

La promesse des langues

A promessa das línguas

Marc CRÉPON
Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNPq)
Diretor dos Arquivos Husserl

Resumo

A idéia de um messianismo das línguas, de um porvir e de uma justiça de que elas poderiam portar a promessa, não é evidente. Esta idéia supõe que seja « desconstruída » a concepção mais comum e mais resistente, segundo a qual a língua é « um instrumento de comunicação, cujo domínio e posse nos permitem comunicar os nossos pensamentos àqueles que, ao menos minimamente, compartilham um e outra — isto é, que estão susceptíveis de pertencer à mesma comunidade linguística ». É à desconstrução dessas falsas evidências que o presente estudo se dedica, antes de juntar-se ao pensamento de Jacques Derrida.

Palavras-chave: Messianismo, promessa, língua, Jacques Derrida.

Abstract

The idea of a messianism of languages, of a future and of a justice that they could bare the promise, is not evident. This idea supposes that the most common and resistant conception must be « deconstructed », a conception according to which a language is a « communication instrument, which domain and possession allow us to communicate our thoughts to those who, minimally, share one or another — that is, those who are susceptible to belong to the same linguistic community ». The present work is devoted to the deconstruction of these false evidences, before gathering Jacques Derrida's thought.

Keywords: Messianism, promise, language, Jacques Derrida.

Parler d'une promesse des langues ne va pas de soi. Quelle promesse les langues pourraient-elles abriter qu'elles n'aient déjà tenues ou remplies, que pourrions-nous attendre des langues qu'elles ne nous aient déjà donné ? Et pourtant, dans l'histoire des réflexions philosophiques sur le langage qui ont marqué le XX^{ème} siècle, il est des pensées (et non des moindres) qui ne se laissent pas penser

indépendamment d'une telle promesse : celles de Franz Rosenzweig, Karl Kraus, Walter Benjamin ou Jacques Derrida. Elles seront à l'arrière-plan de ce que je tenterai d'avancer aujourd'hui. Mais pour me frayer un chemin jusqu'à elles, je ne m'installerai pas d'entrée de jeu dans l'une ou l'autre d'entre elles. Afin de comprendre ce qu'une telle expression est susceptible de recouvrir — et en quoi il convient de

la prendre en compte dans le cadre d'une réflexion sur l'apprentissage des langues — c'est de notre rapport aux langues *le plus ordinaire* et plus encore de nos présupposés quant à ce rapport, (en tant qu'ils semblent exclure précisément toute promesse et toute attente), que je repartirai.

I

Et pour cela, il me faut revenir de quelques évidences, en sachant à l'avance qu'aucune d'elles ne tiendra dès que nous tenterons de comprendre d'ici un moment en quoi chaque langue singulièrement, mais aussi leur pluralité et leur diversité, leurs relations mutuelles font l'objet d'une promesse et d'une attente. Elles sont, plus explicitement, ce dont toute approche « messianique » du langage [et j'appellerai « messianique » toute pensée du langage qui pense la langue *comme langue à venir*, dans l'horizon de son attente ou de sa promesse] suppose, de façon toujours explicite, la critique sinon une mise en question radicale, voire, pour parler comme Derrida, la « déconstruction ». Trois évidences, me semble-t-il, peuvent être avancées au titre de ce que nous croyons savoir, en général, à propos de la langue et du langage. Elles constituent les trois termes d'une définition qui demandent chacun à être interrogés : la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maîtrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre — c'est-à-dire qui sont susceptibles d'appartenir à la même *communauté linguistique*. Quant aux autres (ceux auxquels la langue, *notre langue*, reste irréductiblement étrangère), une *traduction* (la plus transparente possible) est requise qui donne de ces pensées une expression équivalente dans *leur* langue.

1) La première évidence est celle qui fait de la langue un instrument de communication. Elle n'est

pas seulement une idée que nous nous faisons à propos du langage, mais, plus généralement, la norme de ses usages légitimes. Quiconque use de la langue est censé communiquer quelque chose : une émotion, une sensation, une impression, une pensée, etc., à d'autres qui sont susceptibles de les comprendre. Tout usage *non-communicatif* est par conséquent proscrit, comme une incongruité ou une folie. Il est insensé ou interdit de parler *pour* ne rien dire ou de dire quelque chose qui *ne veut* rien dire. Bien communiquer, être le communicant le plus habile, le plus performant est la règle des usages de la langue (et de leur évaluation) dans tous les domaines et tous les lieux de l'existence (à l'école, au travail, y compris dans les cercles intimes, familiaux et amicaux). C'est pourquoi cette compréhension de la langue selon laquelle l'homme ne s'en sert pas autrement que pour communiquer quelque chose à d'autres hommes, « car cela se fait par le mot qui me sert à désigner la chose » a toujours une dimension idéologique (alors même qu'elle semble évidente). Dans son essai *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin va jusqu'à dire d'elle qu'elle est « la conception bourgeoise du langage », en précisant aussitôt que la suite de son essai — dans lequel il exposera sa théorie « messianique » du langage — n'aura d'autre but que d'en « montrer de plus en plus clairement le caractère intenable et vide »¹.

De l'impératif de la communication, il faut dire, de fait, qu'il procède toujours d'une triple réduction. Il est d'abord, comme on le signalait à l'instant, exclusif d'autres usages (tous ceux qui ne se plient pas aux règles de la communication), mais aussi de tout ce qui dans notre rapport à la langue (et aux langues) ne se laisse pas penser en termes d'usage. Dans l'idée selon laquelle la langue est un instrument de communication, ce n'est pas seulement la notion de *communication* qui est problématique, mais tout autant celle d'*instrument*. Penser la langue de façon

¹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », traduction par Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 147.

instrumentale, c'est nier qu'elle puisse se définir autrement que par sa fonction — c'est soutenir que le langage (comme tout le reste) doit *servir* à quelque chose, qu'il est susceptible, par conséquent, de calculs de tous ordres : celui de la performance, de l'efficacité de ses usages). D'une telle idéologie, nous pouvons mesurer les effets *aujourd'hui*, dans de nombreux domaines, à commencer par celui de l'apprentissage des langues (y compris des langues étrangères)². De celui-ci, il est requis qu'il soit de plus en plus accordé aux exigences sociales, économiques et même politiques de la communication. Apprendre une langue (à commencer par celle du pays dans lequel on est appelé à vivre et à travailler) ce n'est rien d'autre que se donner l'*outil* le plus performant. Quant au choix de la langue étrangère, l'indexation de son apprentissage au marché de l'emploi implique, de façon quasi-mécanique qu'il se porte vers celle qui comprend le plus de locuteurs dans le monde : celle donc qu'il sera le plus rentable de maîtriser, dans les limites de ces exigences. Enfin c'est encore le même réquisit de performance communicationnelle qui s'impose dans le souci d'abolir la double contrainte du temps et de l'espace qui anime les innovations technologiques des dernières décennies — innovations à la loi desquelles le langage est soumis (textos, SMS, etc.). La seconde réduction est celle du destinataire qui se voit lui-même identifié à sa communication. Dire de la langue qu'elle se réduit à un tel instrument, c'est ne voir en lui rien d'autre que son *usager* — c'est s'interdire de comprendre le rapport entre celui qui parle et la langue qui est la sienne, les mots qui l'habitent ou qui lui viennent, aussi mystérieuse qu'en soit la provenance, autrement qu'en ces termes. Troisième réduction enfin, celle du destinataire lui-même, singulier ou collectif, qui devient, *en tout et pour tout*, le *récepteur* de la communication. L'une et l'autre [la seconde et la troisième réduction] limitent

d'entrée de jeu la compréhension de la relation *éthique* entre un *je* et un *tu* — la façon dont toute adresse et toute réponse affectent *le rapport de chacun à sa propre langue*, au-delà de ce que la réussite ou l'échec d'une communication laissent entendre. Elles se ferment à la pensée de ce qui arrive à chacun par la langue de l'autre — à quoi seront attentifs Buber, Rosenzweig, Levinas, ou encore Derrida.

D'un tel schéma, il serait aisé de souligner toutes les instrumentalisation économiques, politiques, religieuses et autres auxquelles il se prête. Il est celui qui convient à tous les pouvoirs — celui auquel ces derniers réduisent, presque toujours, tout rapport à la langue et tout contrôle, toute évaluation, toute incrimination et tout procès de ce que disent les uns et les autres, des contenus de communication dont ils sont jugés, les *dépositaires*, les *propriétaires*, imputables et responsables. Jean-François Lyotard le rappelait dans un passage décisif du *Différend* :

« Les pouvoirs (idéologiques, politiques, religieux, policiers, etc.) présupposent que les humains qu'ils doivent guider ou du moins contrôler sont en possession de quelque chose qu'ils communiquent. La communication est l'échange de messages, l'échange la communication de biens. Les instances de la communication comme de l'échange ne sont définissables que par la propriété : celle des informations, analogue à celle des usages. Et de même qu'on peut contrôler les flux d'usages, on peut contrôler les flux d'informations. Comme on réprime un usage pervers, on interdit une information dangereuse. Comme on détourne un besoin et crée une motivation, on amène un destinataire à dire autre chose que ce qu'il allait dire »³.

² Voir, à ce sujet, Pierre Judet de La Combe et Heinz Wismann, *L'Avenir des langues*, éditions du Cerf, 2004.

³ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minit, 1983, p. 28.

Il n'est pas nécessaire d'insister. Les récits, les témoignages, les romans et les fables [comme, parmi tant d'autres, *Nous autres* de Zamiatine] qui évoquent la main-mise sur la langue d'une idéologie brutale de la communication (son réquisit d'une transparence intégrale) ne se laissent pas compter. Pas plus que l'asservissement qui en résulte n'est surprenant. Ces instrumentalisation nous rappellent seulement que cette triple réduction a une dimension politique, dont nous devons nous souvenir, quand nous verrons ultérieurement qu'elle constitue, (aussi bien du point de vue de la langue elle-même que du destinataire ou du destinataire) le dénominateur commun de ce que toutes les approches messianiques du langage ou de la langue s'entendent à récuser. Qu'il s'agisse de Rosenzweig, de Benjamin ou de Derrida, tous auront en commun de nous dire, en effet, que ce qui nous arrive par la langue, à plus forte raison par la langue des autres, quand cela *nous arrive*, ne se laisse pas réduire au message d'une communication quelconque — et que, dans le cas contraire, cette réduction est toujours, d'une façon ou d'une autre, synonyme de violence.

2) De la définition selon laquelle la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maîtrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre, il a été annoncé qu'elle incluait trois évidences problématiques. La première donc est celle que recouvrent les termes d'instrument et de communication. La seconde, indissociable, est que la langue pourrait faire l'objet d'une *maîtrise* et d'une *possession*. Elle constitue le présupposé de toute idéologie de la communication, en faisant de chacun le « propriétaire » de la langue qu'il parle. Du paradigme de la langue comme instrument on passe alors à celui de la langue comme *bien*. Rien, en réalité, ne semble moins évident. Tout apprentissage de la langue, en famille comme à l'école, l'acquisition des règles de grammaire et de l'orthographe, de la syntaxe et du vocabulaire sont soumis à ce double impératif.

Pour bien communiquer, il faut posséder chacun de ces éléments et savoir les restituer — c'est-à-dire les maîtriser. Mais cette maîtrise et cette possession disent encore davantage. Elles sont supposées circonscrire un espace de sécurité et de liberté. La langue qu'on maîtrise et qu'on possède, à la différence de toutes les autres (celles que l'on ignore ou que l'on a apprises et que l'on parle avec plus ou moins d'aisance) — cette langue à laquelle on donne le nom de « langue maternelle » est censée être celle dans laquelle on se sent en sécurité, parce qu'on est « assuré » de trouver en elle le recours nécessaire et quasi naturel à l'expression de nos pensées.

Or, rien n'est moins assuré que cette assurance. Le propre de l'idéologie de la maîtrise et de la possession est que, au moment même où l'une et l'autre semblent s'imposer comme des évidences, elle laisse de côté ce qui dans notre rapport à la langue devrait, au contraire, faire *vaciller* toutes nos certitudes. Elle suspend, efface ou méconnaît ce qui, dans ce rapport, s'impose à nous comme une *étrangeté* de la langue — l'étrangeté de *notre* propre langue. Trois points ici méritent d'être soulignés avec d'autant plus d'insistance qu'ils constituent le foyer des questions auxquelles les approches messianiques du langage et des langues s'attachent à répondre. Le premier est que, à parler de possession, comme on le fait lorsqu'on dit qu'on possède une langue, il n'est pas sûr qu'on n'inverse pas les termes de la relation. En réalité, c'est sans doute bien davantage la langue qui *nous* possède — et ce pour au moins trois raisons. D'abord les règles de son usage *nous* sont imposées. Elle se donne à chacun de nous, *singulièrement*, dans le système de ses contraintes multiples, elle *nous* soumet à sa loi. Ensuite, nul n'a choisi la langue qu'il aura commencée à entendre et dans laquelle il aura appris à parler. Qui sait de quelles intonations, de quelles mélodies, de quels rythmes, de quels cris ou de quelles vociférations *sa* première expérience de *sa* langue aura été hantée ou bercée ? L'origine de *notre* rapport à la langue donc *nous* fera toujours défaut. Enfin, l'histoire nous

échappe de ces mots et de ces expressions qui nous viennent, chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, des tournures qui nous sont familières, de toutes ces phrases qui nous habitent à notre insu. Elles attestent la trace en chacun de nous d'une pluralité de lois étrangères qui auront déterminé ce que nous appelons notre « maîtrise de la langue » : celles de la famille et de l'éducation, des cercles d'amis, bandes, tribus, des écoles et des universités — leur trace et leur revenance⁴. Loin d'être le lieu d'une autonomie souveraine et homogène, le rapport de chacun à sa langue lui impose une hétéronomie plurielle qui fait de toute maîtrise une illusion.

J'ai annoncé trois points. Le second qu'il convient de relever est la multiplicité des expériences, dans lesquelles la langue que nous parlons (notre langue) nous apparaît brusquement étrangère et la familiarité des mots que nous disons ou que nous entendons inadéquate ou insuffisante. Nous ne savons plus quoi dire ou comment dire. Les mots semblent se dérober à ce que voudrions ou croyons vouloir exprimer avec eux. Ils nous résistent, comme leur résiste l'expérience *irréductiblement singulière* que nous voudrions traduire en eux. La souffrance d'autrui et la consolation qu'elle appelle, le partage du deuil, mais tout aussi bien celui d'une joie soudaine ou imprévue comptent au nombre de ces expériences. Or ce qui met alors en défaut notre supposée maîtrise de la langue n'est rien d'autre que la singularité de chacune d'elles. « Chaque souffrance, chaque deuil »⁵, chaque joie sont singulières. C'est pourquoi elles appellent une langue qui ne soit pas à *chaque fois la même* — une langue qui ne se plie pas à l'une ou l'autre des lois hétéronomes qu'on évoquait plus haut (celle des

convenances familiales, sociales, politiques, religieuses ou autre), autre chose que ces formules toute faites, ces expressions usuelles qui, sous couvert d'être communes, d'avérer même ce qui est commun, en réalité ne disent rien et n'appartiennent à *personne*. À défaut d'une telle langue, les mots que nous utilisons ne seront jamais les nôtres. Loin de constituer l'instrument grâce auquel ce que nous disons coïncide avec ce qui nous arrive (ce qui vient à nous), ils nous en « dépossèdent » au moment même où ils nous donnent l'impression du contraire. Quoi que nous pensions, chacun individuellement, quoi que nous en disions, ce n'est donc pas nous qui possédons notre langue, *c'est elle qui nous dépossède*, défaisant ainsi les illusions du propre. Le troisième point, articulé aux deux autres, est que, à parler de maîtrise ou de possession, on présuppose quelque chose comme une « identité immuable » de la langue. On méconnaît ce qui est susceptible d'arriver non pas au sujet qui la parle ou qui l'écrit, mais à la langue elle-même. Il est pourtant des circonstances historiques, politiques, comme le rappelle le livre de Victor Klemperer *LTI, la langue du troisième Reich*, qui imposent à la langue une mutation, des déformations dans lesquelles il est impossible à celui qui pensait posséder et maîtriser sa langue de se reconnaître. Les langues sont exposées aux vicissitudes de l'histoire (guerres, conquêtes, colonisations), à la formation et à la déformation des empires qui les mettent en contact les unes avec les autres. Elles font elles-mêmes l'objet de calculs, de revendications — et il arrive qu'elles se retrouvent au cœur des conflits, comme un de leurs enjeux ou de leurs prétextes. C'est pourquoi la langue que nous imaginons ou que nous croyons posséder ne saurait être quelque chose d'isolé ou de séparé, d'absolu et

⁴ Parmi les nombreuses voix qui pourraient être sollicitées, comme un témoignage de leur pesanteur et de leur étouffement, comme celle de Kafka, je n'en solliciterai qu'une, à titre d'exemple, celle de Ibsen qui fait dire à Madame Alving dans *Les Revenants* : « Ce n'est pas seulement ce que nous avons hérité de notre père et de notre mère qui revient en nous. Ce sont toutes sortes de vieilles idées et de vieilles croyances mortes, et tout ce qui s'en suit. Elles ne sont pas vivantes en nous, mais elles s'y trouvent tout de même et nous ne pouvons pas nous en débarrasser. Il suffit que je prenne un journal et que je lise, c'est comme si je voyais des revenants se glisser entre les lignes. Il doit y avoir des revenants qui vivent d'un bout à l'autre du pays. Ils sont aussi nombreux que les grains de sable, il me semble. Et puis, tous autant que nous sommes, nous avons si lamentablement peur de la lumière. », Ibsen, *Les Revenants*, acte II, traduction par Régis Boyer, dans *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, 2006, p. 935.

⁵ Cf. Marc Crépon, « C'est l'éthique même, note sur l'idiome du deuil », dans *Langues sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.

d'éternel dont nous pourrions nous assurer la propriété une fois pour toutes.

Tous ces points, toutes, ces difficultés, je n'en dresse l'inventaire, chemin faisant, que pour mieux mettre en perspective la façon dont nous allons les retrouver, d'ici un moment, au cœur de ce qu'affronte la question du « messianisme des langues ». Ils dessinent une constellation de questions qui seront celles de Benjamin, Kraus, Rosenzweig, Levinas, Derrida. Ils nous permettent, en attendant, d'avancer au moins le constat suivant. A comprendre (comme on a tenté de le faire à l'instant) le caractère illusoire de notre assurance (celle-là même que connotent les termes de maîtrise et de possession), il apparaît que notre rapport à la (à nôtre) langue n'est jamais *accompli*. Ce que chacun de ces points nous laisse pressentir, c'est la façon dont, concernant ce rapport, quelque chose pour quoi nous n'avons pas encore de nom, pourrait être encore toujours à *venir*. Que ce soit à travers l'expérience de leur étrangeté ou celle de leur historicité, nous découvrons que les langues ne nous donnent pas ce que nous espérons pourtant, fut-ce de façon secrète et inavouée, qu'elles *promettent*.

3) Mais avant d'en venir à l'attente et à la promesse que nous ne faisons ici qu'entra-percevoir, il reste encore une troisième évidence à interroger dans la définition selon laquelle « la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maîtrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre — c'est-à-dire qui sont susceptibles d'appartenir à la même *communauté linguistique* ». C'est celle de la communauté. Qu'il s'agisse de la maîtrise, de la possession, de l'assurance, etc., elles sont indissociables de la circonscription géographique et politique d'un territoire qui reconnaît en général (et sauf exception) dans une (ou plusieurs) langue(s) déterminée(s) la (ou les) langue(s) de communication usuelle et officielle qui s'applique(nt), comme on applique un décret ou une loi, à l'intérieur de ses frontières. Toutes les

langues, sans doute, ne sont pas nationales ni même nécessairement régionales, mais notre expérience de la langue ne se laisse pas séparer d'un ensemble de contraintes liées à l'État-nation. Où que nous vivions, d'où que nous venions, *une langue au moins* nous est imposée dans les documents officiels, les formulaires administratifs, les institutions d'enseignement et la plupart des lieux de travail. L'histoire de l'Europe, au moins, est indissociable des décrets, des édits qui l'auront décidé et de la constitution des grammaires qui en auront accompagné et jalonné la décision à partir de la fin du XVI^{ème} siècle. Au titre des certitudes sur lesquelles repose notre compréhension de la langue figure celle selon laquelle il ne revient pas seulement à chacun de la maîtriser et de la posséder individuellement, mais de reconnaître en elle un *bien commun*, un *patrimoine*, le ciment historique d'une communauté déterminée, le creuset d'une identité collective. Toute politique de la langue (de sa défense, de son illustration de sa promotion ou de son rayonnement), mais aussi toutes les invocations, les revendications, les conflits dont elles auront pu faire l'objet s'inspirent d'une telle évidence.

Nous présupposons ainsi que la langue nous lie à d'autres — que ce lien circonscrive l'ensemble de ceux auxquels nous pensons pouvoir nous adresser ou que nous pensons pouvoir entendre dans *notre même langue*. Or là encore cette présupposition soulève de multiples problèmes. Le premier est l'instrumentalisation politique de ce lien, dont les nombreuses figures du « nationalisme linguistique », toutes nations confondues, auront donné tant d'exemples au cours des deux derniers siècles. De fait, en Europe et ailleurs, dans les rêts de la langue, conçue comme patrimoine ou comme héritage communs, les revendications identitaires, les appartenances, opposées et dressées les unes contre les autres, se seront souvent repliées et crispées. Le « nous » qui se définit avec et à partir d'elle aura été exclusif et discriminant. Au fantasme d'une appropriation nationale de la langue se seront conjugués ceux de sa

pureté (le refus des mots, des tournures, des accents étrangers) et la volonté folle et meurtrière d'une impossible coïncidence entre « communauté linguistique » et « communauté nationale ». Les langues, autant qu'elles rassemblent, auront exclu et séparé. Or cette séparation ne divise pas seulement des communautés linguistiques et nationales opposées. La division traverse et fracture chacune d'elles. Le « nous » qui s'imagine ou se fantasme dans la reconnaissance et l'invocation d'une langue commune est fissuré et débordé de toutes parts. De façon récurrente, nous ne nous reconnaissons plus dans la langue que parle telle ou telle fraction de cette hypothétique communauté. Toute politique linguistique — à commencer par la politique éducative — se définit par sa volonté d'y remédier. Elle cherche en vain à refaire de la langue ce *patrimoine commun* qu'elle a cessé d'être. La troisième évidence qu'abrite la définition de la langue, dont nous sommes partis (celle de la communauté ou du partage) se trouve prise ainsi entre deux écueils. Le premier est la violence toujours possible de son appropriation nationale. Le second est le caractère toujours illusoire et fantasmagorique de cette appropriation.

Si la langue doit nous lier à d'autres, si elle doit créer quelque chose comme une communauté, il semble bien par conséquent que celle-ci ne soit jamais effective, qu'elle ne se donne pas au présent, qu'elle doive être rêvée, espérée, attendue comme *une communauté à venir* — une communauté que ne rassemblerait aucune volonté hégémonique, aucun désir de domination. Nous touchons ici à ce qu'on pourrait appeler le rêve des langues⁶ — un rêve dont on pourrait suivre la récurrence, de Benjamin à Derrida, au cœur de toute pensée messianique des langues et du langage. Ici, j'aimerais risquer une remarque plus personnelle. Si je me suis intéressé, depuis plusieurs années, à ces pensées messianiques, en lisant notamment Rosenzweig, Kraus, Benjamin, Levinas ou Derrida, mais

tout aussi bien Nietzsche ou Heidegger c'est à la fois au titre de ce rêve et de cette espérance et avec le souci de comprendre comment l'un et l'autre avaient pu se trouver repliés sur l'invocation d'une langue et d'une appartenance singulière: l'exaltation et la promotion de leurs mérites, de leur valeur, de leur prééminence ou de leur supériorité (tour à tour et parfois conjointement, celle du grec, de l'allemand, du français, mais aussi du russe, du roumain, du sanscrit, etc.). « Nous », c'est peut-être, dans nos langues, le pronom le plus explosif et le plus redoutable — un pronom qui, couplé à l'appartenance à une communauté de langue, aura donné lieu à toutes les appropriations les plus violentes et les plus exclusives. Tu ne parles pas notre langue, tu n'es pas des nôtres, tu n'as rien à faire avec nous, tes mots, tes expressions, tes tournures, ton accent, ta présence, ta façon d'être menacent ou contaminent ma (nôtre) langue. Ces paroles hantent la mémoire du siècle dernier — et il est à croire qu'elles n'ont jamais fini de revenir.

La tentation est grande alors du nihilisme qui se laisse penser dans les termes suivants. Toutes les évidences que nous avons tenté de « déconstruire » depuis un moment nous conduiraient inéluctablement au constat suivant: nous serions voués chaque fois que nous parlons et dans tout ce que nous entendons à employer (ou à subir) des mots et des expressions qui ne sont pas les nôtres — qui nous ont été imposés, sans que nous sachions où ni comment. La langue que nous parlons et dans laquelle nous nous adressons aux autres serait ce qui nous est le plus étranger, surdéterminée qu'elle est par mille et une contraintes, par notre soumission aux lois langagières de la famille, du milieu, de la société tout entière, de l'État. Quant à la communauté à laquelle elle est censée nous rattacher, elle ne serait qu'une illusion. Lézardée de toutes parts, elle ne serait jamais que le masque d'une volonté de domination inavouée, à laquelle nous participons à notre insu. Chaque fois que nous nous

⁶ Cf. Marc Crépon, *Langues sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.

réclamons d'une communauté linguistique, de quelque dimension qu'elle soit, que nous invoquons une appartenance, que nous disons « nous », « nous, qui nous exprimons dans telle ou telle langue », nous en reproduirions le schéma exclusif et hégémonique: « ma langue vaut mieux que ta langue, elle exprime mieux la vérité, elle a une histoire plus riche, elle mérite un rayonnement universel ». Rien ne serait plus artificiel, plus factice et plus convenu que notre rapport à la langue. Conformément à l'essence même du nihilisme, il n'aurait rien à promettre et il n'y aurait rien à en attendre.

Ce nihilisme, dont il faudrait retracer ici la longue histoire, dans toutes ces configurations, en s'interrogeant sur les lieux où elle se focalise sur des questions de langue, nul doute qu'il constitue la toile d'horizon que la plupart des pensées messianiques du langage et des langues ont en vue, leur ligne de front et leur point de mire. Il constitue l'épreuve qu'elles auront affronté le plus directement, dès lors qu'aucune des évidences précédemment identifiées n'était tenable. La question à laquelle elles étaient confrontées était donc la suivante: comment restituer aux langues *la promesse* que confisque l'alternative entre la certitude naïve de l'instrumentalité des langues, de leur possession et de leur maîtrise et le nihilisme ?

II

Chacun des noms cités chemin faisant (et resitué dans son contexte) pourrait servir à exemplifier cet enjeu. C'est évidemment le cas de Nietzsche et de Heidegger. Ce l'est certainement aussi de Kraus, de Benjamin et de Rosenzweig. Faute de pouvoir consacrer à chacun, dans le temps imparti, l'étude qu'il appelle, je me limiterai à la façon dont Derrida pose la question de la « messianicité » des langues — ou (pour le dire dans des termes moins difficiles à entendre) à ce qu'il aura avancé, quant à la promesse des langues, au titre de l'idiome, dans *Le Monolingisme de l'autre*, mais

aussi dans plusieurs textes qui, de façon significative, sollicitent quelques-unes des pensées indexées à « la promesse des langues »: « Des tours de Babel », (dans *Psyché I*) qui commente l'essai de Benjamin : *La tâche du traducteur*, « Les yeux de la langue » qui lit une lettre de Scholem à Rosenzweig, à quoi il faudrait ajouter encore, parmi de nombreuses études, celles consacrées à la lecture de Celan. Pour exemplifier la pensée de la promesse, il eut été possible d'en appeler à chacune des œuvres qui entrent ici en miroir. Celle de Derrida, néanmoins, s'impose pour au moins trois raisons qui portent la trace des écueils qu'on vient d'identifier

La première est que, s'il est vrai que le geste inaugural de ce qui s'est appelé déconstruction, tel qu'il est exposé dans *La voix et le phénomène*, dans *L'Écriture et la différence*, dans *De la grammatologie* et dans *Positions* consiste à récuser l'existence d'un *signifié indépendant de la langue* (auquel Derrida donne le nom de « signifié transcendantal »), une telle récusation emporte avec elle toute possibilité de comprendre la langue comme « un instrument de communication dont la maîtrise et la possession nous permettraient de communiquer nos pensées à ceux qui les partagent ». À l'inverse, dire de la langue qu'elle permet à un destinataire de communiquer un contenu (le contenu de la communication) à un destinataire, c'est toujours supposer comme allant de soi l'existence d'un tel signifié. Toute la pensée de la trace, de la différance, de l'espacement, de l'archi-écriture, la dénonciation du logocentrisme et du phonocentrisme ne constituent rien d'autre à cet égard qu'un dispositif complexe pour nous inviter à penser *autrement* notre rapport à la langue. C'est aussi la raison pour laquelle les détracteurs de sa pensée les moins avertis y auront vu, à tort, une forme aboutie de ce nihilisme que l'on évoquait à l'instant, comme si la déconstruction derridienne donnait congé à toute possibilité pour la langue de faire sens. Une étude minutieuse des trois livres de 1967 montrerait qu'il n'en est rien. Mais surtout l'hypothèse d'un tel congé est contredite par

tout ce que Derrida aura avancé, de façon plus explicite, à partir de la seconde moitié des années 1980, au titre des promesses de « l'idiome » — c'est-à-dire d'une autre pensée de la langue, entendue comme langue à-venir

La deuxième raison est que le travail de la langue auquel Derrida soumet son écriture déjoue à lui seul toute illusion de sa maîtrise et de sa possession. Tout lecteur de ses livres en aura fait l'expérience: il n'y a de pensée qu'aux limites de ce que la langue a de plus commun — ce qui semble le plus convenu, le plus reçu, le plus reconnu et le moins contestable. Rien ne leur appartient davantage [à ces livres] que d'interroger notre héritage de la langue et de traquer toutes les lois induites par l'usage que nous en faisons — à commencer par celui des concepts les plus familiers de la métaphysique. Là où nous pensons disposer, dans notre langue, d'une opposition binaire, claire et assurée, entre telle et telle catégorie (la parole et l'écriture, le sensible et l'intelligible et tant d'autres qu'il aura déconstruites, livres après livres, dans tous les domaines de la pensée), sa pensée nous montre la fragilité de cette assurance. Elle nous apprend à nous déjouer, *dans la mesure du possible*, jusqu'à l'épreuve d'une aporie, de toutes les certitudes sédimentées dans la langue — à déceler là où elle est la plus familière ce qui la rend étrangère. Un des premiers lecteurs et commentateurs de Derrida me racontait à ce sujet, récemment que le premier effet de cette lecture et de ce commentaire sur sa propre façon d'écrire la philosophie avait été de lui imposer pour chaque concept qu'il utilisait, de façon presque caricaturale, l'usage de guillemets ou d'italiques. Pour chacun d'eux, ces signes diacritiques et ces artifices graphiques se voulaient, sous sa plume, la preuve qu'il n'était plus tributaire et solidaire des lois multiples, de cette hétéronomie que leur usage naïf reproduisait, dans l'ignorance de leur héritage. Mais par là même, c'est aussi la confiance qu'il pouvait avoir dans sa

maîtrise de la langue, l'assurance acquise par l'apprentissage des règles de la grammaire et l'enrichissement d'un vocabulaire approprié qui s'y trouvaient ébranlés.

Enfin, la dernière raison qui me conduit à privilégier ici l'œuvre de Derrida est la très profonde méfiance qu'il aura toujours manifesté devant toute invocation d'une appartenance quelle qu'elle soit. Des usages politico-linguistiques de la première personne du pluriel (« nous »), il aura mesuré, plus qu'aucun autre, tous les effets — tous ceux, par exemple, que portent les déclarations d'attachement, l'éloge, l'exaltation ou le culte de la langue maternelle, *comme ciment de telle communauté déterminée*. Il le rappelait dans *Le monolinguisme de l'autre* qui, au-delà de ce qu'il exemplifie, raconte l'histoire de sa relation singulière à la langue française:

« Voilà ma culture, elle m'a appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. « Ma langue maternelle », c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue, certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent, si légèrement, la « fraternité », c'est au fonds le même problème, les frères, la langue maternelle, etc »⁷.

Le défaut d'une telle incantation n'est pas seulement qu'elle est tributaire des illusions de la maîtrise et de la possession, rapportées à une communauté donnée, mais aussi que, à force de « circonscrire » et de « normer » des appartenances,

⁷ Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 61.

d'énoncer les règles de son bon usage (en proscrivant, par exemple, les mots étrangers, les tournures impropres, etc.), à force de figer la langue dans son patrimoine, elle manque son à-venir, alors même qu'elle entend la promouvoir, la protéger et assurer son rayonnement.

C'est ici que nous retrouvons, après un long détour et *comme figure de cet à-venir*, la question de la promesse des langues qui est celle de l'écart ou de la différence entre ce (que nous imaginons) qu'elles donnent et ce (que nous espérons) qu'elles promettent. Qu'est ce qui fait l'à-venir d'une langue ? Qu'est-ce qui peut encore leur advenir, leur arriver, arriver avec elles et grâce à elles ? Rien d'autre, peut-être que ceci : qu'en elle et avec elle s'invente, pour chacun, *de façon idiomatique*, sa singularité. Dans la langue qu'il parle, nul, en effet, ne désire, quel qu'il soit et d'où qu'il vienne, reproduire les mots et les phrases de tout un chacun — de ses frères, de ses concitoyens, etc. Parler, écrire, autrement-dit, c'est nécessairement être animé d'un « désir » de *singularité*. Chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, c'est *une autre langue* que nous désirons écrire ou parler — c'est *une autre langue* que nous nous promettons à nous-même comme nous la promettons à ceux auxquels nous nous adressons. D'une façon consciente ou non, c'est toujours d'un écart, d'une différence ou d'une déviance que nous rêvons. Jamais nous ne parlons ou n'écrivons avec le *désir* de dire ou d'écrire exactement ce que tout un chacun dirait ou écrirait de la même façon. Mais cette langue n'existe pas. La plupart du temps, nous disons ou nous écrivons ce que nous ne désirons pas dire ou écrire — les mots et les phrases qui signifieraient cette singularité *nous font défaut*. Nous tombons, nous retombons toujours communément (il n'y a rien de plus commun et de plus ordinaire) dans les ornières d'une communication qui n'est pas à la mesure de ces attentes. C'est pourquoi l'autre langue (cette langue dont nous rêvons, que nous espérons, que nous attendons et qui fait l'objet d'un désir infini)

reste une langue promise. Il ne peut en aller autrement. « Aimer sa langue », au demeurant, ne saurait vouloir dire autre chose qu'être animé d'un tel désir — recevoir donc l'appel d'une langue à venir, plutôt qu'entretenir et cultiver l'héritage d'une langue sédimentée.

« Cet appel à venir rassemble d'avance la langue. Il l'accueille, il la recueille, non pas dans son identité, dans son unité, pas même dans son ipséité, mais dans l'unicité ou la singularité d'un rassemblement de sa différence à soi: dans la différence *avec soi* plutôt que dans la différence *d'avec soi*. Il n'est pas possible de parler hors de cette promesse qui donne, mais en promettant de la donner, *une langue*, l'unicité de l'idiome. Il ne peut être question de sortir de cette *unicité sans unité* »⁸.

Pour autant ce qui est avancé ici au titre de la singularité et de l'unicité de l'idiome ne doit pas nous induire en erreur. En aucun cas elles ne signifient le souci d'une singularisation ou d'une distinction à tout prix. La nécessité de l'idiome n'est pas une exigence, dont l'individu aurait, comme individu, l'initiative souveraine. Elle ne s'éprouve pas et il ne s'invente pas à son profit. Au contraire — et Derrida rejoint ici Rosenzweig et Levinas — l'exigence de singularité, la promesse de l'idiome sont, l'une et l'autre, l'envers d'une disponibilité pour l'arrivée de l'autre, pour l'unicité et l'imprévisibilité de son altérité. C'est pourquoi Derrida peut écrire du monolinguisme en quoi consiste cet idiome — de cette langue donc qui se plie à l'épreuve de l'altérité, au lieu de la reconduire à la sphère du même ou du propre et de l'effacer dans l'illusion d'une assurance, d'une maîtrise ou d'une possession — qu'il est « le monolinguisme

⁸ *Idem*, p. 127.

de l'autre ». Il est la langue dont je rêve et désire qu'elle puisse *traduire* un jour ce qui arrive. Si, dans l'invention de idiome, une singularité est à l'œuvre, elle est donc moins celle de celui qui parle ou écrit que celle de cette arrivée.

Chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, nous tentons de traduire — et tous ces penseurs, Benjamin, Rosenzweig, Derrida, mais aussi Nietzsche et Heidegger sont aussi des penseurs de la traduction — nous tentons de traduire d'une langue dont l'origine et la maîtrise nous échappent dans une langue qui reste encore et toujours à venir: la langue qui vient de l'autre, non pas celle qu'il nous imposerait au titre de telle ou telle allégeance, de telle ou telle appartenance, mais celle qui saurait rendre droit à son irréductible altérité. Tel est le sens de l'injonction que porte (pour Derrida), l'idée d'une « messianicité » non pas des langues elles-mêmes, mais de notre rapport à la langue (en tant qu'elle est toujours la langue de l'autre). Il y va de sa disponibilité et de son hospitalité, en quoi s'invente l'idiome. La promesse des langues ainsi est promesse de justice.

« La promesse dont je parle [...] et dont j'avance maintenant qu'elle promet l'impossible mais aussi la possibilité de toute parole, cette singulière promesse ne livre ni ne délivre aucun contenu messianique ou eschatologique. Aucun salut qui sauve ou promette la salvation, même si, au-delà ou en deçà de toute sotériologie, cette promesse ressemble au salut adressé à

l'autre, à l'autre reconnu comme autre tout autre (tout autre est tout autre, là où une connaissance ou une reconnaissance n'y suffit pas), à l'autre reconnu comme mortel, fini, à l'abandon, privé de tout horizon d'espérance »⁹.

Nous voici loin de la définition qui sert de point de départ. Ce qui marque, en dernier ressort, l'insuffisance du schéma selon lequel la langue est conçue comme un instrument par lequel un destinataire communique un message à un destinataire, c'est l'inadéquation de la fonction du destinataire pour penser *la part de l'autre* dans notre rapport à la langue. Mais dès lors que cette part ne se réduit pas aux échanges de la communication, c'est aussi le « partage de la langue » qui ne se laisse plus penser dans les mêmes termes. Lui non plus ne saurait consister dans la disposition commune d'un même instrument. Ce que j'ai tenté de nommer pour conclure (dans des termes qui ne sont pas, rigoureusement parlant, ceux de Derrida) *l'invention idiomatique de la singularité* — une invention qui permet à chacun de s'individuer dans la langue qu'il parle ou qu'il écrit — ne vaut que si cette individuation se rend elle-même disponible. Le désir, dont l'idiome fait l'objet est donc aussi celui de son partage — un partage, dans lequel se dessinent alors les linéaments d'un tout autre *nous* — d'une communauté à venir qu'aucune forme d'allégeance ou d'appartenance, aucune des lois multiples qui prédéterminent notre rapport à la langue le plus usuel ne sauraient circonscrire, approprier et déterminer à l'avance.

⁹ *Idem*, pp. 128-129.

