui qui l'a pensé, ce qui signifie que l'auteur du discours répond aux questions ». <sup>79</sup> Cela est rendu possible par la sonorité de la parole : si « Dans la parole vivante, le son [...] disparaît derrière la pensée exprimée », <sup>80</sup> il n'en fait pas moins retentir la présence d'autrui qui parle, parce que la question que je lui pose s'explique « par la présence de celui à qui elle s'adresse », <sup>81</sup> en l'occurrence, la présence d'autrui. Porter secours à sa parole, reprendre sa parole sans cesse, cela consiste donc à *continuer à répondre aux questions que suscite sa parole*. Il n'y a aucune réponse qui ne soit pas suivie de nouvelles questions de ma part et de nouvelles réponses de la part d'autrui, comme le clarifient E. Féron et récemment R. Moati. <sup>82</sup> Ne pas répondre aux questions équivaut à laisser se figer sa parole en langage écrit. L'enseignement oral d'autrui se déroule donc comme dialogue vivant entre le maître (autrui) et le disciple (moi).

Allons plus loin, et dégageons deux remarques sur la raison personnelle, dont l'une sur son surgissement et l'autre sur son caractère fondamental.

1/ Ce dialogue, qui semble de prime abord réciproque, ne contredit néanmoins pas l'« asymétrie » <sup>83</sup> de ma relation avec autrui. Dans le dialogue oral avec autrui, *je suis toujours enseigné par autrui*. C'est afin d'être mieux instruit sur le monde par autrui que je pose des questions, ce qui n'est possible que si, comme nous l'avons vu, je reconnais autrui comme maître, c'est-à-dire comme *intelligence qui connaît le monde mieux que moi*. De sorte que le dialogue ne suppose jamais une

---

<sup>77</sup> TI, p. 41.

<sup>78</sup> TI, p. 69.

<sup>79</sup> TI, p. 43.

<sup>80</sup> Œ 2, p. 210.

<sup>81</sup> TI, p. 69.

<sup>82</sup> Cf. E. Féron, « La réponse à l'autre et la question de l'un », *Études Phénoménologiques*, t. 6, n° 12, 1990, p. 67–100, surtout p. 69–73 ; R. Moati, *op. cit.*, p. 209–211.

<sup>83</sup> TI, p. 24.

« Le langage conditionne la pensée »

mise en commun préalable des pensées des interlocuteurs, mais seulement *celle d'un système de signes verbaux*. C'est ainsi que se fonde l'intelligibilité du monde : « L'objectivité [...] se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde ». <sup>84</sup> Le monde y acquiert « une signification *rationnelle* », <sup>85</sup> sans devoir être interprété. Il n'est pas un monde des objets idéals phosphorescents, mais l'être : « L'être est un monde *où l'on parle et dont on parle* ». <sup>86</sup> Le dialogue oral avec autrui thématissant le monde en fournit le savoir philosophique par excellence. C'est en ce sens que la parole d'autrui qui enseigne fait surgir la raison personnelle en moi.

2/ L'enseignement oral d'autrui m'engage à lui répondre en lui posant des questions sans tarder. Il exige mon « attention extrême » <sup>87</sup> à l'égard d'autrui et de sa parole. Ou plutôt, l'attention est originellement celle « qui *essentiellement* répond à un appel » d'autrui. <sup>88</sup> La fonction originelle de la raison consiste donc, et telle est l'originalité de la théorie lévinassienne de la raison, à *écouter attentivement la parole d'autrui*. Cette écoute attentive me permet de répondre à autrui en lui posant des questions. Cependant, cela ne me dissout pas dans la pensée universelle de la raison impersonnelle, car l'enseignement oral que j'écoute fait toujours retentir l'altérité de la raison d'autrui qui m'enseigne le sens du monde. *La raison attentive qui écoute la parole d'autrui*, telle est précisément la raison personnelle en moi.

## Conclusion

Récapitulons nos réflexions sur la pensée lévinassienne de la raison personnelle : 1/ en analysant comment le système de signes verbaux conçus en soi entraîne le dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, nous avons vu que ce dialogue silencieux avec soi renvoie au dialogue oral avec autrui ; 2/ en examinant en quel sens la sonorité du son introduit l'altérité et comment la parole interprétative qui est la fable mythique ne forme en réalité qu'un dialogue silencieux avec soi de la raison impersonnelle, nous avons remarqué que la parole qui fait surgir en moi la raison personnelle est l'enseignement oral d'autrui dont la sonorité me fait reconnaître autrui comme intelligence qui connaît le monde mieux que moi ; 3/ en

---

<sup>84</sup> TI, p. 68.

<sup>85</sup> TI, p. 184 (nous soulignons).

<sup>86</sup> TI, p. 156 (nous soulignons).

<sup>87</sup> TI, p. 153.

<sup>88</sup> TI, p. 73.

élucidant la façon dont l'enseignement d'autrui se déroule comme dialogue oral entre moi et autrui supposant une mise en commun d'un système de signes verbaux, nous sommes parvenus à clarifier que la fonction originelle de la raison personnelle en moi consiste à écouter attentivement la parole d'autrui.<sup>89</sup>

Dans les textes ultérieurs, Levinas thématise à nouveau cette conception de la raison personnelle à partir de la phénoménologie husserlienne. La raison personnelle attentive à autrui s'y conçoit comme conscience non-intentionnelle plus originelle que la conscience intentionnelle et qui s'appelle « éveil ».<sup>90</sup> La question fondamentale reste cependant toujours la même : celle de savoir si, en tant que conscience identificatrice, la raison s'éveille suffisamment. D'où la conception de la philosophie comme « vigilance contre l'évidence et contre ses rêves de plein jour », ou, en un mot, contre la « naïveté ».<sup>91</sup> Il s'agit en réalité de considérer l'éthique comme philosophie première. Car pour que cette vigilance soit véritablement éveillée, pour que le sommeil se dissipe, il faut une mise en question de soi par autrui. En ce sens, être éthique consiste à réveiller sans cesse sa raison personnelle de son assoupissement dogmatique toujours réitéré.

## Bibliographie

- Levinas, Emmanuel (1947) *De l'existence à l'existant*. (Paris: Vrin, 2004). « EE »  
Levinas, Emmanuel (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984). « TI »  
Levinas, Emmanuel (1967) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris: Vrin). « EDE »  
Levinas, Emmanuel (1984) *Hors sujet*. (Saint-Clément-de-rivière: Fata Morgana). « HS »  
Levinas, Emmanuel (1986) *De Dieu qui vient à l'idée*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris: Vrin). « DQVI »  
Levinas, Emmanuel (1991) *Entre nous*. (Paris: Grasset). « EN »  
Levinas, Emmanuel (1994) *Liberté et commandement*. (Saint-Clément-de-rivière:

---

<sup>89</sup> L'analyse du présent travail concernant la sonorité du son et celle de la parole nous permettra de comprendre la pensée du dernier Levinas, où on trouve plusieurs expressions concernant le son : résonance, écho, voix, etc. Sans analyser ces expressions, on ne saurait clarifier les concepts du dernier Levinas : trace, passé immémorial, et surtout *se*.

<sup>90</sup> EN, p. 105. Cf. J. Colette, « Lévinas et la phénoménologie husserlienne », *Les Cahiers de la Nuit surveillée*, n° 3, 1984, p. 19–36, surtout p. 27–31.

<sup>91</sup> DQVI, p. 35.

« Le langage conditionne la pensée »

Fata Morgana). « LC »

Levinas, Emmanuel (2011) *Œuvres*, t. 2, *Parole et Silence*. (Paris: Grasset/Imec).  
« Œ 2 »

Arbib, Dan (2014) *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*. (Paris: Hermann).

Colette, Jacques (1984) « Lévinas et la phénoménologie husserlienne ». *Les Cahiers de la Nuit surveillée*, n° 3, 19–36.

Del Maestro, Cesare (2012) *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. (Bruxelles: Lessius).

Derrida, Jacques (1967) *La voix et le phénomène*, 3<sup>e</sup> éd. (Paris: PUF, 2007).

Dufrenne, Mikel (1991) *L'œil et l'oreille*. (Paris: Jean-Michel Place).

Féron, Etienne (1990) « La réponse à l'autre et la question de l'un ». *Études Phénoménologiques*, t. 6, n° 12, 67–100.

Merleau-Ponty, Maurice (1960) *Signes*. (Paris: Gallimard).

Moati, Raoul (2012) *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*. (Paris: Hermann).

Pradelle, Dominique (2007) « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? ». in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, (Paris: PUF), 73–98.