

Université de Montréal

Itinéraires du féminin dans la philosophie
et les lectures talmudiques d'Emmanuel Levinas

Par

Marie-Hélène Gauthier

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures en vue de l'obtention du grade
de M.A. en philosophie

Septembre 2021

© Marie-Hélène Gauthier, 2021

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé
**Itinéraires du féminin dans la philosophie
et les lectures talmudiques d'Emmanuel Levinas**

Présenté par
Marie-Hélène Gauthier

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Molly Kao
Présidente-rapporteure

Bettina Bergo
Directrice de recherche

Ryoa Chung
Membre du jury

RÉSUMÉ

Dès sa première apparition dans le recueil de conférences intitulé *Le Temps et l'Autre*, la notion du féminin mobilisée par Levinas a provoqué un débat interprétatif qui perdure jusqu'à aujourd'hui. Les lectures ont oscillé entre une assimilation du féminin au schème d'une pensée patriarcale dont la philosophie peine à sortir et une compréhension qui vise à justifier son usage en tant *qu'autre* de la pensée souvent jugée trop virile. Les travaux qui se situent dans cette deuxième veine interprétative cherchent également à complexifier le tableau en faisant appel non seulement à la philosophie de Levinas, mais également à son judaïsme. Dans cette lignée, la présente étude vise une réhabilitation du féminin en l'inscrivant dans l'économie générale de l'œuvre de Levinas. De la relation érotique (Chapitre I : Le rapport érotique), en passant par les mécanismes de constitution de la conscience (Chapitre II : Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion) et jusqu'au messianisme maternel (Chapitre III : Maternité, fécondité et avenir), la notion du féminin sera suivie au fil d'un itinéraire qui scrutera ses diverses transformations, pour finalement converger vers une conception de la subjectivité résolument « féminine ».

MOTS CLÉS :

Phénoménologie ; éthique ; féminin ; altérité ; judaïsme ; érotique ; fécondité ; maternité ; Emmanuel Levinas.

ABSTRACT

As early as its first appearance in the cycle of conferences titled *Le Temps et l'Autre*, the notion of the feminine discussed by Levinas has provoked an interpretative debate that goes on to this day. The different readings have vacillated between an assimilation of the feminine to the scheme of a patriarchal thought from which philosophy has a hard time freeing itself and a hermeneutics that justifies its use as the *other* of thought often judged to be too virile. The works that situate themselves in this second interpretative line of thought also seek to paint a more complex picture by calling not only on Levinas's philosophy, but also on his Judaism. Following this second line, the present study aims to rehabilitate the feminine by inscribing it in the general economy of Levinas's work. From the erotic relationship (Chapitre I : Le rapport érotique), via the mechanisms of the constitution of conscience (Chapitre II : Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion), to maternal messianism (Chapitre III : Maternité, fécondité et avenir), the notion of the feminine will be followed through an itinerary scrutinizing its many transformations to finally converge on a conception of subjectivity that is resolutely "feminine".

KEYWORDS:

Phenomenology ; ethics ; feminine ; alterity ; judaism ; erotic ; fecundity ; maternity; Emmanuel Levinas.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Liste des abréviations.....	v
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
1. Une philosophie juive?.....	1
2. L'usage de la métaphore.....	4
L'emphase, l'itération et la sériature comme méthodes philosophiques.....	8
Chapitre I : Le rapport érotique.....	13
1. Dramatique ambiguïté du féminin.....	13
1.1 L'ambiguïté érotique sur le plan philosophique.....	13
L'hypostase de la subjectivité.....	14
La jouissance.....	16
La tentation de la tentation.....	18
La relation érotique.....	21
La trace du féminin ou son équivoque.....	24
Ambiguïté du phénomène.....	30
La sensibilité dans le rapport érotique.....	34
1.2 L'ambiguïté érotique sur le plan hébraïque : le sacré et l'idolâtrie.....	36
Le sacré, la sorcellerie et l'apparence.....	36
L'interdit de la représentation ou le refus des idoles.....	40
Sorcellerie et intériorisation.....	43
Langage éthique et scepticisme.....	44
Chapitre II : Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion.....	48
1. Structures de l'humain.....	48
1.1 Le pluralisme et la fraternité.....	48
De la genèse de l'être humain.....	48
Le féminin dans la Genèse.....	52
1.2 De la nécessité de l'inégalité.....	56
2. Constitution de la conscience.....	61
2.1 Souffrance et mauvaise conscience.....	61
Deux types de souffrance.....	61
L'éthique comme philosophie première.....	63

2.2 L'hospitalité.....	68
La demeure et l'émergence du langage ou l'époque du recueillement.....	68
Le féminin de l'Autre et le transfert de l'hospitalité.....	72
Chapitre III : Maternité, fécondité et avenir.....	77
1. La maternité.....	77
1.1 La fracture du sujet : le Moi et le Soi.....	78
Fracture temporelle et fracture corporelle.....	78
1.2 La sensibilité comme proximité.....	83
Le Dire, la récurrence, l'immémorial.....	83
Le corps maternel : l'être humain à l'image de Dieu.....	85
Responsable jusqu'à la substitution.....	88
2. La fécondité du sujet.....	91
2.1 Retour sur l'éros.....	91
Les origines érotiques de la sensibilité.....	91
L'ambiguïté de la sensibilité et du corps dans la jouissance.....	92
La fécondité de la caresse.....	93
Être à l'infini : la jeunesse de la subjectivité.....	97
L'altérité de l'avenir.....	98
3. Le messianisme.....	99
3.1 L'eschatologie comme fécondité du temps.....	99
Conclusion.....	105
Bibliographie.....	112

ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS

ADV : *L'Au-delà du verset* (1982)

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)

DDQVI : *De Dieu qui vient à l'idée* (1973-1980)

DE : *De l'évasion* (1935)

DL : *Difficile liberté* (1949-1963)

DMT : *Dieu, la mort, le temps* (1975-1976)

DSS : *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1969-1975)

EDEHH : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1932-1965)

EE : *De l'existence à l'existant* (publié en 1947 – commencé avant la guerre, rédigé en captivité)

EI : *Éthique et infini* (1981)

EL2 : *Emmanuel Levinas : parole et silence et autres conférences inédites – Œuvres 2* (1947-1964)

EN : *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre* (1951-1990)

EPP : *Éthique comme philosophie première* (1982)

HH : *Humanisme de l'autre homme* (1972)

HN : *À l'heure des nations* (1982-1986)

NP : *Noms propres* (1976)

NLT : *Nouvelles lectures talmudiques* (1974-1989)

QLT : *Quatre lectures talmudiques* (1968)

QEV : *Qui êtes-vous? Emmanuel Levinas* (1987)

TA : *Le Temps et l'Autre* (1948 – préface 1979)

TI : *Totalité et Infini* (1961)

*À Olivier,
Pour tout, en toutes choses.*

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à ma directrice, Bettina Bergo, dont le soutien a été essentiel à la réalisation de ce projet. Je tiens à lui témoigner ma reconnaissance pour sa grande disponibilité, sa perspicacité et ses encouragements, mais également de m'avoir donné l'occasion de présenter mes recherches dans l'un de ses séminaires.

Je tiens également à remercier ma famille, ma mère, Lucie, mon frère, Pierre-Luc, ainsi que ma sœur, Stéphanie, pour leur confiance inconditionnelle en mes multiples projets et pour leur affection. Aussi mon neveu et mes nièces, Marie, Edmond, Cadence, Viviane et Alex pour tous ce qu'ils portent en eux d'immensité, d'intensité et de rires. Leur présence dans ma vie y est pour beaucoup dans les réflexions qui ont motivé ce travail.

Un merci à mes amies, pour les randonnées, les discussions et tout l'air frais qu'elles ont su m'apporter.

Enfin, un merci tout particulier à Olivier, pour son amour, sa patience, sa lucidité, ses critiques et la vitalité de sa pensée. Ces remerciements ne font qu'effleurer tout ce qu'il m'a donné au fil des années : pour sa confiance en moi, en ce projet, en ma possibilité d'écrire et de chercher une voie/voix par la pensée et la philosophie, je lui suis immensément reconnaissante. Ce mémoire lui est dédié.

Introduction

1. Une philosophie juive?

Toute sa vie durant, Emmanuel Levinas aura refusé l'épithète de « philosophe juif »¹. Si l'on en croit l'audacieuse caractérisation de Yitzhak Y. Melamed, un philosophe juif ne se définit pas par la combinaison de son appartenance au judaïsme et son exercice de la philosophie, mais plutôt par sa maîtrise du corpus littéraire juif, dont le *Talmud*² constituerait le cœur. Alors que la maîtrise de ce corpus par Levinas semble discutable³, il semblerait logique de laisser son travail du *Talmud* de côté pour se concentrer uniquement sur son œuvre de philosophe. Pourquoi alors rassembler ces deux pans qui, à première vue, semblent avoir été soigneusement distingués par le penseur lui-même⁴? Quelles possibilités d'éclaircissement de la pensée de Levinas recèlent ses lectures talmudiques qui ne se trouveraient pas déjà au sein de ses écrits philosophiques? Si dans cette étude nous nous proposons de jeter un éclairage sur la philosophie de Levinas par le truchement de ses références au *Talmud*, c'est que ces références nous paraissent cruciales à la compréhension de l'ensemble de son projet philosophique, précisément en ce qu'elles permettent d'opérer un décentrement au cœur même de la philosophie. Plus que la simple expression de sa

1 Voir l'introduction de l'entretien de F. Poirié avec Levinas dans *QEV* : p. 13.

2 La Bible hébraïque, aussi appelée *Tanakh* ou *Thora* écrite, désigne les cinq premiers livres attribués à Moïse, qui correspond donc au Pentateuque chrétien. Quant à lui, le *Talmud* ou *Thora* orale, désigne l'ensemble des commentaires rabbiniques sur la *Torah* qui fut compilé à l'écrit entre les II^{ème} et V^{ème} siècles de notre ère. Une première compilation rassemble les traditions orales désignées sous le terme de *Michna* et elles sont attribuables aux docteurs rabbiniques de la génération des *Tanaïm*. Une deuxième compilation contient le fruit des discussions des *Amoraïm*, deuxième regroupement de docteurs rabbiniques et dont les discussions sur la *Michna* produisirent la *Guemara*. Au sein de cet ensemble, il est possible de distinguer la *Halakha* et la *Haggadah*, désignant respectivement les textes juridiques et les homélitiques. Ces textes, en plus des grands commentaires qui suivirent leur consignation à l'écrit, constituent la première référence du judaïsme pour donner corps à son quotidien, à sa vie rituelle, religieuse, juridique et philosophique, tant de par leur contenu, que par les multiples approches herméneutiques qui permettent d'en dégager les significations.

3 Yitzhak Y. Melamed., « Salomon Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne » in : *Revue germanique*, no. 9, 2009. p. 175-187. Dans cet article polémique, Melamed argue que seul Salomon Maimon (1753-1800) rencontre ses critères de philosophe juif moderne. Il y décrit comment, à l'ère moderne, la pensée juive se caractérise par son particularisme opposé à l'universalisme chrétien, et son « bibliocentrisme » qui vise un rapprochement avec les communautés protestantes de l'Allemagne de l'époque. Le désir de s'intégrer à la société allemande, de même que la crainte d'être associés aux pharisiens qui ont rejetés la révélation d'un rédempteur universel de l'humanité, auront produit l'émergence des tentatives de conciliation entre la révélation hébraïque et la raison universelle. Jusque-là, la Bible était peu étudiée par les penseurs juifs par rapport au *Talmud*, alors que de l'ère moderne jusqu'à aujourd'hui, la tendance inverse peut être observée. Levinas, à cet égard, constitue une exception de par son attachement particulier au *Talmud*, quoique, selon Melamed, ses analyses ne dépassent pas le niveau le plus élémentaire.

4 Levinas aura choisi, en effet, de publier ses textes philosophiques et ses lectures talmudiques chez des éditeurs distincts, ce qui laisserait penser qu'il tenait à les maintenir séparés.

confession religieuse, le judaïsme de Levinas s'imisce dans la philosophie, la travaille de l'intérieur, agit comme cet *autre dans le même* qui en fissure l'identité jusqu'à la limite de la rupture pour produire un *philosopher autrement*. Dans cette perspective, la référence hébraïque chez Levinas constitue un des socles à partir duquel une autre conception de la philosophie devient possible.

La critique adressée par Levinas à la philosophie occidentale est bien connue : selon le poème de Parménide, paradigme par excellence du mode de pensée grecque et par conséquent instigateur de toute une tradition, l'Un ne peut être séparé de l'Être. Transcendance absolue, l'Être demeure ineffable et inconnaissable, tout en possédant le statut d'objet privilégié de la pensée. Pour Levinas, cette contradiction repose sur un postulat qui définit la pensée occidentale : le savoir, la conscience et le discours se forment à partir de la relation que l'âme entretient avec l'absolu⁵ et la philosophie s'établit à partir de sa recherche de l'universalité. De l'ontologie fondamentale jusqu'à la conscience intentionnelle et son caractère transitif, le rapport à la transcendance absolue exprime un dialogue de l'âme avec elle-même, rassemblant par le geste de la pensée l'altérité au sein du Même. Cependant, cette critique demeure schématique et incomplète si nous ne prenons pas en considération le caractère indispensable du geste et du langage philosophique pour Levinas, une fois cette philosophie reconduite à son fondement éthique. Dans diverses lectures talmudiques, portant notamment sur la traduction de l'Écriture Sainte et l'herméneutique juive, il s'exprime sur ce « parler grec » de la philosophie qui, pour lui, doit demeurer en rapport avec la sagesse hébraïque :

C'est là que réside pour moi la beauté de la Grèce qui doit habiter dans les tentes de Sem⁶ –, langage du déchiffrement. Il démystifie. Il démythise. Il dépoétise aussi. Le grec, c'est la prose, c'est la prose du commentaire, de l'exégèse, de l'herméneutique. Interprétation herméneutique qui souvent, certes, utilise des métaphores, mais aussi la langue qui « démétaphorise » les métaphores, qui les conceptualise, dût-elle toujours recommencer l'effort. Il faudra, certes, toujours démétaphoriser les métaphores même par lesquelles on vient de démétaphoriser les métaphores et de tordre l'éloquence à son cou. Il faut de la patience. Mais alors c'est cette école du parler patient qui est aussi le précieux de notre héritage grec⁷.

5 *ADV* : « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », p. 155.

6 Tente où se fait l'étude de la *Thora*.

7 *HN* : « La traduction des Écritures », p. 65.

Le grec, comme métonymie du langage philosophique dans son ensemble et comme « langage sans prévention, parler qui mord le réel⁸ », est un langage qui tend vers l'universel en tâchant de surmonter le particulier, qui parle aux « non-prévenus⁹ » de par ses exigences d'intelligibilité et son goût pour les idées explicites. Il constitue pour Levinas non seulement une épreuve nécessaire pour la sagesse hébraïque, mais une merveille de l'esprit. Cependant que la justice rendue à autrui par le refus de sa classification sous une catégorie universelle comporte en elle-même le risque de l'injustice : aux côtés de l'Autre qui me fait face se trouve toujours le Tiers, source de mesure et de justice à qui je dois, aussi, rendre justice. La violence envers autrui perpétrée par la généralisation philosophique doit venir faire obstacle à la violence qui sourd du face-à-face, lieu de l'éthique, certes, mais qui se situe en tension avec l'idée d'une justice plus générale :

Le tiers est aussi mon autre, le tiers est aussi mon prochain. Qui serait le premier à parler? Où est la priorité? Il faut une décision. La Bible demande justice et délibération! Du sein de l'amour, du sein de la miséricorde. Il faut et juger et conclure: il faut un savoir, il faut vérifier, science objective et système. Il faut juger, et État, et instances politiques. Il faut ramener les uniques de l'amour, extérieurs à tous genres, à la communauté et au monde. Il faut y entrer soi-même. Premières violences dans la miséricorde! Il faut, par l'amour de l'unique, renoncer à l'unique. Il faut que l'humanité de l'Humain se replace dans l'horizon de l'Universel. O messages bienvenus de la Grèce! S'instruire chez les Grecs et apprendre leur verbe et sagesse. Le grec, inévitable discours de l'Europe que la Bible elle-même recommande¹⁰.

Nécessité donc de l'universalisme grec pour faire œuvre de justice. Cependant, la sagesse hébraïque elle aussi propose une autre conception de l'universalité que Levinas tâche de mettre en rapport avec la première, une universalité qui toujours conserve son rapport avec le singulier. La casuistique rabbinique, emblématique de la réflexion herméneutique talmudique, entretient un rapport de communication constante entre ses principes et les exemples qu'elle cherche à étudier, plutôt que de procéder par induction à partir de ceux-ci¹¹. En ce sens, l'approche herméneutique hébraïque s'abstient ou tâche de s'abstenir de généralisations faites aux dépens du singulier. Le *Talmud* lui-même, remarquable à cet égard, est une œuvre constituée de multiples voix, parfois divergentes et contradictoires, toutes scrupuleusement conservées. Ce souci du pluralisme, marqué par le désir de préserver la singularité des différentes voix, entraîne avec lui une autre

8 *HN* : « La traduction des Écritures », p. 156.

9 *Ibid.*, p. 62.

10 *HN* : « La Bible et les Grecs », p. 156.

11 *ADV* : « De la lecture juive des Écritures », p. 127.

conception de la vérité qui, pour atteindre à la plénitude, doit passer par la multiplicité des personnes¹² et conserver « la marque de la personne qui s'est exprimée en elle¹³ ». L'élection d'Israël, qui figure ultimement pour l'élection de toute l'humanité, consiste en l'expression de cet autre universel « en tant qu'il unit des personnes sans les réduire à l'abstraction où leur unicité d'unique est sacrifiée au genre¹⁴ ». Pour la pensée hébraïque, ce sentiment d'élection pèse lourd sur le sujet et l'expose à sa remise en question au sein du processus d'interrogation philosophique lui-même¹⁵. Dans les termes de l'éthique lévinassienne, ce poids se traduit par la responsabilité messianique du sujet envers tous et pour tous. La responsabilité pour l'univers qui exprime le sens de cet autre universalisme¹⁶ et la conception d'une vérité pluraliste qui l'accompagne est ce « non-hellénisme de la Bible¹⁷ » que Levinas cherche à traduire en termes helléniques, pour insuffler à la philosophie occidentale une inspiration hébraïque.

2. L'usage de la métaphore

Au fil de son œuvre et par le biais de différents détours, Levinas a soutenu la thèse que toute pensée repose sur des expériences pré-philosophiques. Critique du postulat philosophique qui place au fondement de l'expérience la pensée théorique, Levinas tâchera de démontrer que l'expérience vécue, la vie, est en réalité ce qui se trouve au cœur de tout acte de fondation théorique¹⁸. Il peut paraître au premier abord que Levinas cherche une sortie de la philosophie, tant, par exemple, sa critique de la pensée totalisante dans *Totalité et Infini* semble sans appel pour la pensée philosophique, ou même dans ses nombreuses références aux thèmes religieux de Dieu, du prochain, ou encore son analyse du récit de la Genèse ou du Livre de Job. Cependant, il n'en est rien. Si effectivement Levinas cherche à cerner les limites de l'intentionnalité, de la conscience de, du conatus de la subjectivité, du cogito ou du langage apophantique, son geste

12 *ADV* : « La révélation dans la tradition juive », p. 163.

13 *DL* : « Commentaires », p. 119.

14 *HN* : « De l'éthique à l'exégèse », p. 127.

15 « Ce n'est pas du tout une situation où *on* pose la question; c'est la question qui vous prend : il y a votre mise en question. » *DDQVI*, p. 137.

16 *DL* : « Pièces d'identité », p. 74. Nous soulignons.

17 *Ibid.*

18 Comme le souligne S. Bustan dans son article « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique », « le primat de la vie par rapport à la pensée » est central chez Levinas et se résume par l'idée que « l'expérience vécue est le sol de tout acte de fondation théorique et non l'inverse. » (p. 35.) En ce sens, l'être au monde originel de l'être humain consiste en un rapport *pré-théorique*.

consiste toujours à reconduire ces différentes instances à leur condition de possibilité. Non pas que cette recherche du non-représenté ou du non-représentable conduise à un arrière-monde¹⁹, mais plutôt à un psychisme corporel qui place la sensibilité et le corps au centre de la philosophie. En d'autres termes, la philosophie ainsi repensée ou restructurée par Levinas ne cesse d'être travaillée de l'intérieur par ce qui lui est extérieur.

Ainsi, la référence aux images des textes sacrés ou des versets du Talmud n'agissent jamais comme des « appels à la tradition » où ils feraient figure de prémisses des conclusions que tire Levinas, voire de preuves. Non plus que le travail philosophique ne soit une « simple » force critique et contestatrice du « religieux ». Ces références se justifient en effet pour Levinas de la même manière que son usage des expériences pré-philosophiques ou son usage métaphorique de notions biologiques telles que la maternité ou la fécondité. L'effort en est un de traduction ou d'inspiration qui accepte « les suggestions d'une pensée qui traduite peut se justifier par ce qui se manifeste²⁰ ». Derrière l'intelligibilité de ces expériences pré-philosophiques, il est possible de rechercher une intelligibilité objectivement communicable, toujours dans une tentative de les justifier phénoménologiquement.

Quels rapports existent cependant entre ces images, ces métaphores et l'expérience concrète et matérielle des étants avec qui la subjectivité entre en relation? Si, pour ce qui nous intéressera tout particulièrement ici, la notion du féminin, celle de la maternité ou de la fécondité sont des métaphores, de quoi le sont-elles? Ce mémoire tâchera de démontrer que ces notions, même si elles sont suscitées par des rapports avec des êtres concrets de chair et de sang, sont en réalité des métaphores structurantes qui nous renseignent sur l'organisation du sujet dans son rapport à l'Autre. Dans *Totalité et Infini*, Levinas indique l'importance qu'il accorde à la concrétisation, en tant qu'expression d'une possibilité fondamentale des situations empiriques²¹. Le rapport aux femmes concrètes exposerait en ce sens des situations empiriques qui permettent de dégager la *possibilité conditionnante* qu'il recèle, la notion du féminin étant une forme

19 « La réduction, la remontée en deçà de l'être, en deçà du dit où se montre l'être, où s'hypostasie l'éon, ne saurait en aucune façon signifier une rectification d'une ontologie par une autre, le passage d'un je ne sais quel monde apparent à un monde plus réel. » *AE*, p. 76-77.

20 *QEV*, p. 110.

21 « La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit – elle laisse à la *concrétisation* – un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition. » *TI*, p. 148

d'abstraction du rapport qui exprime *davantage* que le rapport lui-même, une possibilité humaine beaucoup plus large. Déclinée sous ses diverses modalités, le fait humain manifeste en effet son « essence²² » : pour-autrui avant d'être pour-soi, ouverture radicale à l'Autre, vulnérabilité extrême jusqu'à l'obsession, jusqu'à la fission du Soi dans la responsabilité et la substitution. Plus encore qu'une simple référence à la subjectivité, ces modalités y décrivent les couches affectives, et donc pré-réflexives, qui se dévoilent dans le rapport à l'Autre. Le rapport à autrui, avant même que les termes qui entrent ici en contact ne puissent s'individuer dans le « genre *homme*, ou *animal raisonnable*, ou *libre volonté* », « définirait l'anthropologique par-delà son genre²³ ». Véritable organisation anarchique, le sujet est dans ce rapport dépouillé « de tout ce qui peut [lui] être commun avec un autre homme », sens de son unicité d'irremplaçable et où paradoxalement, il trouve son fondement dans cette absence de fondement²⁴. Ainsi, « c'est en tant qu'alienus – étranger et autre – que l'homme n'est pas aliéné²⁵ ».

Si une importance est accordée à la concrétude du rapport à Autrui, il demeure cependant que son contact s'effectue paradoxalement sous la modalité de l'absence. Cette absence ou ce retrait constitue le cœur de la signification de cet événement pour Levinas, signification qui enlève à la vision sa primauté en tant que source du sens théorique, pour donner une préséance au non-présent, au non-représenté. Du paradigme de la vision comme source centrale d'appréhension, nous passons au paradigme de la *métaphore* par lequel cette absence sera concrétisée²⁶. La métaphore n'est cependant pas pensée dans sa simple fonction de figure rhétorique, permettant de passer d'une catégorie distincte à une autre, mais plutôt comme une « modalité de renvoi à l'au-delà (du monde, de l'ordre intentionnel, de la logique), elle renvoie à l'au-delà de la *signification obvie*, renvoi d'une présence à l'absence²⁷ ». Ainsi, elle ne se limite pas à l'appel du semblable par le semblable, nous dit Levinas, sans quoi on ne saurait pas en quoi elle enrichit la pensée de son « miraculeux surplus », mais elle recueille « dans le sensible et le

22 Nous empruntons à Derrida (1998) cette définition de l'essence levinassienne : « L'essence ne définit pas l'être de ce qui est mais ce qui doit être ou aura été et qui ne peut être prouvé dans la langue de l'être-présent, dans la langue de l'essence en tant qu'elle ne souffre aucune improbabilité. » Voir « En ce moment même... » dans *Psyché*, p. 173.

23 *AE*, p. 98.

24 « On peut se demander si rien au monde est donc moins conditionné que l'homme, jusqu'à l'absence en lui de l'ultime sécurité qu'offrirait un fondement. » *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 99.

26 Nous renvoyons à nouveau à l'article de S. Bustan, *Opus cit.* p. 48.

27 *Ibid.*, p. 49. Nous soulignons.

concret des significations qui *dépassent* l'expérience²⁸ ». Prise dans son sens étymologique, la métaphore exerce un transfert de sens d'un terme à un autre, par le biais d'une ressemblance existant entre eux. Mais dans ce rapprochement, la métaphore prétend apporter une nouveauté à la pensée, « lui faire entendre plus que ce qu'elle entendait d'abord²⁹ ». Ce surplus de la métaphore, cette manière de contenir le plus dans le moins, est ce qui caractérise tout langage, du plus banal au plus abstrait : « tous les mots de notre langue sont l'effet des innombrables mutations métaphoriques de l'histoire et laissent cependant l'impression de termes pris dans un sens littéral³⁰ ». C'est dans cet oubli de son origine métaphorique que le langage peut se présenter dans son apparence figée. Or, « la métaphore *peut fixer son propre mouvement* en le posant dans l'absolu³¹ ». C'est dans ce contexte qu'il faut entendre l'ensemble des moyens grammaticaux déployés par Levinas pour exprimer des idées portées à leur degré extrême : l'usage de superlatifs, de négations et transgressions des limites sont tous des exemples de ce langage philosophique asymptotique tenu en respect par l'altérité qu'il cherche à traduire. Chez Levinas, « la métaphore prétend au sein de la pensée conduire au-delà des limites de la pensée³² » totalisante. À partir de ce paradigme de la métaphore, nous sommes à même de comprendre la méthode d'écriture lévinassienne et son usage d'une série d'images phares telles que le visage, la fécondité, la maternité, Dieu. Le langage compris comme métaphore « bouleverse la structure de l'intentionnalité » et met au jour « une correspondance plus profonde, située avant le contexte et avant toute signification déterminée », « la multivocité et la polyvalence qui se fixent dans le langage et dans la structure de *l'en tant que*³³ ». Arrimée à l'absolu ou la transcendance, la métaphore est davantage liée au Dire qui précède le Dit, à l'immémorial et au scepticisme qui tous ébranlent les fondements de la subjectivité dans une mise en question du soi qui est radicale. En tant que telle, cette mise en question du soi, ce doute, et cette anarchie mènent néanmoins quelque part et reconduisent l'expérience de la signification à son fondement éthique : « Le langage en tant que métaphore permet au Dire, qui est *droit* et non pas métaphorique, de délivrer

28 *EL2* : « La métaphore », p. 325.

29 *Ibid.*, p. 326.

30 *Ibid.*, p. 327.

31 *Ibid.*, p. 328. Levinas souligne.

32 *Ibid.*

33 C. Pavan, « Le plus de la signification : infini, symbole et métaphore chez Levinas » in : *Alter revue de phénoménologie* [En ligne], no. 22, 2014, p. 9. Nous soulignons. Voir aussi Levinas : « *Le langage est un système nouveau par rapport à celui qu'on aurait voulu voir dans la structure intentionnelle de la pensée* – où chaque pensée est pensée de quelque chose. » *Ibid.*, p. 337. Levinas souligne.

une signification éthique, tout en la soustrayant aussitôt à sa fixation en un contexte déterminé; mais sans ce Dire éthique, la métaphore ne peut rien contre la dispersion de la signification³⁴ ». Le surplus et l'excès de la transcendance de l'Autre, comme signification première, est également le lieu où la subjectivité sort d'elle-même ou plus radicalement encore, découvre en elle l'idée de l'infini, métaphore par excellence :

Savoir quand on est tout enfermé *au dedans* qu'un *dehors* existe, transporter à l'ensemble du monde la suspension d'affirmation possible à l'intérieur du monde, appliquer à l'ensemble de l'être la négation possible à l'intérieur de l'être – transformer une métaphore relative en un transport absolu – est un geste de pensée irréductible, que Descartes a appelé l'idée de l'infini³⁵.

Il s'agit donc là d'un passage qui suppose un autre ordre de signification que celui du langage de l'Être, un autre ordre de signification que celui des significations traduisant des mots, une sortie du discours sur l'Être par la métaphore signifiant *l'autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*.

L'emphase, l'itération et la sériature comme méthodes philosophiques

La métaphore serait donc un *mouvement* par lequel est signifié la *transcendance* du transcendant et non pas une figure permettant d'en cerner le contenu, même approximativement. Si le langage est dans son essence métaphorique, il s'éloigne de l'intentionnalité dans ce mouvement vers l'au-delà, s'éloigne du *Dit* pour se tourner vers le *Dire*³⁶. En ce sens, la métaphore relève certainement d'un *Dit* mais qui dans son mouvement même cherche à se *dédire* pour tendre vers le *Dire*. Par le biais de l'emphase, qu'elle soit hyperbole ou superlative, la métaphore conserve dans son geste une *trace* de la transcendance vers laquelle elle fait signe :

La surenchère ou l'hyperbole que le langage sait dire par le superlatif de l'Être suprême, garde la trace d'un au-delà de l'Être où jour et nuit ne se partagent pas le temps capable de les faire coexister entre chien et loup; la trace d'un au-delà que porte un temps différent de celui où les débordements du présent refluent vers ce présent à travers mémoire et espoir³⁷.

C'est en ce sens également que l'emphase entretient un rapport avec le scepticisme, dans la mesure où tous deux sont des interruptions du système de la monstration. Lutte constante contre sa trahison, le *Dire* cherche à percer au travers du *Dit*, doit nécessairement y transiter si quelque

34 C. Pavan, *Opus cit.*, p. 11.

35 *EL2* : « La métaphore », p. 341.

36 « L'élévation du sens par la métaphore dans le *dit* est redevable de sa hauteur à la *transcendance* du *dire* à autrui. », *DDQVI* : « Herméneutique et au-delà », p. 166.

37 *EDEHH* : « Énigme et phénomène », p. 285.

chose doit être dit de lui³⁸. « *L'autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi *l'autrement qu'être* au dit où *l'autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*³⁹ ». Par opposition à la méthode transcendantale husserlienne qui toujours recherche un fondement, qui est, Levinas le rappelle, « un terme d'architecture, un terme qui est fait pour un monde qu'on habite, pour un monde qui est *avant* tout ce qu'il supporte, un monde astronomique de la perception, un monde immobile, le repos par excellence, le Même par excellence⁴⁰ », la méthode lévinassienne de l'emphase propose une autre voie de justification des idées. Plutôt que d'en rechercher les conditions de possibilité, il s'agit d'effectuer un passage de l'« idée à son superlatif, jusqu'à son emphase⁴¹ ». S'opère ainsi une sublimation qui vient justifier la nouvelle idée qui découle de la surenchère de l'idée première dont elle est issue. Transmutation de l'idée originale, le procédé de l'emphase y retourne, ou du moins conserve cette trace qui maintient le lien entre les deux termes, mais produit en même temps une nouveauté et un surplus qui dépassent ce que l'idée pouvait contenir. Nouvelle « monstration » dans l'exaspération, ces figures de langage tournent autour de leur objet, un peu à la manière de la trajectoire hyperbolique de certains corps célestes, qui s'émancipent du corps central pour établir une trajectoire hors de son champ gravitationnel. Loin de renier la phénoménologie, Levinas cherche ici à décrire ces mutations du sens dans le langage et ces ruptures qui le traverse lui, de même que la conscience intentionnelle⁴². Ainsi, dit-il, « tant pis pour la marche sous un soleil sans ombre que serait la philosophie⁴³ ». À partir de la situation éthique, « l'unité de ce qui reste disparate [...] dans le dire ontologique » peut surgir, parler « d'une manière plus directe » que ce dire, même si le dédire éthique reste « inséparable de cette marche à partir de l'ontologie⁴⁴ ». Le langage qui tend vers l'éthique, ou la métaphore absolue qui permet de dire le mot

38 « Il convient de réduire le Dit à la signification du Dire, tout en le livrant au Dit philosophique toujours encore à réduire. » *AE* (éd. Nijhoff), p. 231.

39 *AE*, p. 19. Voir aussi « Questions et réponses » dans *DDQVI*, p. 141.

40 *DDQVI* : « Questions et réponses », p. 141.

41 *Ibid.*

42 Voir aussi *AE* (éd. Nijhoff), p. 231-232. « Notre discours ne passe pas d'un terme à l'autre en fouillant uniquement les horizons « subjectifs » de ce qui se montre, mais embrasse des conjonctions d'éléments en lesquelles éclatent des concepts sur-tendus comme *présence* ou *sujet*. » Levinas souligne.

43 *Ibid.*, p. 143.

44 *Ibid.*, p.140-141.

*transcendance*⁴⁵, est « comme la réduction de certains langages⁴⁶ », en l'occurrence le *Dit* de l'ontologie, et devient ainsi « plus ontologique que l'ontologie, une emphase de l'ontologie⁴⁷ » qui, par ses dépassements, parvient à dire davantage.

Derrida aura remarquablement saisi cet effort de l'écriture lévinassienne qui cherche à laisser transparaître le *Dire* dans le *Dit* en se dédisant inlassablement. Ainsi Levinas use-t-il de l'itération, qui dans ses répétitions peut sembler à première vue relever de la simple insistance. Mais en réalité, des déplacements s'opèrent entre les occurrences répétées, un espace de renouvellement de sens est ouvert. Dans son texte *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*⁴⁸, Derrida se saisit chez Levinas d'une double occurrence de l'indicateur temporel « en ce moment » qu'il analyse. Le premier moment indique une thématization au présent qui englobe en son sein ce qui la rend possible, à savoir le rapport à la transcendance. Le deuxième moment, dans sa manière de faire signe vers le *Dire* transcendant qui est sa condition de possibilité, ne se situe déjà plus au présent, il est « anachronique, en lui-même disparate, il ne se ferme plus sur lui-même⁴⁹ ». La relation à la transcendance a rendu possible sa première occurrence, mais justement, au passé. Derrida précise cependant qu'il ne s'agit pas d'un rapport de distinction entre les deux moments :

C'est le « même » moment qui se répète et qui se divise chaque fois dans son rapport à sa propre essence, à la responsabilité qui le rend possible. Dans le premier cas, E.L. y thématise la thématization qui enveloppe, recouvre, dissimule la Relation. Dans le deuxième cas, E.L. y thématise le non-thématisable d'une Relation qui ne se laisse plus envelopper dans le tissu du même. [...] Le deuxième moment a une avance infinie sur le premier. Et pourtant c'est le même⁵⁰.

Ce type d'écriture disloquée nécessite plusieurs occurrences, une *série* dit Derrida, pour qu'elle soit seulement possible. Dans la série, l'itération devient *interruption* et coupe court « à l'autorité du Dit, du thématique, du dialectique, du même, de l'économique, etc.⁵¹ » pour tendre vers l'au-delà de l'Être qui se montrait l'instant d'avant. L'interruption reprend cependant l'élément qu'elle

45 « *L'autre ordre de signification* – capable de la métaphore absolue, dépassant la capacité du penseur est l'ordre qui rend seulement le langage des mots possible – qui est celui où *luit le visage même auquel se tient le langage.* » *EL2* : « La métaphore », p. 342. Levinas souligne.

46 *DDQVI* : « Questions et réponses », p. 141.

47 *Ibid.*, p. 143.

48 J. Derrida (1998) « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » dans *Psyché*.

49 *Ibid.*, p. 174-175.

50 *Ibid.*, p. 175. Les lettres E.L. se réfèrent à Emmanuel Levinas.

51 *Ibid.*, p. 178.

vient tout juste d'interrompre pour marquer la déchirure au sein du continuum qui tente de subsister, mais sans pour autant renouer avec sa logique propre. Tout comme dans la métaphore, un élément de surplus subsiste dans ce retour, met à jour au sein de l'objet la *fissure* qui s'y trouvait toujours déjà : « les interruptions du discours retrouvées et relatées dans l'immanence du dit, se conservent comme dans les nœuds d'un fil renoué, trace d'une diachronie n'entrant pas dans le présent, se refusant à la simultanéité⁵² ». Cette manière pour la rupture de renouer avec sa trace est ce que Derrida nomme la *stricture*, nécessité interne à l'écriture de l'interruption d'effectuer ses retours qui permettent au discours philosophique de Levinas de faire remarquer les interruptions qui le parcourent. Que produisent ces strictures, sous quelle forme gardent-elles un lien avec ce qu'elle déchire? D'autres formules de Levinas, telles que « passivité plus passive que la passivité », pourraient bien s'invertir en leur contraire, sauf si une limite à l'arrachement était possible, sauf si une « marque attachante » subsiste quelque part dans le texte⁵³. De là émergent les ratures au sein de la série de mots « fautifs », mais qui ne sont pas en réalité des corrections ou des suppressions, mais plutôt des hiatus, « une *série* d'interruptions entrelacées⁵⁴ » que Derrida formalise par le terme de *sériature* qu'il faut entendre comme rature sérielle conservant la marque de l'altérité qui la traverse⁵⁵.

Si « la philosophie n'est peut-être que cette exaltation du langage⁵⁶ », alors faut-il prendre cette exaltation au sérieux et tâcher de suivre Levinas dans les méandres des images que sa pensée propose. Dans les tentatives de transformations langagières qui sont les siennes, dans la manière dont elles informent sa conception et sa pratique de la philosophie, nous pensons trouver des clés interprétatives déterminantes à partir desquelles le sens derrière l'image du féminin et ses avatars commence à émerger autrement que sur un fond d'ombre. Par sa réinsertion à même l'économie générale de l'œuvre du philosophe, le féminin pourra ainsi émerger comme une notion riche et complexe, prometteuse pour la philosophie qui, aujourd'hui encore, se joue encore trop sur le terrain de la virilité et de la puissance justement critiquées par lui. Comme

52 *AE* (éd. Nijhoff), p. 216.

53 J. Derrida, *Opus cit.*, p. 188.

54 *Ibid.*, p. 189.

55 Il est intéressant de relever au passage que le texte de Levinas auquel nous nous sommes abondamment référé intitulé « La métaphore » est une pièce des archives lévinasiennes, conférence vraisemblablement donnée en 1962, mais retravaillée quelques dix ans plus tard. Le texte lui-même est truffé de ratures qui traduisent ces tentatives de redire et dédire ce qui a déjà été dit, comme pour donner de l'air aux mots du texte vieillissés par le temps.

56 *AE* (éd. Nijhoff), p. 228.

réhabilitation du féminin en tant que catégorie digne et féconde de la pensée, la philosophie de Levinas lui est redevable de ses intuitions les plus lumineuses qui, dans son déploiement, entame la philosophie comme cet Autre qui se refuse au repos dans une dialectique opérée par un sujet pensant toujours identique à lui-même. Notre interprétation du féminin se situe au carrefour du mode de philosopher lévinassien : un mode qui accorde aux textes et à la pensée juive un droit de citer à même la pensée philosophique et qui cherche par la mobilisation d'images emphatiques à rompre avec les limites de l'expérience phénoménologique de l'Autre. Par la rencontre de ces deux pans essentiels, le Dire du féminin se révélera comme ce qui *parle* et *dérange* la philosophie, non plus à partir de sa lisière, mais à partir de son *centre*, jusqu'à en faire éclater les contours.

Chapitre 1

Le rapport érotique

1. « Dramatique ambiguïté du féminin⁵⁷ »

1.1 *L'ambiguïté érotique sur le plan philosophique*

Nous devons la première occurrence de la notion du féminin dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas à la série de conférences prononcée entre 1946 et 1947 intitulée *Le Temps et l'Autre*⁵⁸. Dans la préface qui introduit le texte de ces conférences, qui a été rédigé trente ans plus tard par Levinas lui-même, le philosophe renoue avec l'intention première de ces conférences dont la problématique centrale n'aura cesse de hanter ses écrits futurs : celle de l'intrigue du temps, comme dépassement de l'être, faite d'une relation d'un être fini avec l'infini. Le nœud de cette intrigue, où se joue le rapport du moi avec autrui, à ce qui le dépasse, prendra dans ces conférences différentes formes suivant la rencontre « des diverses figures de la socialité en face du visage de l'autre homme⁵⁹ ». Parmi une série de figures de l'altérité polymorphes et ambiguës, Levinas choisit le féminin comme point de départ des recherches sur la transcendance de l'altérité⁶⁰:

L'altérité humaine, est pensée non pas à partir de l'altérité purement formelle et logique par laquelle se distinguent les uns des autres les termes de toute multiplicité (où chacun est autre déjà comme porteur d'attributs différents où, dans une multiplicité de termes égaux, chacun est l'autre de l'autre de par son individuation). La notion d'altérité transcendante – celle qui ouvre le temps – est d'abord recherchée à partir d'une *altérité-contenu*, à partir de la féminité⁶¹.

L'altérité du féminin, dont la qualité propre est pour Levinas la différence elle-même, tranchant sur toutes les différences, est d'abord rencontrée dans le rapport érotique. Si dans ce texte le philosophe porte une attention toute particulière au rapport érotique, c'est que cette relation avec le féminin, proche de l'expérience de la mort en ceci qu'elle ouvre le sujet sur l'expérience d'une altérité radicale face à laquelle il ne *peut plus rien*⁶², fournit les termes d'un rapport rompant avec

57 HN : *Au-delà du souvenir* (1986), p. 100.

58 TA (1979).

59 *Ibid.*, préface, p. 8.

60 *Ibid.*, préface, p. 14.

61 *Ibid.*

62 « Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir*; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet. » C'est Levinas qui souligne. TA, p. 62. Voir plus

une simple relation de connaissance et constitue ainsi le prototype de la relation avec autrui. Par opposition à la mort cependant, où le sujet entrevoit un avenir insaisissable, la relation érotique a ceci d'exceptionnel, et d'essentiel, en ceci qu'elle permet de comprendre la possibilité d'une relation à l'altérité qui s'exprime dans le présent de la subjectivité, sans en annuler les termes, soit dans la fusion ou dans l'extase. En outre, elle permet une relation à un temps tout autre, à l'avenir dont le féminin est porteur⁶³. Exemple en ce sens, les termes à partir desquels l'éros est analysé fourniront également, quoiqu'en partie seulement, le substrat conceptuel permettant à Levinas d'analyser le rapport à autrui au-delà de la relation strictement érotique. C'est à partir de ce postulat d'un fondement conceptuel commun entre la compréhension levinassienne du féminin et celle d'autrui plus largement, que nous analyserons l'ambiguïté du rapport érotique en tant qu'il fait également signe vers une ambiguïté le dépassant, celle de toute autre figure de l'altérité⁶⁴. À partir de cette analyse de l'ambiguïté, nous espérons dégager la portée positive de la relation érotique au féminin et éclairer les innombrables zones d'ombres quant à sa place dans l'économie générale de l'œuvre levinassienne.

L'hypostase de la subjectivité

La subjectivité est d'abord et avant tout le fait d'une solitude. Pensée par Levinas comme catégorie ontologique constituante de l'ipséité, les analyses des conférences *Le Temps et l'Autre*, de même que l'ensemble de ses analyses subséquentes, tâchent de penser les modalités d'évasion par lesquelles la subjectivité parvient à se détacher d'elle-même. Indubitablement en rapport avec son environnement et les êtres qui s'y trouvent, l'*exister* de la subjectivité possède pourtant un caractère intransitif, ne pouvant être échangé avec personne : « [je] suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans porte ni fenêtres [...] »⁶⁵. L'œuvre d'exister, intime à l'existant⁶⁶ et ne regardant que lui, constitue une unité indissoluble caractérisant

largement p. 55 sq. sur les analyses de la mort.

63 « [L]'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous, et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible. » *TA*, p. 64.

64 C'est la raison pour laquelle nous ne limiterons pas notre compréhension du féminin à partir des moments où il en est explicitement question dans les textes de Levinas, mais que nous chercherons plutôt à effectuer une série de rapprochements qui se justifient par leur accointance conceptuelle. À partir de ces rapprochements, nous chercherons à montrer à la fois la place privilégiée occupée par le féminin au sein des écrits de Levinas, mais également à montrer en quoi cette figure constitue un maillon essentiel de l'ouverture temporelle recherchée par lui.

65 *TA*, p. 21.

66 Levinas reprend ici à son compte les termes de Heidegger *Sein et Seiendes*, être et étant, qu'il traduit par exister et existant. Voir *TA*, p. 24.

fondamentalement la subjectivité dans son isolement. Or, c'est ce caractère indissoluble que Levinas abordera de manière critique, afin d'en éprouver les limites en isolant les divers moments et degrés permettant son dépassement. Mais il cherchera d'abord à comprendre les mécanismes d'institution de cette solitude et donc d'institution de la subjectivité elle-même en cernant l'événement par lequel « l'existant contracte son exister⁶⁷ » : l'hypostase. Partant de la *Geworfenheit* de Heidegger, c'est-à-dire de la dérélition de l'existant jeté dans l'existence, Levinas thématise la possibilité d'une existence précédant l'existant, l'*il y a* :

Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait d'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme : il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui. C'est impersonnel comme « il pleut », ou « il fait chaud ». Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte. Il y a comme l'irrémissibilité de l'exister pur⁶⁸.

C'est sur le fond de cet exister anonyme que se produit l'hypostase de la subjectivité : retrait et sommeil de la conscience devant la vigilance à laquelle le caractère envahissant et sans limites de l'*il y a* l'astreint⁶⁹. L'existant contracte donc son exister par le biais d'une rupture avec l'*il y a*, acquiert son identité sur le fond de cet anonymat, identité sur laquelle il exerce contrôle et maîtrise et qui constitue sa présence à soi. Cette solitude n'a cependant pas les mêmes implications chez Heidegger et chez Levinas. Si chez le premier la solitude s'assimile à l'abandon et au désespoir, chez le second elle signifie également souveraineté, fierté et virilité. La solitude du sujet, conséquence de son identification à lui-même, ne s'institue pas d'abord par le biais d'une privation, mais par un départ de soi et un retour à soi, une présentification. L'hypostase de la subjectivité est donc synonyme de présent, d'une temporalité formée par le moi et qui, à ce stade, ne peut faire autrement que se retourner sur lui-même. L'identité du sujet, cette manière qu'il a de s'occuper de lui-même, en révèle également la matérialité. Cette matérialité n'est cependant pas un léger souci de soi : elle exprime l'obligation tourmentée à l'égard de soi-même, la première conscience d'une limitation de sa propre liberté par une forme de responsabilité : « le *je* est déjà rivé à soi, [...] la liberté du *je* n'est pas légère comme la grâce, mais déjà pesanteur, [...] le moi est irrémisiblement soi⁷⁰ ». L'existence matérielle, l'incarnation

67 *TA*, p. 22.

68 *Ibid.*, p. 26.

69 « [Ce] qui la caractérise spécialement [la conscience], c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer « derrière », pour dormir. La conscience est le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe de la conscience. » *Ibid.*, p. 29.

70 *Ibid.*, p. 37. Voir également p. 30 sq. pour la caractérisation de la temporalité de l'hypostase.

dans un corps, s'exprime donc par le poids de l'attachement à soi et au présent, lien que la subjectivité tentera de dénouer en brisant le caractère définitif de l'hypostase et sa matérialité : c'est uniquement par le biais d'une rupture d'avec l'hypostase que le sujet pourra se dégager de la solitude pour enfin entrer dans un temps dégagé de ce présent⁷¹.

La jouissance

Ces analyses de l'hypostase et de sa matérialité recourent largement celles retrouvées dans un des maîtres ouvrages de Levinas *Totalité et Infini*⁷². Elles y sont développées plus en profondeur, notamment en ce qui a trait à la question de la jouissance. Dans *Le Temps et l'Autre*, les objets « consommés » par la subjectivité, toutes les *nourritures terrestres*, caractérisent son rapport au monde. Ce sont en effet les relations avec ces objets qui permettent à la subjectivité une première sortie de soi, qui demeure cependant limitée par les objets eux-mêmes. La jouissance de ces objets, dont la finalité est dans l'objet lui-même⁷³ et non dans sa fonction, n'est cependant rendue possible que par un rapport épistémologique : la séparation du sujet avec le monde qui l'entoure procède d'une mise en lumière des objets, de leur mise à distance dans l'acte de connaissance, mise à distance *temporaire* puisqu'ils sont aussitôt absorbés par ce même processus. La première étrangeté de l'objet se trouve ainsi annulée par une prise en charge de la conscience qui la fait sienne : c'est ainsi que la « transcendance est enrobée dans l'immanence » et de ce fait, ce rapport à l'extériorité ne suffit pas à libérer la subjectivité d'elle-même⁷⁴. Si dans ce texte la jouissance résulte d'une forme de connaissance, donc d'une forme d'intentionnalité et de représentation⁷⁵, Levinas prend cependant soin de distinguer ces dernières dans les analyses subséquentes de la notion de jouissance telle que nous les retrouvons dans *Totalité et Infini*. Par cette distinction, il cherchera à déterminer le rapport entre la jouissance et l'intentionnalité en tant que la seconde se

71 *TA*, p. 38.

72 *TI* (1961).

73 Levinas prend ici le contre-pied de l'analyse heidegérienne selon laquelle le *Dasein* se rapporte aux objets du monde comme à des outils. S'il est vrai que les objets du monde servent à maintenir la subjectivité en vie, ils ne sauraient cependant se limiter à un rapport utilitaire ou à un manque quelconque. C'est là le sens de la jouissance chez Levinas : le sujet jouit de ses besoins et de sa faim. Les objets de la jouissance semblent vouloir se confondre avec le sujet lui-même, il *vit de* ces objets et par là s'accomplit une forme d'indépendance heureuse. Levinas dira : « La jouissance est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement. Elle est acte qui se souvient de sa « puissance ». *TI*, p. 85. Pour l'ensemble des analyses de la jouissance, voir *TA*, p. 45 et également *TI*, p. 82 et sq.

74 *TA*, p. 47.

75 Levinas suit ici Husserl dans sa compréhension de l'intentionnalité comme lumière : « Dire qu'à la base de toute intention, même affective ou relative – se trouve la représentation, c'est concevoir l'ensemble de la vie spirituelle sur le modèle de la lumière ». Voir « L'œuvre d'Edmond Husserl » dans *EDEHH*, p. 35.

trouve liée à la représentation de manière privilégiée⁷⁶. La relation intentionnelle représentative entre le sujet et son objet de connaissance a ceci de particulier : si la subjectivité du Même⁷⁷ entre en rapport avec une forme d'extériorité, la première se tient dans ce rapport de façon telle qu'elle ne se trouve pas altérée par la seconde. Cette relation à l'extériorité détermine sans doute le sujet pensant, mais Levinas juge qu'elle le détermine « sans le toucher, sans peser sur lui⁷⁸ ». D'emblée dirigée vers sa finalité, la représentation ne trouve (ou retrouve) sur son passage que le sens qu'elle aura elle-même préalablement conçu. Faite d'oublis, « la représentation est pur présent », absence du passé pour le moi qui rassemble en son sein sous la rubrique du sens l'extériorité rencontrée, qu'il convertit en noèmes⁷⁹, en objets intentionnels pensés par la conscience. La relation avec l'autre, établie par le biais de la connaissance, se caractérise donc par sa non-réciprocité, par l'absence d'altération du moi et la suppression de l'opposition à son objet.

Il en va tout autrement de la jouissance, que Levinas oppose à la représentation. Si dans la représentation, l'extériorité de l'objet est suspendue par la réduction phénoménologique, la jouissance quant à elle maintient l'objet dans une forme d'altérité. Sous la modalité de la jouissance, la subjectivité ne se contente pas d'affirmer l'extériorité du monde, mais elle s'y pose elle-même corporellement. Cette corporéité, qui échappe à la possibilité de la représentation, maintient la subjectivité en son centre : « Le corps nu et indigent est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en vie qui est supportée par les représentations et qui *en vit*; son indigence – ses besoins – affirment « l'extériorité » comme non-constituée, avant toute affirmation⁸⁰ ». Sous ce rapport, la subjectivité assume plutôt qu'elle ne constitue l'extériorité du monde, ce qui, selon Levinas, révèle une relation de réciprocité entre le Même et l'autre, où le Même, tout en déterminant cet autre,

76 « La thèse selon laquelle toute intentionnalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation – domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl. » *TI*, p. 95.

77 Levinas appelle Même le moi qui ne maintient pas son opposition à son objet. Devant lui, cette opposition est supprimée et met de l'avant l'identité du sujet, malgré la diversité des objets qu'il rencontrera. Voir *TI*, p. 99.

78 *Ibid.*, p. 97.

79 *Ibid.*, p. 98. Pour Levinas, le moi (unifié et unifiant) tel que le conçoit la phénoménologie husserlienne est à la base de toute constitution synthétique d'un objet. Voir « L'œuvre d'Edmond Husserl » dans *EDEHH*, p. 58, et également le chapitre « Vers le temps » dans *EDEHH*, p. 147 où Levinas thématise la conscience phénoménologique du temps comme maintien de l'identité au sein de la multiplicité. En ce sens, le moi phénoménologique est une substance non affectée par ses accidents.

80 *TI*, p. 100.

demeure déterminé par lui sous la modalité de consommation des objets, de la jouissance du *vivre de ses besoins* esquissée plus haut.

La tentation de la tentation

Or, il est bien entendu que la subjectivité ne se limite pas à cette modalité fondamentale qu'est la jouissance. Si la jouissance contribue à l'œuvre de séparation de la subjectivité empêtrée dans l'être, elle ne totalise pas l'ensemble des articulations par lesquelles cette séparation s'opère. Nous avons décrit jusqu'à maintenant les moments qui, pour Levinas, sont antérieurs à l'activité de représentation, donc à la possibilité d'un savoir au sens où la phénoménologie husserlienne peut l'entendre. Cette institution de la capacité représentative, dont découle également la possibilité de philosopher, se trouve en étroite relation de dépendance avec autrui, rencontré à travers la thématization de la *demeure*. Véritable parachèvement de la formation de l'identité subjective, cette image de l'habitation exprime pour Levinas le chez-soi de la subjectivité, un espace où, par le biais du corps, s'instaure son pouvoir, sa liberté. Cependant, cette possibilité du recueillement, de la solitude de la subjectivité, prend d'abord et avant tout appui sur l'accueil d'autrui en tant que « féminin »⁸¹. Formant des rapports avec les altérités formelles que sont les objets, l'habitation, le corps et les possessions de la subjectivité en constituent les articulations fondamentales et contribuent à la formation de la subjectivité⁸². Levinas qualifie d'*athéisme* cet accomplissement de la séparation de la subjectivité d'avec le monde :

On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée⁸³.

81 Nous reviendrons plus en détails sur le rapport de la subjectivité à la demeure dans notre deuxième chapitre « Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion ».

82 *TI*, p. 8.

83 *Ibid.*, p. 29-30. Athéisme que Levinas qualifie de philosophie de l'immanence et de l'autonomie (voir « La trace de l'autre » dans *EDEHH*, p. 188). D'autre part, et quoiqu'il soit tentant de le faire, il ne faut pas voir de connotation morale dans ces descriptions de la subjectivité égoïste. Les modalités de formation de la subjectivité est ici ce que Levinas cherche à montrer. Le problème éthique ne surgira que plus tard, avec l'arrivée d'autrui, entraînant avec lui la possibilité d'une dérive morale pouvant mener à l'injustice. Cependant, et nous développerons ce point plus loin, la possibilité éthique et donc la justice reposent d'abord et avant tout sur cet égoïsme de la subjectivité et leur est nécessaire.

Une des lectures talmudiques de Levinas nous fournit un exemple éloquent des implications philosophiques d'une subjectivité fermée sur elle-même. Intitulée *La tentation de la tentation*⁸⁴, cette lecture prend appui sur un extrait du traité *Chabat* (pp. 88a et 88b) qui concerne la réception de la *Thora* par les israélites. Placée sous le signe d'une des phrases de ce traité, « D'abord le faire, ensuite l'entendre⁸⁵ », Levinas décrit dans cette lecture ce qu'il appelle *la condition de l'humanité occidentale* : celle d'une vie ouverte, avide de tout essayer, séduite par la panoplie d'expériences qui s'offrent à lui. Le corollaire d'une telle posture serait un refus de l'innocence, de la naïveté ou de l'enfance qui seraient les concepts négatifs de la tentation de la tentation. Par cette insatiable curiosité et cette faim de savoir, l'intégrité du sujet ne se trouverait cependant pas mise à mal puisqu'il maintient dans ce rapport une distance avec l'extériorité. C'est là le charme que revêt pour lui la tentation de la tentation :

Le tout dans sa totalité, c'est le mal ajouté au bien. Parcourir le tout, toucher le fond de l'être, c'est réveiller l'équivoque qui s'y pelotonne. Mais la tentation ne rend rien irréparable. Le mal qui achève le tout menace de tout démolir, mais le moi tenté est encore dehors. Il peut écouter le chant des sirènes sans compromettre le retour dans son île. Il peut frôler, il peut connaître le mal, sans y succomber, l'éprouver sans l'éprouver, en faire l'essai sans le vivre, s'aventurer en sécurité. Ce qui tente, c'est cette *pureté au sein de l'universelle compromission*, où cette compromission vous laisse pur. Ou, si l'on veut, la tentation de la tentation, c'est la tentation du savoir⁸⁶.

L'attrait de la tentation ne se limite pas au plaisir qu'elle procure, mais s'étend à l'ambiguïté de la situation dans laquelle plaisir et moi libre se conjuguent. C'est notamment ce qui caractérise le moi dans son geste philosophique : au sein de la tentation de la tentation, le moi ne renonce pas à son quant-à-soi, ni à sa liberté. Il s'agit là pour Levinas d'une manière de vivre dangereusement tout en maintenant une assise dans ses certitudes, mais aussi d'une subordination de l'acte au savoir, sans lequel l'acte est accusé de naïveté. Dans cette perspective, toute altérité est approchée à travers un horizon déjà donné, déjà déterminé et donc, sans dangers pour la subjectivité. Une question se pose dès lors : existe-t-il un moyen de sortir de cette opposition entre praxis et théorie, engagement et dégageant, pour remonter à un événement antérieur qui serait davantage déterminant? Selon Levinas, cette question trouve sa réponse dans « le secret du moi » dont le

84 *QLT* (1968), p. 67-109. Tous les extraits commentés par Levinas dans ce recueil de conférence proviennent du Talmud de Babylone.

85 *Ibid.*, p. 68.

86 *Ibid.*, p. 73-74. Suivant notre note 23, nous pouvons constater que le moi phénoménologique correspond à ce moi tenté par la tentation thématise ici par Levinas. Nous soulignons.

commencement ne coïncide pas avec la liberté, comme le prétend la conception du sujet rattachée à la tentation de la tentation, mais plutôt dans sa passivité face à la responsabilité dont il a été investi, et ce, malgré lui⁸⁷.

Fabio Ciaramelli a très bien ciblé un ensemble d'enjeux sous-jacents à cette lecture talmudique, notamment en ce qui concerne le renouvellement de la question de la vérité opérée par Levinas⁸⁸. Comme nous l'avons souligné en introduction, la référence au judaïsme n'est pas sans conséquence quant à la manière dont Levinas conçoit sa démarche philosophique. Si nous avons relevé dans le judaïsme de Levinas une possibilité d'ouverture à l'extériorité dans une perspective pluraliste, Ciaramelli quant à lui considère la question sous l'angle de la révélation. Du point de vue philosophique, Levinas est éminemment critique d'une définition de la vérité conçue à l'intérieur des limites de l'ontologie. La contradiction entre la limitation de l'être à la connaissance et le désir d'en reconnaître néanmoins la transcendance est en effet manifeste :

Le souci de rationalité et d'intelligibilité ontologique qui caractérise la philosophie occidentale, impose à la question de la vérité un schéma et des exigences contradictoires. En effet, il ne pourrait y avoir de vérité sans connaissance, sans dévoilement de l'être vrai à une subjectivité. Mais cette connaissance elle-même — le schéma d'un rapport cognitif originaire à la vérité en soi — détruit l'exigence d'absolu et de transcendance que suppose la recherche même de la vérité en soi⁸⁹.

Or, pour Levinas, le judaïsme est précisément ce qui permet de tisser « d'une façon différente la relation entre l'être et le connaître⁹⁰ ». S'il peut le faire, c'est en effet « en dépassant le schéma théorique de la relation ontologique, et en privilégiant des significations et des structures éthiques.⁹¹ » Si la tentation de la tentation pose problème d'un point de vue éthique, c'est en raison de sa négation de l'hétéronomie et de la transcendance qui devance et institue la liberté du sujet, liberté à partir de laquelle pourra ensuite émerger le questionnement philosophique. Pour Ciaramelli, la révélation juive constitue la véritable antithèse à « *l'hybris* questionnante » qui caractérise la philosophie dans la mesure où elle renverse le rapport épistémologique suivant lequel un sujet libre et autonome constitue le préalable nécessaire à la possibilité de

87 Nous développerons davantage les notions et implications sous-jacentes à l'idée de passivité dans notre troisième chapitre « Maternité, fécondité et avenir ».

88 Ciaramelli, F., « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », in : *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983, p. 580-600.

89 *Ibid.*, p. 581.

90 *QLT*, p. 80.

91 Ciaramelli, *Opus cit.*, p. 583.

l'interrogation. La *Thora*, qui comme le pommier présente ses fruits avant ses feuilles⁹², s'offre aux israélites telle un fruit mûr, déjà achevée et sans qu'il n'y ait besoin pour elle d'essai préalable :

Le vrai de la Thora se donne sans précurseur, sans s'annoncer d'abord dans son idée (comme le Dieu de Malebranche), sans s'annoncer dans son « essai », dans un projet d'approche, et c'est le fruit mûr qui se donne et se prend ainsi et non pas ce qui peut s'offrir à la main enfantine qui tâte et explore. Le vrai qui s'offre d'une telle manière, c'est le bien qui précisément ne laisse pas, à celui qui l'accueille, le temps de se retourner et d'explorer, dont l'urgence n'est pas une limite imposée à la liberté, mais atteste, plus que la liberté, plus que le sujet isolé que la liberté constitue, une responsabilité irrécusable au-delà des engagements pris où peut-être se conteste déjà le moi absolument séparé prétendant à détenir l'ultime secret de la subjectivité⁹³.

Cette mise à mal de la souveraineté du sujet par le biais de la révélation est ce qui l'ouvre au champ de l'éthique, dont la connaissance découlera ensuite. Elle ouvre également la subjectivité sur elle-même pour se penser sous une autre modalité : celle de la passivité face à cette révélation, face à autrui et au bien⁹⁴, auprès desquels elle se trouve inexorablement engagée. Comme le dit Levinas dans une autre de ses lectures talmudiques :

Comment, en effet, choisir le Bien? Le Bien est bien, précisément parce qu'il vous choisit et vous étreint avant que vous ayez eu le temps de lever les yeux sur lui. *Formellement*, il conteste ainsi votre liberté; mais nul n'est bon par liberté, personne n'est *esclave* du Bien. Précisément parce que l'autre qui nous commande ainsi est Bien, il rachète, par sa bonté, la violence faite à la « liberté » d'avant la liberté⁹⁵.

La subjectivité se trouve happée par cet ordre inverse à la logique qui cependant répond à l'exigence d'une vérité réellement transcendante, une extériorité absolue qui exprime le vrai en ceci qu'elle exprime la transcendance d'un bien éthique au-delà du savoir. Le vrai et le bien se trouvent ainsi associés dans la notion de responsabilité du sujet, dont la relation avec cet absolu n'est rendue possible que parce que la subjectivité « a été métaphysiquement façonnée par lui⁹⁶ ».

La relation érotique

Si la subjectivité a jusqu'à maintenant été sommairement caractérisée par son hypostase, son rapport à la jouissance et à la connaissance, il n'en demeure pas moins que, pour Levinas, le moi

92 Chabat, p. 88a et 88b, dans *QLT*, p. 68.

93 « La tentation de la tentation » dans *QLT*, p. 100.

94 La révélation, le rapport à l'Autre, au Bien constituent tous des formes de l'altérité rencontrées par le Même et avec lesquelles il se trouve lié de manière passive.

95 « Jeunesse d'Israël » dans *DSS* (1969-1975), p. 80. C'est Levinas qui souligne.

96 « La métaphysique lévinassienne de la subjectivité concerne sa structure profonde – et la structure profonde de la réalité entière – où la différence entre le bien et le vrai s'efface, où le vrai qui s'offre dans une alliance préalable entre le sujet et l'absolu, c'est précisément le bien. » Ciaramelli, *Opus cit.*, p. 589-590.

est une entité qui se refuse au concept. Son unicité est celle d'une existence sans genre, d'une intériorité dont le contenu est entièrement constitué de cette dénégation du concept : repoussant l'être et la totalité que forme celui-ci, le moi se retranche chez lui, dans la dimension de l'intériorité⁹⁷. En effet, la caractérisation fondamentale du moi est cette référence à soi, cette manière de posséder l'identité comme contenu⁹⁸. L'absence de genre et de communauté de concept des subjectivités entre elles est le fond à partir duquel Levinas entreprend sa recherche d'une situation où l'altérité se manifeste de manière essentielle, c'est-à-dire d'une situation extérieure au rapport d'opposition dialectique, de réconciliation des termes, dans lesquels le rapport entre le moi et l'autre est habituellement pensé. Le féminin, dont l'essence est la contrariété même, l'absolument contraire, révèle la possibilité d'une relation dans laquelle la radicalité de son l'altérité ne peut être mise à mal. En ce sens, la différence des sexes est loin d'être anodine pour Levinas : elle traduit son désir de rompre avec une philosophie du neutre et son formalisme logique, sans toutefois que cette différence reconduise à une opposition contradictoire dans laquelle les termes s'appellent mutuellement (comme c'est le cas dans l'opposition entre l'être et le néant), ni à une complémentarité (qui suppose une totalité préexistante). Pour lui, cette différence révèle une scission au sein de la réalité non plus pensée en son unité, mais dans sa multiplicité⁹⁹. Le rapport érotique, dans lequel le féminin est d'abord rencontré¹⁰⁰, rend sensible ce qui se joue dans la relation à autrui, c'est-à-dire la « dualité insurmontable des êtres¹⁰¹ » dans laquelle le féminin se soustrait au même, se retire dans son mystère : « Le féminin est dans l'existence un événement différent de celui de la transcendance

97 *TI*, p. 90.

98 Tout comme dans « La tentation de la tentation », nous avons ici affaire à une définition du moi en partie déjà constitué. Comme nous l'avons vu, Levinas tâche d'analyser les conditions de possibilité de cette constitution de l'identité du sujet en pensant son émergence à partir de l'*il y a*. On peut définir le sujet en tant qu'identité seulement si on ne l'isole pas de l'événement ontologique qu'est l'hypostase. L'identité pensée à l'extérieur de cet événement, le « je » idéaliste en est l'exemple, obstrue l'événement de l'identification du sujet. Voir « Vers le temps » dans *EDEHH*, p. 149-150.

99 *TA*, p. 77-78. Mais également : « L'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité, mais elle ne saurait frapper un moi insexué. » *TI*, p. 94. Nous développerons les détails de cette conception pluraliste dans notre deuxième chapitre « Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion ».

100 Ceci vaut pour le texte le *Temps et l'autre*. Il en va autrement pour les développements de *Totalité et Infini*, où Levinas insère une partie qui nous semble essentielle entre les analyses de la jouissance et le rapport érotique, à savoir les analyses sur la demeure, dans lesquelles le féminin joue un rôle central. Ces analyses montrent comment la subjectivité accède à la représentation et l'intériorité, structures qui achèvent son ipséité. C'est à partir de cette fermeture de la subjectivité sur elle-même que le rapport érotique vient la désarçonner et entamer sérieusement son processus de fission. Nous développerons cet entre-deux dans notre deuxième chapitre « Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion ».

101 *TA*, p. 78.

spatiale ou de l'expression qui vont vers la lumière. C'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur¹⁰² ». Phénoménologiquement, le rapport érotique au féminin et son mystère, l'échec de la fusion avec lui, se manifestent de manière privilégiée par la caresse. La caresse, loin de se limiter au contact sensible et au monde de la lumière qui s'ensuit, constitue un mode d'être dans lequel le contact s'aventure vers l'inconnu, l'intouchable. La caresse, dit Levinas, recherche ce qu'elle ignore : « Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel¹⁰³ ». Signe vers l'avenir pur, l'avenir absolument nouveau, indéterminé et sans contenu, la caresse nourrit l'amant de faims inassouvissables. La volupté, en ceci qu'elle signale cette ouverture vers le radicalement Autre, occupe une place exceptionnelle dans l'économie générale de l'être, annonce même la rupture d'avec cette économie de la totalité¹⁰⁴.

Les analyses phénoménologiques de la volupté ou du rapport érotique demeurent somme toute assez peu développées chez le jeune Levinas, mais elles feront l'objet d'une attention soutenue dans son ouvrage *Totalité et Infini*. Les termes employés par lui dans ce texte pour statuer sur l'ambiguïté intrinsèque au rapport érotique sont eux-mêmes ambigus et ont donné lieu à tout un courant d'interprétations très critiques¹⁰⁵, courant plus récemment contrebalancé par une série d'interprétations positives du féminin et du rapport érotique¹⁰⁶. À première vue, la qualification du féminin semble en effet loin d'être élogieuse : nudité exhibitionniste, faiblesse qui invite à la pitié, à l'irrespect, non-signifiante du lascif, société sans langage, l'aimée retournée à l'enfance, existence un peu bête et ainsi de suite¹⁰⁷. Dans un premier temps, nous tâcherons d'explicitier le sens des mots utilisés par Levinas pour décrire le féminin

102 *TA*, p. 79.

103 *Ibid.*, p. 82.

104 L'ouverture sur cet avenir, ou la fécondité, fera l'objet de notre troisième chapitre « Maternité, fécondité et avenir ».

105 La plus notoire est celle de Simone de Beauvoir concernant le texte *Le Temps et l'Autre* (voir la préface de son maître ouvrage *Le deuxième sexe*, p. 16.), mais plus récemment nous relevons notamment L. Irigaray (voir *Speculum de l'autre femme* et *Éthique de la différence sexuelle*), T. Chanter (qui a dirigé un ouvrage intitulé *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*) et M. Joy (voir son article *Levinas : alterity, the feminine and women – a meditation*).

106 Pensons notamment à C. Chaliel (voir son article *Éthique et féminin*, pour ne nommer que celui-là), M. Botbol-Baum (voir son article *Levinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet*), Y. Lin (voir son article *Finding time for a fecund feminine in Levinas's thought*) ou M.-A. Ouaknin (voir son livre *Méditations érotiques : essai sur Emmanuel Levinas*) qui considèrent entre autres le féminin dans son rapport au judaïsme.

107 M. Dubost relève cette caractérisation problématique dans son article « Féminin et matérialité selon Emmanuel Levinas ». *Les études philosophiques*, Juillet 2006. p. 317-334. Voir p. 318.

dans le rapport érotique, afin d'éclairer le rapport ambigu qu'entretient l'éros avec la matérialité et l'immanence, pour ensuite préciser le rapport de cette ambiguïté avec la notion d'énigme phénoménologique.

La trace du féminin ou son équivoque

Le dévoilement, comme modalité de la connaissance, consiste en une mise en lumière des objets par laquelle ils acquièrent une série de caractéristiques et de significations qui dépassent la simple perception¹⁰⁸. Cette mise à nu des objets diffère de l'œuvre du langage telle que l'entend Levinas¹⁰⁹, puisque le langage, en tant que rapport nu à l'Autre, permet d'instituer une signification par-delà la connaissance. Véritable rupture d'avec sa forme, la nudité du visage échappe aux pouvoirs du même et se révèle comme pure positivité signifiante¹¹⁰. Or, Levinas entend la nudité encore en un autre sens : « la nudité du corps ressentie dans la pudeur, apparaissant à autrui dans la répulsion et le désir. Mais cette nudité se réfère toujours d'une façon ou d'une autre à la nudité du visage. *Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement*¹¹¹ ». La nudité corporelle du féminin, dont nous avons dit plus haut qu'elle se présentait sous la modalité de la pudeur, se présente également sous un jour impudique. Cette dualité de la pudeur et de l'impudeur a cependant pour fondement une nudité première : celle du visage qui « se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité¹¹² ». La nudité corporelle ainsi que sa possibilité d'indécence suppose donc la nudité métaphysique du visage.

Si le féminin est caractérisé par cette fuite devant la lumière, la relation érotique avec lui n'est cependant pas une *absence* de relation, mais une modalité relationnelle dans laquelle le moi se trouve confronté à ce qui lui échappe radicalement, tout en assumant cette impossibilité. Dans cette perspective, la modalité de rencontre du féminin se situerait davantage du côté de ce que Levinas appelle la *trace*¹¹³, évanescence du phénomène sans être toutefois un anti-phénomène. Or, du fait qu'elle fait appel au corps, à la sensibilité, mais également à la

108 *TI*, p. 46-47.

109 Que nous aborderons un peu plus loin dans ce chapitre.

110 *TI*, p. 47.

111 *Ibid.* Nous qui soulignons.

112 *Ibid.*

113 Voir le texte « La trace de l'autre » dans *EDEHH*, p. 187-202.

transcendance d'autrui, la relation érotique se trouve à côtoyer tant la transcendance que l'immanence. Dans cette ambiguïté entre l'un et l'autre, se joue le risque de l'équivoque :

L'amour comme relation avec Autrui *peut se réduire à cette foncière immanence, se dépouiller de toute transcendance*, ne chercher qu'un être connaturel, une âme sœur, se présenter comme inceste. Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon, où l'amour réunit les deux moitiés d'un être unique, interprète l'aventure comme un retour à soi. La jouissance justifie cette interprétation. Elle fait ressortir l'ambiguïté d'un événement qui se situe à la limite de l'immanence et de la transcendance¹¹⁴.

L'altérité du féminin se présente ainsi sous ce double jour, baignant par la matérialité de son corps dans l'immanence et par son visage¹¹⁵ dans la transcendance. En ce sens, la matérialité du corps féminin se rattache au phénomène, lui-même équivoque et dont Levinas parle en des termes très proches les uns des autres. L'apparaître du phénomène se trouve toujours doublé du soupçon d'un malin génie, possibilité cachée derrière les choses du monde dont l'achèvement phénoménologique s'avère impossible. Or, il ne s'agit pas là d'une ambiguïté entre l'être et le non-être d'une chose, ni de la confusion de phénomènes distincts entres-eux, mais plutôt de la manière avec laquelle l'apparition se tient à la limite de l'être, en se gaussant de celui devant lequel elle se tient. Le silence railleur du phénomène semble alors provenir d'une tromperie :

Comme si dans cette apparition silencieuse et indécise se mentait un mensonge, comme si le danger de l'erreur provenait d'une tromperie, *comme si le silence n'était que la modalité de la parole*. Le monde silencieux est un monde qui nous vient d'autrui, fût-il malin génie. Son équivoque s'insinue dans une raillerie. Le silence n'est pas, ainsi, une simple absence de parole; la parole est au fond du silence comme un rire perfidement retenu. Il est *l'envers du langage*: l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation – et c'est là le silence qui effraie. La parole consiste pour autrui à porter secours au signe émis, à assister à sa propre manifestation par signes, à remédier à l'équivoque par cette assistance¹¹⁶.

Autrui, en tant qu'il est principe du phénomène, surmonte l'ambivalence de l'apparition par son expression : c'est par le langage tenu par l'Autre que le Moi reçoit le monde en offrande. C'est également de lui que le monde détient son *arkhè* : sans la parole d'autrui, le monde serait livré à l'injustice, à l'absence de savoir sans lequel l'éthique ne pourrait être possible¹¹⁷. C'est encore

114 *TI*, p. 232. Nous qui soulignons.

115 La distinction entre le corps et le visage est bien entendu factice, en ce sens que chez Levinas, le corps entier est visage. Il ne s'agit donc par de reproduire ici une dualité qui placerait la dignité de la femme dans son visage de chair et d'os et sa perte dans son corps, en tant qu'il est objet de luxure.

116 *TI*, p. 64. Nous qui soulignons.

117 Cette affirmation peut sembler contradictoire considérant l'ardeur avec laquelle Levinas s'oppose aux violentes dérives de la connaissance. Cependant, nous verrons dans notre deuxième chapitre que l'éthique ne peut faire l'économie du savoir et donc, d'une *certaine* violence.

grâce à la parole de l'Autre que la dissimulation de l'apparition peut être surmontée, puisque cette parole oriente le phénomène et consacre le début du savoir dans un monde désensorcelé¹¹⁸. Prêtant main-forte aux phénomènes ainsi qu'à la manifestation de son propre visage, la parole d'autrui oscille aussi, comme le phénomène, entre la transcendance et l'immanence, en ce qu'elle suscite chez l'amoureux un désir d'intimité qui clôturé la société du couple sur elle-même :

Tout ce qui se passe ici « entre nous » *regarde tout le monde*, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité. Le langage, comme présence du visage, n'invite pas à la complicité avec l'être préféré, *au « je-tu » se suffisant et oublieux de l'univers*; il se refuse dans sa franchise à la clandestinité de l'amour où il perd sa franchise et son sens et *se mue en rire ou en roucoulement*¹¹⁹.

Contraire à la justice puisqu'il accorde un privilège à l'être aimé, l'amour se défile devant les exigences du langage et de l'éthique qui en découle. Se jouant de la transcendance qu'il ne fait qu'évoquer, l'amour peut porter le masque du Bien¹²⁰, se donner comme ultime langage et finalité à la subjectivité aimante. Or, nous dit Levinas, si « l'événement métaphysique de la transcendance – l'accueil d'Autrui, l'hospitalité – Désir et langage¹²¹ » ne peut pas s'accomplir comme amour, il n'en demeure pas moins que la transcendance du discours porté par autrui *procède* de l'amour¹²², mène la subjectivité à la fois au-delà et en deçà du langage: au-delà en ce sens que l'amour fait signe vers la fécondité et l'avenir radical sur lequel elle ouvre, vers un

118 Pour ce développement, voir *TI*, p. 65-71. Nous éclairerons la question du sortilège jeté sur le monde par les phénomènes au deuxième point de notre chapitre portant sur le sacré et l'idolâtrie.

119 Levinas écorche ici au passage Martin Buber, dont les analyses sur l'intersubjectivité demeurent pour lui dans l'antichambre de l'éthique puisqu'elles se limitent à la question du dialogue (prérogative de la figure du féminin et d'une société à deux) sans penser le langage dans sa dimension éthique, donc dans sa possibilité de justice. *TI.*, p. 187-188. Nous qui soulignons.

120 Ce que Levinas stipule dans *AE* (1974), p. 195-196 : « Assignation à une proximité non érotique, à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain – hors la concupiscence qui, elle, ne cesse de séduire par l'apparence du Bien et qui, d'une façon luciférienne, prend cette apparence et, ainsi, se réclame du Bien, se donne pour son égal [...] ».

121 *TI*, p. 232.

122 L'amour est un lieu qui à la fois suppose et transcende l'épiphanie d'Autrui dans le visage (*TI*, p. 231). Le langage émerge à partir de cette épiphanie qui exige ma responsabilité et met un frein à l'apologie du moi. « L'amour reste un rapport avec autrui » (pouvant se manifester comme Autrui, ami, sœur, être aimé(e), etc.) qui peut se transformer en besoin, mais qui *malgré cela* suppose encore et toujours « l'extériorité totale, transcendante de l'autre, de l'aimé » (*TI*, p. 232). L'essentielle ambiguïté de l'amour réside en ceci qu'il s'inscrit toujours dans un va-et-vient entre l'immanence et la transcendance, cette dernière étant la hauteur d'où provient le langage. Ces questions seront élaborées plus avant tout au long de cette étude.

avenir jamais entrevu par la subjectivité¹²³. Mais en deçà en ceci qu'il peut s'attacher à l'être aimé comme à un objet de besoin, de jouissance et ainsi fermer le couple à la transcendance :

La possibilité pour Autrui d'apparaître comme objet d'un besoin tout en conservant son altérité, ou encore, la possibilité de jouir d'Autrui, de se placer, à la fois, en deçà et au-delà du discours, cette position à l'égard de l'interlocuteur qui, à la fois, l'atteint et le dépasse, cette *simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance*, tangence de l'avouable et de l'inavouable, constitue l'originalité de l'érotique qui, dans ce sens, est *l'équivoque* par excellence¹²⁴.

La subjectivité, en tant qu'elle est notamment constituée par la jouissance, court donc le risque d'un enfermement de l'être aimé dans le spectre de l'immanence, ignorant dès lors l'ouverture vers la transcendance qui lui est proposée. Or, cette possibilité propre à l'érotique d'échapper au langage tient en partie à son attachement matériel, lui même équivoque¹²⁵. La nudité du corps se révèle en effet à la subjectivité sur un plan situé à la jonction de la pudeur et de l'impudeur. La profanation de la pudeur qu'exprime la nudité du corps exacerbe la matérialité charnelle sans pour autant que celle-ci soit porteuse de signification langagière¹²⁶. La matérialité du corps nu ne signifie donc pas sur ce plan, mais son caractère *insensé* n'équivaut pas à un rien, un néant : elle évoque le *pas encore, l'a-venir* de la fécondité. Le féminin sous ce rapport, profane la pudeur qui est celle du visage toujours énigmatique : il évoque simultanément le clandestin (le visage) et le découvert (le corps nu)¹²⁷. Cette profanation ou cette manière d'évoquer le réel sous son rapport illusoirement ultime que serait la nudité, institue l'ambiguïté du rapport érotique de façon essentielle. Véritable esquivance du phénomène tout en y étant plongé, l'équivoque de la volupté est

123 « Voilà pourquoi à travers le visage filtre l'obscur lumière venant d'au-delà du visage, de ce qui *n'est pas encore*, d'un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible. » *TI*, p. 233. La distinction entre un avenir possible, donc envisageable et récupérable par la subjectivité, et la fécondité, ouverture sur l'absolue nouveauté est ici cruciale. Levinas souligne.

124 *TI*, p. 233. Levinas parle ici d'autrui en général, mais nous pensons que ce constat s'applique également au féminin et à la relation érotique. Et il semble en effet aller en ce sens en concevant la relation érotique comme prototype de la relation à l'Autre (en général) comme mystère (voir *TA*, p. 64.) Nous soulignons une première fois et Levinas souligne une seconde fois.

125 Comme le relève M. Dubost : « Lévinas mobilise une figure sensible, celle de l'incommunicable du rapport amoureux. L'éros est ce moment où l'on se découvre le plus, celui où le partage semble pouvoir être le plus total et où pourtant la fusion est impossible. Cette situation est particulièrement parlante car en elle s'opposent la force du désir et une déception indépassable. Le féminin est donc l'image sensible du dualisme et de l'altérité pure dans ce qu'elle a d'irréductible. » Nous pouvons également comprendre la société sans langage que propose le féminin dans ce spectre de l'indicible du rapport à une telle altérité, rendue sensible seulement par le biais d'une phénoménologie de la caresse et de son mystère. *Opus cit.*, p. 322.

126 « *L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification.* » *TI*, p. 234. Levinas souligne.

127 « La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, pour lourd que le poids du réel informe [l'il y a], nous l'appelons féminité. » *Ibid.* M. Dubost résume bien le sens de la pudeur : « La pudeur est bien ici un mode d'apparaître comme une présentation de l'absence [...] ». *Opus cit.*, p. 322.

pour Levinas une *intentionnalité sans vision*¹²⁸, une découverte sans lumière jetée sur le découvert. C'est en ce sens que le rapport érotique déjoue l'intentionnalité et le langage :

Le visage de l'aimée *n'exprime* pas le secret que l'*Eros* profane – il cesse d'exprimer ou, si l'on préfère, *il n'exprime que ce refus d'exprimer*, que cette fin du discours et de la décence, cette interruption brusque de *l'ordre des présences*. Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque qui dit moins que rien, déjà rire et raillerie¹²⁹.

Expérience sourde, la volupté et la profanation n'aboutissent à proprement parler à rien, ne s'acheminent pas vers un possible (qui serait une ouverture déjà trop déterminée pour Levinas), mais dessinent un mouvement au-delà du possible, « un visage au-delà du visage¹³⁰ ». On pourrait être tenté d'assimiler cette non-signifiante du féminin dans la volupté à une expérience préliminaire du visage qui serait l'aboutissement du rapport à autrui. Or, il n'en est rien, puisque la nudité érotique procède justement de cet avenir, de ce signe vers la fécondité qu'est l'au-delà du visage. En effet, « seul l'être qui a la franchise du visage peut se « découvrir » dans la non-signifiante du lascif¹³¹ ». Difficile donc de limiter le féminin à cette expérience du non-signifiant, de le limiter à un ordre extérieur à l'éthique puisqu'il porte avec lui toute la dignité propre au visage et la signification qui en découle. Procédant de la signifiante du visage, le mystère qui est profané par la relation érotique semble en effet s'opposer à cette signifiante. Signifiant par lui-même, le visage constitue un axiome de la philosophie levinassienne : inexplicable, de lui résulte toute possibilité d'explication. Extérieur à l'œuvre du moi qui cherche à instituer un sens aux choses par le biais de l'intentionnalité, le rapport au visage énonce une relation exceptionnelle dans laquelle l'engagement auprès de lui est radical. De cet être-pour-autrui surgit la possibilité d'institution du sens, de l'élaboration d'une pensée¹³². Coïncidence entre l'étant et le signifiant, l'expression propre du visage, sa signifiante originelle « se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme la résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre¹³³ ». De l'infini dont la droiture du visage de l'Autre est porteur surgit le langage en tant que possibilité *et* impossibilité du meurtre. La hauteur et la dignité à partir desquels le visage

128 *TI*, p. 238.

129 *Ibid*, p. 238. C'est nous qui soulignons.

130 *Ibid*.

131 *Ibid*.

132 Voir à cet effet notre section intitulée à « L'éthique comme philosophie première » dans notre chapitre II.

133 *TI*, p. 240.

parle passent pour l'antagonisme de la non-signifiante du féminin sans langage¹³⁴. Or, si le féminin et la profanation que suppose le rapport érotique procèdent du visage et de son éminence, et si le visage est *tentation* de meurtre, nous pouvons mieux comprendre en quoi la faiblesse du féminin *invite* « à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane¹³⁵ ». La découverte du non-sens dans le lascif, de même que cette invitation à l'irrespect supposent l'un et l'autre le visage et procèdent de lui. En ce sens, le féminin ne saurait se dégrader de lui-même, de même que le visage ne peut être l'objet d'aucune violence sans le concours du sujet qui lui fait face. L'attachement au non-sens, à la matérialité et l'immanence du féminin et donc au refus de la transcendance est non seulement une possibilité propre à ce rapport, mais également une responsabilité, voire une faute possible, à la charge du Même¹³⁶. Véritable *pharmakon* du rapport intersubjectif, la relation possède en elle-même la possibilité intrinsèque de basculer dans le champ de l'immanence ou de la transcendance. L'éventualité d'un attachement à l'immanence par le biais de la beauté féminine et le renoncement à son fondement transcendant, donc à son visage, relève d'une forme de réification du féminin :

Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiante du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visage où le trouble assiege et déjà envahit la clarté. La relation – en apparence – asociale de l'éros, aura une référence – fût-elle négative au social. Dans cette inversion du visage¹³⁷ par la féminité – dans cette défiguration qui se réfère au visage – la non-signifiante se tient dans la signifiante du visage. Cette présence de la non-signifiante dans la signifiante du visage, ou cette référence de la non-signifiante à la signifiante – et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur – est l'événement original de la beauté féminine, dans ce sens éminent que la beauté prend dans le féminin, mais que

134 En témoignent les critiques qui tendent à isoler les descriptions du féminin de l'ensemble général de la philosophie de Levinas et qui cherchent à y opposer les descriptions du visage.

135 *TI*, p. 240.

136 Sur ce point, voir M. Dubost, qui interprète les qualifications négatives du féminin comme une mise en accusation faite par Levinas : « La femme réduirait le visage à ce qu'il a de séduisant, elle le ramènerait au besoin qui fait qu'il se ravale de lui-même en deçà du visage, lui retirant tout ce qu'il a d'impératif pour que l'homme se complaise dans l'orgueil de l'autosuffisance. La femme serait donc tentatrice et figure maléfique, car le mal, c'est l'égoïsme. » *Opus cit.*, p. 327. Or, rien ne nous permet d'affirmer que Levinas impute la responsabilité de cette dégradation du visage au féminin lui-même. Suivant l'expression de Derrida, selon qui l'ouvrage *Totalité et Infini* n'aurait pas pu être écrit par une femme, nous pensons que la responsabilité n'est pas ici imputable au phénomène, mais au phénoménologue lui-même en tant qu'il est le pôle premier à partir duquel l'ouvrage entier est écrit. Penserait-on un seul instant à imputer au visage la responsabilité de la *tentation* du meurtre qu'il évoque? Le poids de cette responsabilité semble plutôt devoir peser sur la subjectivité elle-même et sur sa réception du phénomène, qu'elle peut aborder de manière éthique, ou non.

137 C'est que le visage est tout de suite référence au social, à la multitude humaine, et que le visage féminin, la relation avec lui, se ferme au social tout en le supposant.

l'artiste aura à convertir en « *grâce sans pesanteur* » en taillant dans la matière froide de la couleur ou de la pierre et où la beauté deviendra la calme présence, la souveraineté de l'envol, *existence sans fondements car sans fondations*¹³⁸.

L'épiphanie du féminin appartient à cette équivoque : celle où le visage peut perdre sa signification puisqu'il est confondu avec son image plastique, qu'il a rompu d'avec sa transcendance pour se jeter à corps perdu dans l'immanence.

Ambiguïté du phénomène

Comme le souligne justement M. Dubost, « *le féminin constitue une figure privilégiée de l'altérité insinuée, à côté du visage, du langage et de l'enfant*¹³⁹ » et témoigne selon lui de l'ambivalence du phénomène en général¹⁴⁰. En effet, l'ambiguïté du phénomène tient à ce qu'il se manifeste de manière sensible à la subjectivité tout en se déjouant lui-même, c'est-à-dire qu'il esquive ou résiste au regard totalisant du Même, ne s'institue pas comme *essence*, mais plutôt comme *énigme*. En tant que phénomène, il se présente à la conscience, mais toujours sous la modalité d'une fuite, d'une dérobade¹⁴¹. La notion de trace est exemplaire en ce sens, « car la trace, c'est un contact avec la visibilité de ce qui refuse pourtant l'apparaître¹⁴² ». En tant qu'ils constituent le prototype de la relation à autrui plus largement, le féminin, de même que la relation érotique, forment des *traces* particulièrement significatives pour la subjectivité, et en l'occurrence la subjectivité *masculine*¹⁴³.

F. Ciaramelli relève également le caractère ambivalent du phénomène en le rattachant à l'exigence de vérité qui institue la tâche de la philosophie :

La condition de possibilité de la philosophie en tant que question et recherche de la vérité est donnée par la structure même de l'apparaître. L'apparaître est d'abord le fait de l'ostension de

138 *TI*, p. 240. Nous soulignons. Voir également : « Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une *image*, mais comme la nudité du principe, derrière lequel il n'y a plus rien. Le visage mort devient forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de se laisser voir, mais précisément ainsi n'apparaît plus comme visage. » *TI*, p. 239. Nous aborderons cette question plus en détail dans notre deuxième point consacré au sacré et à l'idolâtrie.

139 *Opus cit.*, p. 323. M. Dubost souligne.

140 Il s'agit d'une thèse que nous rejoignons entièrement. Nous pensons qu'il est en effet possible de lire l'entièreté de l'œuvre lévinassienne sous le signe de l'ambivalence phénoménale d'une part, mais également de l'ambivalence éthique de l'Autre. Car, à vrai dire, nous retrouvons toujours chez lui une évocation critique d'une notion et son contraire : le phénomène joue le jeu de l'apparence, mais signale par sa trace la transcendance de l'infini; la philosophie est totalisante et pensée sous le spectre de la guerre et de la violence, mais il faut cependant avoir recours à son langage afin de s'acheminer vers l'éthique et la justice, et ainsi de suite.

141 M. Dubost, *Opus cit.*, p. 329.

142 *Ibid.*, p. 330

143 « On pourrait dire que la différence sexuelle est une des plus belles « traces », dans la mesure où elle permet d'apercevoir une empreinte de l'altérité dans une situation concrète et sensible. » *Ibid.*

l'être dans la lumière. Mais toute apparition est possiblement apparence, toute manifestation peut être dissimulation. L'ambiguïté de la lumière consiste précisément en ceci, qu'elle fait voir mais qu'elle engendre en même temps le soupçon que ce qu'on voit n'est qu'une ombre¹⁴⁴.

L'arrachement de l'être au paraître¹⁴⁵, le désensorcellement du phénomène par une reconduction à son fondement serait une des tâches de la philosophie. Or, pour F. Ciaramelli, une philosophie œuvrant dans les limites de l'ontologie ne saurait se défaire de cette duplicité : un recours à son extériorité, à la transcendance est nécessaire¹⁴⁶, afin d'éviter les écueils d'une herméneutique sans fin qui empêche d'atteindre « l'original » dissimulé derrière le phénomène¹⁴⁷. S'il nous semble juste de relever que Levinas cherche tout au long de son œuvre à reconduire la philosophie et l'éthique à son « fondement » anarchique, à savoir autrui et la responsabilité dont il investit la subjectivité, l'immédiateté du rapport éthique à autrui se révèle plus problématique que ne le laisse entendre Ciaramelli¹⁴⁸. Comment en effet parler d'une immédiateté alors que le rapport à l'Autre est inlassablement décrit par Levinas par les termes de *trace*, d'*énigme*, de *clignotement* du phénomène? Cette interprétation s'insère bien dans l'argument général de Ciaramelli puisqu'il s'accorde avec la maxime « le faire avant d'entendre », qui prône l'action pieuse préalablement à sa compréhension, et qui illustre également avec beaucoup d'efficacité la nature de la critique lévinassienne à l'égard du savoir et son pouvoir totalisant. Toutefois, autrui demeure *connu* sous certains rapports par la subjectivité, même s'il l'est par une voie énigmatique qui instaure une autre modalité du savoir, du moins le subordonne à l'éthique. Ce savoir ne saurait cependant éviter les écueils qui lui sont inhérents sans le maintien d'une tension entre la responsabilité éthique engagée par le face-à-face et le tiers qui représente la société dans son ensemble et dont la subjectivité est également responsable.

D'autre part, cette ambiguïté du phénomène se manifeste également dans l'orbe de la sensibilité. La transcendance que propose la relation amoureuse est équivoque, puisqu'elle

144 F. Ciaramelli, *Opus cit.*, p. 592.

145 *AE*, p. 30.

146 « Une philosophie de l'immanence ontologique totale ne peut pas fonder la sincérité de l'apparaître ni l'intégrité de la subjectivité qui l'accueille. » F. Ciaramelli, *Ibid.*

147 *Ibid.*, p. 593.

148 « Pour satisfaire l'exigence de vérité de la philosophie, il faut penser une approche de la réalité plus originaire que le savoir où l'être nous est donné indirectement par des détours interminables. Il faut affirmer une « relation originale et originelle avec l'être » (*TI*, p.X). Cette relation est au-delà de l'ontologie et s'accomplit dans la relation éthique comme optique immédiate, approche absolue de *l'Autre*. C'est l'immédiateté de l'éthique qui constitue, non pas le point de départ de la philosophie, mais la validation de sa démarche, la signification des significations mêmes qu'elle étale. » *Ibid.* C'est Ciaramelli qui souligne.

contient une forme de retour à soi qui est le fait de la sensibilité (ou de la jouissance) qui est sollicitée dans le rapport matériel au corps¹⁴⁹. Mais, en tant que chemin vers le caché¹⁵⁰, l'amour exprime tout de même un au-delà du possible, un indéterminé radical qui déjoue l'alternative de l'être et du néant pour faire signe vers l'avenir de la fécondité. Ce caché, dont la manière d'être est celle d'une non-socialité, d'un refus de se livrer intégralement l'un à l'autre (ou d'une impossibilité de le faire), d'une *solitude* à deux, énonce le caractère énigmatique du rapport à autrui et alimente paradoxalement la faim du Même, incapable de se rassasier au sein d'une relation dont les termes ne peuvent jamais complètement être consommés. Cette intimité que propose le féminin est fermeture quant au social, exclusion du tiers¹⁵¹, mais une fois de plus ce caractère non signifiant comporte une positivité :

Car la relation hors pair qu'entretient la volupté avec le non-signifiant constitue un complexe qui ne se réduit pas à la redite de ce *non*, mais à des traits positifs par lesquels se détermine, si l'on peut dire, l'avenir et ce qui *n'est pas encore* (et qui n'est pas simplement un étant qui demeure au statut du possible)¹⁵².

Si le féminin, en ce sens « non-signifiant », semble évoquer « un moins que rien », c'est précisément parce que Levinas recherche un lieu situé à l'extérieur du possible, un lieu qui échappe à détermination du Même et à sa possibilité prospective englobante¹⁵³. La matérialité du corps féminin qui est approché dans la caresse, en tant qu'elle évoque aussi cette fuite de l'Autre, plonge la subjectivité du Même au cœur d'une oscillation entre le visible et l'invisible qui est l'ambiguïté même du phénomène et de son impact sur la sensibilité :

Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré – ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé. La peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible. Cette minceur n'est pas un infinitésimal de la quantité, de l'épaisseur. Minceur déjà réduite à l'alternance de sens; ambiguïté du phénomène et de sa défection, pauvreté exposée dans l'informe et retirée de cette exposition absolue dans la honte pour sa pauvreté¹⁵⁴.

149 *TI*, p. 244.

150 *Ibid*, p. 242.

151 L'exclusion du tiers implique l'exclusion du langage. Voilà pourquoi Levinas dit : « Le féminin, c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage. » *Ibid*.

152 *TI*, p. 243. C'est Levinas qui souligne.

153 C'est là le sens de sa distinction entre le possible (fait de souhaits ou de possibilités dont les traces se manifestent déjà dans le présent) et l'avenir (expression d'une nouveauté radicale ou fécondité).

154 *AE*, p. 143.

Or, comme nous l'avons déjà mentionné, l'impudeur du féminin, l'invitation à l'irrespect qu'il suppose procède déjà du rapport à autrui, puisque seul un être avec un visage, *pouvant* donc parler à partir de la hauteur de la transcendance, *peut* être dévisagé par la subjectivité du Même. Cette altération du visage, l'attachement à son expression sensible et matérielle, procède de la proximité qui lui est préalable et instaure la possibilité de l'altération. La sensibilité de la subjectivité comme proximité à autrui dégage en elle une structure préalable à la conscience dont découle le savoir¹⁵⁵. La relation de proximité avec autrui est disparate, justement en raison de cette oscillation entre le phénomène, ce qu'il dévoile et le retrait d'autrui dans ce dévoilement¹⁵⁶. La disparité est d'une part constituée de laps de temps irrécupérables, c'est-à-dire d'une impossibilité de synchroniser au sein de l'intentionnalité l'apparaître d'autrui et sa fuite, et, d'autre part, cette disparité se double d'une ambiguïté en tant qu'elle fait appel à la sensibilité, la jouissance et donc à la conscience thématique tout en la déjouant :

Disparité ou rien ne peut se penser comme corrélation, c'est-à-dire comme synchronisation d'une succession temporelle dont les pertes seraient récupérables. Cette équivoque de la disparité est doublée d'une ambiguïté où le contact de la proximité prend un sens doxique : le contact se faisant palpation, tâtonnement, exploration, recherche, savoir, d'une nudité telle que l'examine le médecin ou telle que l'exhibe l'athlète dans la santé. Ce retournement du contact en conscience et en discours énonciateur et logique où le thème communiqué importe plus que le contact de la communication, n'est pas dû au hasard ou à la maladresse d'un comportement : il tient à la relation du prochain avec le tiers à l'égard de qui il peut être coupable, il tient à la justice naissant dans l'abnégation même devant le prochain¹⁵⁷.

Ce retournement de la relation érotique en conscience et par extension en possibilité de philosophie revêt bel et bien un sens non seulement positif, mais révèle un aspect essentiel de la relation à autrui : sans cette possibilité de contact, sans cette possibilité de connaissance qui comporte un danger de réification du corps d'autrui, la relation véritablement éthique ne saurait être possible, puisque la subjectivité n'accéderait jamais au langage. Or, c'est du langage et de la philosophie que peut émerger la justice : la relation érotique, en ce sens, suppose et conditionne tout à la fois le rapport à la justice. Ainsi, définie négativement, la relation amoureuse ou l'érotisme est cette séparation d'avec la Loi et son œuvre éthique¹⁵⁸, mais positivement,

¹⁵⁵ *AE*, p. 157.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 143-144, note 3.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 271. Mais aussi : « L'amour se complaît dans l'attente même de l'Aimable, c'est-à-dire il en jouit à travers la représentation qui emplit l'attente. La pornographie, c'est peut-être cela qui pointe dans tout érotisme comme l'érotisme dans tout amour. Perdant dans cette jouissance le démesure du Désir, l'amour est concupiscence au sens pascalien du terme, assomption et investissement par le *je*. Le *je pense* reconstitue dans l'amour la présence et

l'ambiguïté amoureuse, son « badinage » avec la transcendance, la consacre du même souffle qu'elle rompt avec elle¹⁵⁹. Dans *Totalité et infini*, cette ouverture vers la transcendance par le biais de l'érotique trouve son issue dans la notion de fécondité, alors que dans *Autrement qu'être*, cette ouverture sera le fait d'une forme d'intériorisation par le biais de la notion de proximité¹⁶⁰, voisine de la sensibilité et de l'oscillation de cette dernière entre la transcendance et l'immanence. Dans les deux ouvrages, cependant, le souci de Levinas demeure le même : celui de dégager l'érotisme de son rapport strictement immanent pour en dévoiler les possibilités d'ouverture vers la transcendance¹⁶¹.

La sensibilité dans le rapport érotique

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, l'ambiguïté du phénomène ne réside pas seulement dans cette manière de déjouer sa propre manifestation, elle joue également de l'équivocité de l'expérience sensible par laquelle autrui peut être abordé. Dans le rapport érotique, l'intentionnalité aveugle de la caresse se réfère au sensible tout en le transcendant : « Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible¹⁶² ». Cette modalité de l'intentionnalité déjoue le rapport au monde de la subjectivité pensé dans le spectre de la jouissance. Par le biais de la caresse, l'être aimé fond en quelque sorte sous la main du Même, lui glisse entre les doigts jusqu'aux limites de la matérialité du corps senti :

l'être, l'intéressement et l'immanence. » *DDQVI* (1974) p.112.

159 « [...] cette ambiguïté est nécessaire à la transcendance. La transcendance se doit d'interrompre ses propres démonstration et monstration : sa phénoménalité. » *Ibid.*, p.127. Ceci vaut à partir de l'ouvrage *Autrement qu'être*, puisque dans *Totalité et infini*, la marche de la subjectivité est orientée vers la fécondité, alors que dans le premier, l'orientation est davantage politique, si nous pouvons nous exprimer ainsi, puisque la question du tiers y sera centrale.

160 La notion de proximité, son lien avec la sensibilité et la subjectivité en tant que maternité seront développés dans notre deuxième chapitre « Maternité et subjectivité ». B. Bergo relève ainsi la distinction entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être* : « That is the difference between *Totality and Infinity* (1961) and *Otherwise than Being* (1974). The first work "constitutes" the other as a unique type of intentionality (following the initial impact of his facing me), reminiscent of Husserl's *Gefühle* that aim at and constitute no object. The 1974 work returns to Husserl's time consciousness research and to his passive syntheses, questioning whether all affects or sentiments find a place in intentionality, whether cognitive or evaluative. » p. 8. Elle y décrit notamment la notion de l'autre dans le même en termes de force affective pré-synthétique, c'est-à-dire comme forme d'aliénation affective du soi, alors que dans *Totalité et infini*, la figure d'autrui se présente comme forme unique de l'intentionnalité, en en présentant les limites. Voir Bergo, B., « Reading Levinas as a husserlian (might do) », in : *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983. p. 580-600.

161 Formellement, nous pouvons dire que le projet lévinassien dans son ensemble cherche à dévoiler les secrets dont recèle la subjectivité pensée à l'extérieur (et en deçà) du schème traditionnel de sa souveraineté dans une complexification d'une immanence à couches. En amont se trouve toujours une condition de possibilité de la subjectivité qui la rattache à l'Autre, d'une manière qui se décline au fil des thèmes de la responsabilité, de la justice, de la sensibilité, de la maternité et bien sûr de l'érotisme.

162 *TI*, p. 235.

Le charnel, tendre par excellence et corrélatif de la caresse, l'aimée – ne se confond ni avec le corps – chose du physiologiste, ni avec le corps propre du « je peux », ni avec le corps-expression, assistance à sa manifestation, ou visage. Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps se dénude dans sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant¹⁶³.

Pensée dans les simples limites de la jouissance, la caresse peut demeurer dans le spectre de l'immanence. Mais pensée à l'intérieur du spectre de la fécondité, la caresse révèle à la subjectivité une *voie* vers la transcendance, en évoque la *structure* sans pour autant se confondre avec la transcendance du visage. Espace temporel vide entre le passé et le futur de la fécondité, la caresse touche du bout des doigts ce qui demeure malgré tout intouchable : la « patrie du vierge » ouverte par le féminin fait signe vers un renouvellement incessant, une évanescence du tendre dans laquelle le sujet ne se projette pas vers l'avenir du possible, mais vers un *pas-encore*¹⁶⁴. Cependant, sans ce regard tourné vers l'avenir de la fécondité, la subjectivité risque de se complaire dans la caresse par un jeu de la sensibilité par lequel cette ouverture se referme sur l'affirmation du soi :

L'action commune du sentant et du senti que la volupté accomplit, clôture, ferme, scelle la société du couple. La non-socialité de la volupté – est positivement la communauté du sentant et du senti : l'autre n'est pas un senti seulement, mais dans le senti s'affirme le sentant, comme si un même sentiment était substantiellement commun à moi et à l'autre; non pas à la façon dont deux observateurs ont un paysage commun ou deux penseurs une idée commune. Un contenu objectif identique ne médiatise pas ici la communauté, la communauté ne tient pas non plus à l'analogie du sentir. Elle tient à l'identité du sentir¹⁶⁵.

Pensée dans la multiplicité de ses possibilités, la sensibilité – en tant qu'elle fait appel au corps, à la matérialité, à la jouissance – est certes le fait d'une séparation entre la conscience et son objet, mais aussitôt récupération, « aussitôt union – dans le temps, déphasage de l'instant et déjà rétention de la phase séparée¹⁶⁶ ». Pensée en son fondement, la sensibilité se révèle cependant comme « animée, signification de l'un pour l'autre, dualité non assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation¹⁶⁷ ». Tout le trouble d'une transcendance se manifestant par le biais de la matérialité des corps s'exprime par l'ambivalence du rapport sensible à autrui, ambivalence

163 *TI*, p. 236.

164 *Ibid.*, p. 236-237.

165 *Ibid.*, p. 243. Voir également *AE*, p. 127. Levinas souligne.

166 *AE*, p. 116.

167 *Ibid.*

exprimée certes dans le regard, le toucher, mais également dans toute forme de représentation ou d'intentionnalité par laquelle la subjectivité approche l'Autre.

1.2 L'ambiguïté érotique sur le plan hébraïque : le sacré et l'idolâtrie

Le thème du sacré traverse l'ensemble des écrits de Levinas dédiés au judaïsme. Si l'un des recueils de ses lectures talmudiques le prend pour objet¹⁶⁸, plus précisément pour situer le sacré et le saint dans leur opposition, ce thème ne demeure cependant pas cantonné à ce seul recueil, ni même aux écrits « juifs » du philosophe, puisque les concepts auxquels il renvoie recourent les questions abordées jusqu'ici : l'énigme du phénomène et son accointance avec la possibilité de l'illusion, la limitation de la transcendance d'autrui par la connaissance ou par le langage, de même que la possibilité d'instaurer un mode du philosopher éthique. Nous verrons ici en quoi l'ambiguïté érotique et *a fortiori* le rapport au féminin, rencontrent les problématiques liées au sacré et à l'idolâtrie.

Le sacré, la sorcellerie et l'apparence

Une des lectures talmudiques publiée au sein du recueil intitulé *Du sacré au saint* aborde spécifiquement la question du sacré et de son rapport à la sorcellerie, dernier thème qui nous renvoie en plein cœur des enjeux liés au féminin. Cette lecture prend appui sur le traité *Sanhedrin* (pp. 67a-68a), qui examine le problème du châtement qu'il faut réserver au « séducteur », c'est-à-dire au sorcier homme ou femme¹⁶⁹, qui s'est rendu coupable d'avoir livré autrui à l'illusion. Sans que les extraits de ce traité n'abordent la question du sacré de manière frontale, Levinas y décèle pourtant une référence par le biais des thématiques de la sorcellerie, de l'illusion et de la duperie qui s'y trouvent¹⁷⁰. Au sacré il oppose le saint, « c'est-à-dire la séparation ou la pureté, l'essence sans mélange que l'on peut appeler Esprit et qui anime le judaïsme¹⁷¹ ». Pour Levinas, toute la

168 Nous pensons bien sûr aux écrits *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* prononcées entre 1969 et 1975.

169 Quoique nous y apprenions plus précisément que le mot sorcière se trouve utilisé dans une *braïtha* (tradition orale extérieure à la *Michna*) pour désigner les deux sexes, bien que que « la plupart des femmes s'occupent de sorcellerie ». *DSS*, p. 82. Levinas s'empresse cependant de préciser que le mot sorcière ne désigne pas précisément les femmes bibliques, ni même le féminin en soi. *Ibid.*, p. 92.

170 « Le sacré [...] est la pénombre où fleurit la sorcellerie que le judaïsme a en horreur. L'« autre côté », le verso ou l'envers du Réel, le Néant condensé en Mystère, bulles du Rien dans les choses - « mine de rien » des objets quotidiens -, le Sacré se pare du prestige des prestiges. » *Ibid.*, p. 89.

171 *Ibid.* Levinas associe également la sainteté à Dieu en sa qualité de rupture avec ce qui est de tout temps. L'un des noms de Dieu, Le Saint-béni-soit-Il, réuni dans une ambiguïté essentielle la droiture du tutoiement et le caractère absolu de la sainteté. Voir *ADV* (1982), p. 150 et 196. C'est donc dire que sainteté et transcendance sont corollaires.

question réside dans la possibilité du saint à séjourner dans un monde qui ne soit pas entièrement désacralisé, un monde où le mythe pèse encore sur la subjectivité humaine¹⁷², maintient en elle cet attachement au « *moi biologique* » qui ne peut survivre sans la mythologie et la guerre¹⁷³. Cette possibilité dépend grandement du détachement de la subjectivité par rapport à elle-même, ainsi que de son détachement par rapport conatus de la jouissance¹⁷⁴. De même, elle dépend du processus de désacralisation par lequel s'opère une séparation positive entre le vrai et l'apparence du vrai, voire d'une séparation entre « le vrai de l'apparence *essentiellement* mêlée au vrai¹⁷⁵ ». Désacraliser le réel implique en ce sens une modification de la posture de la subjectivité à son égard, une altération profonde de son regard¹⁷⁶ : le vrai ne se présente pas de manière directe à la subjectivité qui n'aurait qu'à tendre la main pour le saisir, mais il se révèle plutôt de manière voilée et ambiguë. En effet, pour Levinas « la vérité n'est ni dans le voir, ni dans le saisir – modes de la jouissance, de la sensibilité et de la possession. Elle est dans la transcendance où l'extériorité absolue se présente en s'exprimant, dans un mouvement qui consiste à reprendre et à déchiffrer, à tout moment, les signes mêmes qu'elle délivre¹⁷⁷ ». Or, nous l'avons vu, l'extériorité se refuse parfois à l'expression langagière, se signale sans pour autant porter secours à sa propre

172 Ce que Levinas aborde également ici : « Le judaïsme [...] en appelle à une humanité sans mythes. Non pas que le merveilleux répugne à son âme étriquée; mais parce que le mythe, fût-il sublime, introduit dans l'âme cet élément trouble, cet élément impur de magie et de sorcellerie et cette ivresse du sacré et de la guerre qui prolongent l'animal dans le civilisé. » *DL*, p. 69.

173 Selon le motif bien connu de Levinas où le conatus signifie la persévérance dans l'être de la subjectivité limitée à son moi biologique. Cet attachement à soi est synonyme de totalité close et donc de violence : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en de hors de cette totalité). » *TI*, Préface, p.X.

174 Une vie désacralisée est en effet une vie qui rompt avec les exigences de la jouissance et du simple maintien du soi dans l'être, une existence sabbatique qui s'arrache à l'ordre des choses (*DSS*, p. 104 et *TI*, p. 78) et règle sa vie sur la loi : « La vie humaine commence là où cette vitalité, en apparence innocente, mais virtuellement destructrice est maîtrisée par des interdits. » *NLT*, p. 25. Il s'agit là aussi d'un enjeu temporel conditionné par la transcendance d'autrui : avoir du temps (qui n'est pas le fait d'un être seul), c'est aller au devant du crime : « La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison – infime différence entre l'homme et le non-homme – qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique. » *TI*, p.5. Mais en considérant que l'impossibilité de tuer n'est pas réelle, mais morale (*DL* : Éthique et esprit (1952), p. 22), « le judaïsme conçoit l'humanité de l'homme comme susceptible d'une culture qui le préserve du mal en l'en séparant par *une simple clôture de roses*. » *QLT*, p. 173. Nous soulignons.

175 *DSS*, p. 90. C'est Levinas qui souligne.

176 Tout comme l'éthique, qui est pour Levinas une *optique*, la désacralisation est aussi en quelque sorte une modification de la vision. Beaucoup plus qu'un simple changement de point de vue, il s'agit d'un profond retournement par lequel la structure de la subjectivité en entier se trouve chamboulée, tant sous l'aspect de sa sensibilité que dans son rapport à la connaissance. Tout l'enjeu pour elle réside dans cette question de l'accueil de la transcendance.

177 *TI*, p. 147. Le vrai est en effet chez Levinas toujours du côté de la transcendance et ses diverses expressions.

manifestation. Dès lors, cette manifestation semble se jouer d'elle-même, s'écarter de la franchise du visage et voisiner la tromperie. Cette fuite devant le langage se présente donc à la conscience ornée de suspicion : l'altérité, qui se tient ainsi comme en équilibre entre sa manifestation sensible (et silencieuse) et le fond de transcendance sur lequel elle opère, adopte l'apparence du vrai. Aborder le monde sous un rapport sacré serait une manière de répondre à cette ambiguïté du phénomène : dans le transport du sacré, la subjectivité confond la partie avec le tout, à savoir la transcendance et son expression sensible, et ce faisant, érige en absolu ce qui lui est relatif. Ce serait là la vérité de l'apparence *essentiellement* mêlée au vrai, cette ambiguïté du signalement de la transcendance dans le sensible :

Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance. Et cependant cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs¹⁷⁸.

En ce sens, la matérialité du corps sans la transcendance et sans le langage – le refus de regarder par-delà la matérialité du visage – caricature ce dernier, s'accroche à son expression empirique jusqu'à en figer les traits et le dépouille de sa transcendance. Par là, le visage, bien qu'il soit le signe métaphorique de sa propre transcendance, semble se suffire à lui-même et invite à un rapport clos, et dans le cas qui nous occupe, à une fermeture dans la société close du couple. Restreint au rapport sensible, le rapport à autrui revêt alors l'apparence de l'illusion et s'apparente à une forme de sortilège jeté sur réel, puisqu'il demeure au seuil du langage et de la transcendance. Paradoxalement, ce trop grand attachement au visage (entendu en son sens matériel) transforme celui-ci en idole et ouvre par là même la porte aux injustices de l'amour. Effectivement, l'amour et la relation érotique sont non seulement ambigus en tant qu'ils chevauchent l'immanence et la transcendance, mais également en raison de leur ambivalence à l'égard de l'éthique et de la justice. D'une part, en tant que société close, l'amour se situe dans un rapport dialogique, langage silencieux et entente sans mots, plutôt que dans un rapport éthique au langage¹⁷⁹ : attachement à la forme matérielle du signe, l'idolâtrie érotique s'arrime à la

178 *TI*, p. 172. Nous soulignons.

179 « Ainsi le discours n'est-il pas une pathétique confrontation de deux êtres s'absentant des choses et des Autres. *Le discours n'est pas l'amour.* » *TI*, p. 49. Nous soulignons.

synchronisation plutôt qu'au déphasage de la transcendance. C'est de cette manière également que l'épiphane du féminin se rapproche de l'idolâtrie, dans la mesure où sa manifestation joue le jeu de l'être et de la totalité close : « L'être qui se présente comme *identique dans son visage*, perd sa signification par rapport au secret profané et joue l'équivoque¹⁸⁰». Sa manifestation s'apparente alors à celle « [des] individus s'abritant dans leurs concepts – les faux dieux¹⁸¹». Pour Levinas, l'aspect charmeur, ensorceleur de l'apparence doit en effet appeler à la vigilance par l'instauration d'un temps de réflexion entre la spontanéité naturelle et l'acte¹⁸², à plus forte raison en ce qui a trait au désir érotique et au pouvoir qu'il exerce sur la subjectivité :

[...] Partout où *les hommes dominant la société*, une certaine équivoque s'attache à l'humanité de la femme : elle est plus spécialement évocatrice de la sexualité et de l'érotisme, *doublant en quelque façon son humanité dans une ambiguïté – ou dans l'énigme – de sublimation et de profondeur, de pudeur et d'obscénité*. [...] Dans notre société, pour avancée qu'elle soit, la femme circule maquillée et, en l'espèce, l'apparence équivaut, en pleine conscience, à l'*être*. Les « réunions d'affaires » se distinguent de celles où les femmes sont admises en tant que femmes; un au-delà y prolonge le champ rigoureux de la présence : l'impossible s'y donne et le dit se dédit en se disant; l'illusion – métaphore, euphémisme, litote – s'associe au Réel et le charme. Charme ou latent glissement du Sens, naissance de la duplicité même, de l'expression reniant la pensée : la grâce du visage déjà s'altérant en horrible rictus de sorcières dans leurs repaires de *Macbeth* et du *Faust*, où les propos fusent, incapables de contenir un sens identique, et se perdent en allusions, en rimes sans raison, en ricanements, en non-dit. C'est à partir d'une certaine dégradation du féminin – mais chaque essence est responsable de ses modes propres de dégradation¹⁸³ - qu'opérerait le charme de la sorcellerie : apparence au *cœur même* du vrai, dissolution du vrai par les ressources insaisissables de l'apparence, le non-vrai accueilli dans son irréalité comme trace du surréel; les équivoques senties comme des énigmes; et, dans la « bagatelle », ressentie comme extase du sacré, la loi suspendue¹⁸⁴.

180 *TI*, p. 241. Nous soulignons.

181 *AE*, p. 89, note 1.

182 *QLT* (1968), p. 176.

183 Dans la mesure où le féminin, en tant qu'il est phénoménologiquement abordé dans un rapport érotique (ou érotisant) par un être sexué désirant (en l'occurrence un phénoménologue hétérosexuel de sexe masculin), se réfère plus explicitement à la sexualité et donc à un certain rapport ambiguë au corps, nous sommes mieux à même de comprendre le sens de cette « dégradation ». Comme nous le verrons tout de suite, l'être pensé dans sa dualité est aussi soumis dans son entièreté à un phénomène de dégradation. Cette manière d'évoquer le réel et son double, cette duplicité de la manifestation, n'est donc en ce sens pas limité au féminin, bien qu'il ait ses modalités propres de déchéance. Le détournement de la subjectivité à l'égard de ce que le féminin a d'évocatrice opérerait ainsi une sorte de transvaluation du désir sexuel et de la pulsion en fécondité et en justice (comme l'a proposé B. Bergo lors de sa conférence « Et Dieu créa la femme » : Lecture talmudique de Levinas de traité Berakhot 61A » prononcée au Centre d'études juives Aleph de Montréal en mars 2015). Cette ambiguïté de l'être et de ses manifestations a donc des conséquences éthiques : ainsi, « dans le judaïsme, le moral a toujours la portée d'un fondement ontologique. Le féminin figure parmi les catégories de l'Être. » *DL*, « Le judaïsme et le féminin », p. 48. Notons au passage un autre aspect remarquable de cette citation : Levinas semble en effet associer l'équivocité érotique des femmes au fait de la domination masculine exercée sur elles – d'où l'importance éthique (pour l'ensemble de l'humanité) de la transvaluation du désir sexuel mentionnée à l'instant.

184 *DSS*, p.92-93. Nous soulignons.

Or, l'ambiguïté de l'apparence ou de l'image ne se limite pas à leurs manifestations phénoménologiques, mais révèle également la structure dualiste de l'être¹⁸⁵. La réalité ne se dévoile pas seulement dans ce qu'elle est ou dans son rapport à la vérité, mais également dans son double, c'est-à-dire dans son ombre, dans son image. Ainsi, la chose est à la fois ce qu'elle est *et* son double : l'image, allégorie de l'être, se réfère ainsi à sa propre ombre, à cette dualité présente au sein de l'objet lui-même. L'être se donne donc à la fois dans sa vérité et dans sa représentation : l'original se présente toujours dans une distance par rapport à lui-même, dans une absence qui équivaut à « une altération de l'être même de l'objet, une altération telle que ses formes essentielles apparaissent comme un accoutrement qu'il abandonne en se retirant¹⁸⁶ ». Les éléments perçus dans l'objet, plutôt que forcer sa présence, en signalent en réalité l'absence et y insistent.

L'interdit de la représentation ou le refus des idoles

Cette problématique de l'équivoque associée à l'apparence du féminin est également abordée par Levinas dans une autre de ses lectures talmudiques : *Et Dieu créa la femme*¹⁸⁷. Lors de la création d'Ève, Dieu présenta à Adam une compagne à qui il avait coiffé la chevelure. Cette mise en forme de l'apparence, cette manière de s'éloigner de la brutalité de la rencontre est ce qui donne lieu à l'équivocité : « Il y a, dans le féminin, visage et apparence, et Dieu fut le premier coiffeur. Il créa les premières *illusions, le premier maquillage. Bâtir un être féminin, c'est aussitôt laisser la part à l'apparence. « Il fallait qu'on lui arrange les cheveux. » Il y a dans le visage féminin et dans le rapport entre sexes cet appel au mensonge ou à l'arrangement par-delà la sauvegarde droiture*

185 Ce que Levinas thématise dans son texte de 1946 « La réalité et son ombre » : « L'être c'est pas seulement lui-même, il s'échappe. Voici une personne qui est ce qu'elle est; mais elle ne fait pas oublier, n'absorbe pas, ne recouvre pas entièrement les objets qu'elle tient et la manière dont elle les tient, ses gestes, ses membres, son regard, sa pensée, sa peau, qui s'échappent de sous l'identité de sa substance, incapable, comme un sac troué, de les contenir. Et c'est ainsi que la personne porte sur sa face, à côté de son être avec lequel elle coïncide, sa propre caricature, son pittoresque. Le pittoresque est toujours légèrement caricature. Voici une chose familière, quotidienne, adaptée parfaitement à la main qui en a l'habitude – mais ses qualités, sa couleur, sa forme, sa position restent à la fois comme en arrière de son être, comme des « nippes » d'une âme qui s'est retirée de cette chose, comme une « nature morte ». Et cependant tout cela est la personne, est la chose. Il y a donc dans cette personne, dans cette chose, une dualité, une dualité dans son être. Elle est ce qu'elle est et elle est étrangère à elle-même et il y a un rapport entre ces deux moments. Nous dirons que la chose est elle-même et est son image. Et que ce rapport entre la chose et son image est la ressemblance. » *IH*, p.115.

186 *Ibid.*, p. 116.

187 *Ibid.*, p. 122-148. Cette lecture aborde la création d'Adam et Ève dans la Genèse à partir du traité talmudique *Berakhot*, p. 61 a. Si cette lecture touche la question de l'apparence et du sacré, son thème central est davantage la question de l'égalité et de la justice. Nous aborderons cet aspect dans notre deuxième chapitre « Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion ».

de visage à visage, à la relation entre êtres humains s'abordant dans la responsabilité de l'un pour l'autre¹⁸⁸ ». La posture manifestement critique de Levinas à l'égard des aléas de la manifestation phénoménale du corps, à sa mise en forme, n'est pas sans rappeler les tendances iconoclastes du judaïsme¹⁸⁹. Comme le souligne C. Chalier, la représentation de la création divine dans l'art, « semble en effet transgresser la parole divine qui, dans la Torah, interdit de se faire une idole (*péssel*) ou une image (*témouna*) de « qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre » (Ex 20, 4; Dt 5, 7). [...] La représentation figurative, bannie des lieux de cultes juifs, musulmans et, ultérieurement, protestants, incite, selon les iconoclastes anciens et modernes, à la confusion entre œuvres humaines et œuvres divines¹⁹⁰ ». L'interdit concernerait au premier chef la représentation du visage humain, puisqu'il inciterait aux pratiques idolâtres, « comme si les traits du visage humain, modelés et animés par le face-à-face, risquaient le pire en contemplant la face muette, aveugle et sourde de l'idole¹⁹¹ ». La tentation est grande en effet de se constituer une image face à l'implacable frayeur qu'inspire un rapport à la transcendance qui précisément ne se donne que sous la modalité de l'invisible :

Lorsque, devant images et sculptures, l'homme oublie le face-à-face avec l'invisible, il ne peut en effet que perdre son propre visage. Il croit avoir produit une équivalence sensible de l'invisible grâce à l'œuvre de son art [...]. Dès lors, les traits de son visage accusent sa totale désorientation malgré son éventuelle exaltation. Car un visage ne s'anime qu'au regard d'une altérité irréductible – celle d'autrui ou celle de Dieu – qui l'appelle et le fait vivre, ouvert au risque et soumis à l'inquiétude de son humanité, sans qu'il puisse se faire de cette altérité une image ou une idée censée la maîtriser. Or, comme le risque et l'inquiétude ne cessent d'ajourner le bonheur et la certitude, l'homme cède fréquemment à la tentation idolâtre qui meurtrit son visage¹⁹².

Il ne s'agit pas bien sûr de condamner toute forme d'art ou de création d'images, mais bien de réfléchir sur la relation que la subjectivité entretient avec ces dernières, du regard qu'elle porte

188 DSS, p. 143. Nous soulignons.

189 La création artistique, dans sa reproduction matérielle de la création divine, utilise en effet les mêmes procédés par lesquels la subjectivité connaît autrui, à la différence près que l'artiste produit une œuvre à l'issue de cette rencontre. En amont de la production d'une œuvre se trouve cependant le rapport de jouissance, d'intentionnalité et de représentation par lesquels le même tente de circonscrire son expérience de l'Autre. Comme le relève F. Armengaud : « Si l'image est évoquée dans sa plasticité, et la représentation dans son intentionnalité, toutes deux font l'objet d'une même critique. ». F. Armengaud, « Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération », in : *Noesis* [En ligne], 3 | 2000. [Consulté le 10 mars 2018: <http://journals.openedition.org/noesis/11>]. p.2.

190 C. Chalier : « L'interdit de la représentation » in *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. p. 253. Le deuxième commandement a donné lieu à des interprétations qui furent plus au moins strictes selon les époques et les courants du judaïsme, puisqu'il existe, bien entendu, un art juif.

191 *Ibid.*, p. 254.

192 *Ibid.*, p. 255.

sur elles: l'approche du visage par le regard sensible peut aussi bien s'orienter vers « l'invisible qui émane du visible¹⁹³ » que vers une célébration de son immanence et donner ainsi l'illusion que ce visage se suffit à lui-même. Le regard, pour échapper au risque d'idolâtrie, doit donc se porter au-delà du visage, et se tourner vers « la vie invisible d'où ces formes reçoivent l'être¹⁹⁴ ». Le regard de l'artiste posé sur le visage, de même que celui qui se love dans le regard de l'aimée, s'exposent tous deux à ce danger de complaisance à l'égard de la manifestation sensible d'autrui, de céder à ce désir de pleine visibilité qui certes séduit et apaise le regard, mais mettent en péril la possibilité d'une relation éthique. La réduction d'autrui à son image plastique par un regard totalisant transforme en effet la vie animée en caricature, fige le temps dans un instant d'éternité, en destin situé aux antipodes d'une temporalité féconde :

Éternellement l'avenir restera en suspend. Les visages peints ou sculptés s'enferment ainsi dans leur destin, ou dans leur impuissance à forcer l'avenir; réfractaires au moindre frémissement de la vie, ils restent soumis à l'ordre d'une nécessité impersonnelle et aveugle. [...] Il est ainsi impossible de s'adresser au visage peint ou sculpté car il ne regarde personne et il ne s'adresse à personne; même et surtout s'il semble chercher chacun du regard, il ne renvoie en fait à rien d'autre que lui-même. Pourtant, « dans sa stupidité d'idole », il met fréquemment son emprise sur ceux qui le contempnent, il les tient en arrêt et les fascine, c'est-à-dire les *possède* hors de tout contexte significatif et personnel¹⁹⁵.

L'enjeu est donc ici de déjouer cette possession du visage, de s'extirper de la fascination qu'il exerce afin de « répondre à l'appel sensible de l'invisible¹⁹⁶ » : certes, dans le cas de l'art, mais plus largement dans le rapport à la manifestation sensible en général¹⁹⁷, il s'agit opérer une

193 C. Chalier, *Opus cit.*, p. 257.

194 *Ibid.* C. Chalier cite le Talmud à cet effet : « L'être humain peut dessiner une forme sur un mur, mais il ne saurait y introduire ni souffle, ni organes, ni entrailles » (*Berakhot*, 10a).

195 *Ibid.* p. 258. Nous soulignons. Ce qui n'est pas sans évoquer cette phrase chez Levinas : « L'enthousiasme est, après tout, la possession par un dieu. Les Juifs ne veulent pas être des possédés, mais des responsables. » *DL*, p. 78.

196 *Ibid.* p. 261. Nous soulignons.

197 Il s'agit de la sensibilité dans les limites de la jouissance, donc de l'intentionnalité et de la représentation, puisqu'en effet : « [...] la caricature et l'idole sont depuis toujours tapies en filigrane dans l'image, prêtes à affleurer sous la sollicitation du regard, prêtes à proliférer, à fasciner et à envahir. Prêtes à « effacer l'unicité de l'unique », c'est-à-dire à le « restituer, individu, à la généralité – à l'extension d'un genre ». ». Et également : « [...] Avant toute reproduction, donc avant toute image, c'est *déjà dans la perception* que la difficulté nous guette. Cette difficulté [...] est ressentie comme grevant toute phénoménologie du visible. Risque de méconnaissance de la véritable transcendance. » F. Armengaud, *Opus cit.*, p. 3. Armengaud souligne. Il est vrai que la représentation sensible court le risque de ramener autrui à un genre (elle le doit en effet) et ainsi effacer l'unicité de l'Autre. Or, il nous semble que voisinant la problématique amoureuse, se trouve cette question de l'injustice commise à l'égard du tiers en raison de la responsabilité exigée dans le rapport du face-à-face. Faire d'autrui une idole est certes un oubli de la transcendance, mais qui nous semble davantage à proximité de l'absolutisation d'autrui que de la catégorisation dans un genre. Pour nous, en effet, la problématique de l'injustice dans le rapport amoureux *et* dans le rapport du face-à-face se recoupe.

conversion du regard vers une éthique des images dans laquelle le phénomène constituerait une voie d'accès privilégiée (quoique périlleuse) vers la transcendance¹⁹⁸. Le rapport érotique, en tant que rapport à l'Autre privilégié du point de vue de la sensibilité et de la matérialité des corps, opérerait une véritable révolution phénoménologique : non plus seulement « phénoménologie de l'Éros », mais « Éros de la phénoménologie », l'érotisme, entendu au sens large de ce qui est maintenu en tension dans la structure visible-invisible, atteste l'équivocité de l'être de même que la transcendance des êtres qui s'y manifestent. La manifestation absolue, ou l'idole, serait donc en ce sens la négation de l'érotique et rejoindrait ainsi l'interdit de la représentation qui signifie ici que « tout ne se donne pas, ne se livre pas à la pensée, à la saisie conceptuelle¹⁹⁹ ».

Sorcellerie et intériorisation

Envisagée sous l'angle de l'intériorisation, la sorcellerie²⁰⁰ se tient dans un rapport de proximité avec l'amour en tant qu'il est d'abord compris par Levinas comme fermeture sur l'extérieur, intériorité s'autorisant tout dans le secret de deux âmes fermées sur elles-mêmes²⁰¹. Puisqu'il s'attache à l'unicité de l'être aimé, l'amour se compromet dans une justification de l'injustifiable, a sans cesse recours aux bonnes intentions, au pardon et à la charité innocentant à la fois soi-même et les autres. Cette passion du cœur s'apparente à l'élan du sacré en tant que tous deux nourrissent des passions dont le mouvement doit être contenu afin d'éviter leur retournement en leur contraire²⁰². D'où pour Levinas la nécessité de recourir à une certaine objectivité davantage critique, ici l'extériorité de la loi²⁰³, qui contraint la subjectivité à sortir de son rapport privé à

198 « La représentation du visage [...] ne constituerait pas alors une idolâtrie, mais une tentative de s'orienter vers l'invisibilité et de la célébrer. Le portrait ne signifierait pas une soumission aux pièges de l'idolâtrie mais, comme tout art religieux, élévation de la matière vers une fin spirituelle. » F. Armengaud, *Opus cit.*, p. 257.

199 L'idée d'une telle révolution phénoménologique basée sur l'érotisme constitue la thèse du livre « Méditations érotiques » de M.-A. Ouaknin. Voir p. 69 pour la dernière citation.

200 Le texte « Désacralisation et désensorcellement » distingue en effet deux types de sorcellerie : d'abord celle avec intermédiaire et qui se trouve du côté de la technique, et ensuite celle qui se passe d'instrument et qui se trouve du côté de l'intériorisation. *DSS*, p. 103.

201 « La magie intérieure aux ressources infinies : tout est permis dans la vie intérieure, tout est permis jusqu'au crime. » *Ibid.*

202 C'est là également le reproche récurrent adressé par Levinas au christianisme tel qu'il le comprend : morale des bonnes intentions, élan naïf du cœur, amour et pardon infini, charité se résignant à la souffrance d'autrui, etc. Plusieurs textes du recueil *Difficile Liberté* abordent ces problèmes. Voir notamment : « Éthique et esprit », « L'agenda de Léon Brunschvicg », « Une voix sur Israël », « Le lieu et l'utopie », « L'arche et la momie » et « Simone Weil contre la Bible ». Nous voyons à travers cette critique du christianisme, de la sorcellerie et de l'amour le problème du refus de la transcendance et de l'injustice qu'il engendre en tant qu'ils expriment tous une forme de replis.

203 La loi peut être ici entendue au sens de l'accomplissement de la loi divine par le biais des *mitsvots*, les commandements divins, mais également au sens plus large des diverses institutions juridiques humaines. Plus

elle-même et à autrui – objectivité qu’il retrouve dans la casuistique talmudique²⁰⁴, ainsi que dans le langage philosophique lui-même, pensé d’abord dans son rapport à la justice²⁰⁵.

Langage éthique et scepticisme

Le langage proprement éthique suppose une forme de détachement par rapport à la relation exclusive du face-à-face qui, en un sens, est la relation d’exclusivité par excellence. Au premier abord, le langage est en effet recherche de l’Autre, désir *métaphysique* puisqu’il s’agit d’un désir sans manque, d’un désir qui ne prend pas appui sur le besoin²⁰⁶. Or, le langage lui-même est pour Levinas une instance ambiguë : en effet, tout discours ne tend pas à une relation éthique avec l’Autre, il peut se faire ruse, sophistique, rhétorique²⁰⁷. Sous l’égide d’un certain rapport à la raison, il peut également tendre à effacer toute altérité :

On peut appeler dialogue cet entretien où les interlocuteurs entrent les uns dans la pensée des autres, où le dialogue fait *entendre raison*. On peut appeler *socialité* l’unité des consciences multiples entrées dans la même pensée où se supprime leur altérité réciproque. C’est le fameux dialogue appelé à arrêter la violence en ramenant les interlocuteurs à la raison, installant la paix dans l’unanimité, supprimant la proximité dans la coïncidence. Voie de prédilection de l’humanisme occidental. Noblesse de renoncement idéaliste! Certes. Mais il ne serait possible que dans le pur amour de la vérité et de l’intelligibilité d’un univers spinoziste. Effacement devant la vérité, mais aussi pouvoir de domination et possibilité de ruse : connaissance d’autrui comme d’un objet avant toute socialité avec lui, mais dès lors aussi puissance acquise sur lui comme une chose et, à travers le langage qui doit conduire à la raison unique, toutes les tentations de la rhétorique trompeuse, de la publicité et de la propagande²⁰⁸.

Le respect de la transcendance, ou plutôt la manière dont la transcendance tient la subjectivité en respect, engage une posture sceptique qui permet de réintroduire un déphasage dans la

fondamentalement également, nous pouvons penser aux aspects universels de certains commandements, comme l’interdit du meurtre par exemple.

204 Levinas comprend ainsi le problème de (la bonne) intention dans son rapport à l’objectivité : « Le souci de s’occuper, non pas de l’insondable pureté de mes intentions, mais des règles objectives de la pureté, [...] de la pureté à la limite de l’impureté. » *DSS*, p. 118. La loi, malgré son objectivité, doit donc demeurer en mouvement, se surveiller elle-même afin d’éviter le piège de l’angélisme de la pure intériorité, comme le dit ailleurs Levinas, et la rigidité idéologique : « La grande force de la casuistique du Talmud, c’est d’être la discipline spéciale qui cherche dans le particulier le moment précis où le *principe général* court le danger de *devenir son propre contraire, qui surveille le général à partir du particulier*. Cela nous préserve de l’idéologie. L’idéologie, c’est la générosité et la clarté du principe qui n’ont pas tenu compte de *l’inversion qui guette ce principe généreux* quand il est appliqué, ou, pour rejoindre l’image de tout à l’heure : le Talmud est la lutte avec l’Ange. » *ADV*, p. 98-99. Nous soulignons.

205 « Socialité première : le rapport personnel est dans la rigueur de la justice qui me juge et non pas dans l’amour qui m’excuse. » *TI*, p.281.

206 Le désir métaphysique se produit en effet chez un être déjà comblé par la jouissance et le bonheur. La recherche de l’Autre dans cette situation est langage. Voir *TI*, p. 33-34.

207 *TI*, p. 42.

208 *DDQVI* (1980), p. 217. Levinas souligne.

philosophie²⁰⁹. Contraire au sacré et sa tendance à ériger en absolu, en idole, ce qui se présente à la conscience, la critique infinie ou le scepticisme instaure un langage diachronique qui reconnaît l'impossibilité de totaliser l'expérience qui se présente à elle²¹⁰. Ainsi que le stipule Levinas, « on oublie l'extraordinaire possibilité d'un énoncé sceptique, revenant en enfant légitime de l'Esprit, après chacune des réfutations qui le chassent de la maison paternelle, contestant la *vérité* dans un énoncé prétendu *vrai*, pensée *une*, mais non pensée en même temps²¹¹ ». Axé sur une posture sceptique, le langage éthique reste fidèle à la transcendance dans la mesure où il reconnaît le caractère énigmatique de la manifestation, accuse l'absence de cette dernière plus qu'elle n'insiste sur sa présence :

Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption – ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu'*être et au-delà de l'être*, tourne en langage éthique. *L'énigme, dans laquelle la transcendance affleure, se distingue de l'arbitraire de l'illusion*²¹².

Or, si l'énigme (ou la dualité de l'être) s'oppose à l'illusion, il n'en demeure pas moins qu'elle se maintient dans un rapport à elle. Le relâchement de la conscience dans la thématization, sa détente et son ivresse face à la beauté de l'image produit justement l'illusion de l'éloignement de l'Autre, tait la responsabilité à laquelle cette conscience est astreinte : « le rêve et l'illusion – c'est le jeu d'une conscience sortie de l'obsession, *touchant l'autre sans être assigné par lui*. Jeu de conscience – semblance²¹³ ». Si nous nous rapportons aux différentes notions auxquelles nous nous sommes référées jusqu'ici, il est possible de constater l'omniprésence de ces tensions dans l'œuvre de Levinas. Devant l'énigme de la transcendance, la conscience hésite en effet entre le

209 Ce que Levinas thématise dans sa distinction entre le dire, responsabilité pour autrui antérieure à tout langage thématissant, et le dit, ce langage thématissant, philosophique par lequel cette responsabilité est donnée à la vision, à la conscience : « [Le Dire] doit s'étaler et se rassembler en *essence*, se poser, s'hypostasier, se faire éon dans la conscience et le savoir, se laisser voir, subir l'emprise de l'être. Emprise de l'Éthique, elle-même, dans son *Dire* en appelle à la philosophie pour que la lumière qui s'est faite ne fige pas en *essence* l'au-delà de l'essence et que l'hypostase d'un *éon* ne s'installe comme idole. » *AE*, p. 75. La philosophie, sous l'égide du scepticisme, préserve donc le déphasage et se garde de l'idolâtrie.

210 Ce que M.-A. Ouaknin appelle « la sagesse de l'incertitude ». *Opus cit.*, p. 77.

211 *AE*, p. 136, note 1. Levinas souligne.

212 *Ibid.*, p. 150, note 1. Nous soulignons.

213 *Ibid.*, p. 138, note 2. Nous soulignons.

savoir et la responsabilité²¹⁴, entre le dire et le dit, entre le sacré (ou l'idolâtrie) et le saint. Or, ces oscillations s'avèrent en effet nécessaires au respect de la transcendance. En leur sein, la même irrésolution s'exprime : celle entre un temps unifié de la conscience, au sein duquel la conscience cherche à contenir la transcendance, et une rupture temporelle qui transperce cette unité jusqu'en son centre même. En ce qui concerne la dualité de l'être, l'illusion, en tant qu'elles cherchent à effacer les traces de la transcendance dans le sensible pour les réduire à ses diverses manifestations, ne constitue pas simplement un « égarement de la pensée, mais un jeu dans l'être même²¹⁵ ». Cette ambivalence entre une possibilité positive et son contraire exprime précisément l'aspect non contraignant de la manifestation de la transcendance. En tant qu'une de ces manifestations proches de l'illusion, le sacré, dans ses tentatives d'unification de la transcendance au sein d'une idole, s'apparente à une forme d'arrogance de la connaissance voisine du phénomène de la tentation de la tentation décrit plus haut²¹⁶. Et, de même, la sorcellerie (qui provient du sacré), révèle pour Levinas un phénomène de perversion du regard qui se porte au-delà de ce qu'il est possible de voir : « la sorcellerie, c'est la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l'indiscrétion à l'égard du Divin, l'insensibilité au mystère, la clarté projetée sur ce dont l'approche demande de la pudeur²¹⁷ ». Loin d'être issue de mauvaises influences extérieures, c'est-à-dire païennes, la sorcellerie découle d'une hybris du peuple saint : « elle est la démesure du savoir lui-même, l'au-delà de ce que l'on peut supporter dans le vrai,

214 AE, p. 241.

215 TI, p. 217. Puisqu'en effet, une forme de refus de la transcendance est nécessaire à l'éthique et à la justice. La transcendance, pour son propre respect, doit jouer le jeu de son irrespect par cette référence au sensible. Il s'agit là d'un pari inévitable, mais qui n'est pas sans lien avec la thématique de la responsabilité de l'être humain qui n'est pas pensé par Levinas comme une pauvre créature incitant à la pitié pour ses égarements, mais comme un être qui doit être tenu à la hauteur de ses engagements ou de sa dette à l'égard de l'Autre : « Dieu ne peut pas se charger de tous les péchés des hommes; le péché commis contre l'homme ne peut être pardonné que par l'homme qui en a souffert; Dieu ne le peut pas. Pour sa gloire de dieu moral et pour la gloire de l'homme majeur, Dieu est impuissant. » « L'arche et la momie » dans *DL*, p.78

216 Dans un autre texte intitulé *Mépris de la Thora comme idolâtrie*, Levinas aborde cette question, mais cette fois par le biais de la lecture des Écritures Saintes (qui comme Dieu et autrui, constituent une figure de la sainteté, donc de la transcendance). Le lecteur peut se laisser prendre au jeu de la première lecture et demeurer en deçà de la transcendance, du dépassement de la lettre, qui lui sont proposés par le texte. Ainsi : « La première lecture cache les horizons du regard et sa relativité. Elle se contente du premier mot, de la première impression, des vérités du premier degré. Elle prend à la lettre la signification métaphorique, ce qui est la négation du spirituel et la source de toute idolâtrie. » *HN* (1979), p. 79. Nous soulignons.

217 *DSS*, p. 96. Mais aussi : « Et la main n'est-elle qu'une main et non pas aussi une certaine impudence de l'esprit qui se saisit d'un texte sauvagement, sans préparation et sans maître, abordant le verset comme chose ou comme allusion de l'histoire dans la nudité instrumentale de ses vocables sans se soucier des nouvelles possibilités de leur sémantique que la vie religieuse de la tradition a patiemment dégagées. » *HN* : Pour une place dans la Bible (1982), p.33.

*l'illusion qui résulte du vrai insupportable et qui tente du fond même du vrai; perversion juive, c'est-à-dire perversion de tous ceux qui peuvent s'élever au vrai²¹⁸ ». Or, si la philosophie, exprimant dans son acception large un désir de connaître et donc de circonscrire, est une « indiscretion à l'égard de l'indicible²¹⁹ », tout l'enjeu est de savoir comment il est possible d'y faire appel en diminuant les effets de la trahison du dit à l'égard de la transcendance du dire. En ce sens, ce qui opère une rupture au sein des images (sous toutes leurs formes, incluant langagières) peut interrompre ce qui fait système, ce qui tend à la fermeture et servir des fins éthiques : la critique infinie d'une posture sceptique, l'usage de superlatifs pour signifier le débordement de la transcendance dans le langage et certes l'appel à la phénoménologie dans l'acception nouvelle où Levinas l'entend, c'est-à-dire celle d'une phénoménologie qui s'arrime à la positivité caressante de l'érotisme comme voie d'accès à la transcendance, précisément en tant qu'il signale de manière exemplaire cette structure dualiste de la présence et de l'absence. Tout comme la transcendance court le risque de sa négation dans son expression immanente, la sainteté, ou le séparé, pointe au fond du sacré. Ainsi, il s'agit d'une des possibilités de la sainteté que de se voir *confondue* avec le sacré, avec la sorcellerie et ses illusions. Ici encore, seul un relâchement de l'attention peut être mis en cause dans cette contestation de la transcendance : « Le diabolique s'inscrit dans les possibilités de l'homme appelé à la vigilance. Ainsi seulement il se peut. Ce n'est pas Dieu qui se retire du monde, c'est l'homme qui se ferme à Dieu²²⁰ ». Toutefois, tout le problème du rapport à la transcendance se joue dans cette tension entre la nécessité d'une séparation radicale entre elle et la subjectivité, sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable relation éthique, et la nécessité d'une manifestation phénoménologique sensible. Nous verrons dans le chapitre suivant comment cette séparation s'articule par le biais d'une modalité de l'inégalité qui s'avère indispensable à l'amorce d'une relation éthique avec l'autre.*

218 DSS, p. 96-77. Nous soulignons. Pour Levinas, l'idée du peuple saint ou du juif est intimement liée à l'idée d'une humanité responsable. Le juif, c'est celui qui ne recule pas devant le poids que représente la responsabilité pour autrui. En ce sens, quiconque se tient dans l'espace de la responsabilité appartient au peuple saint. Si l'humanisme de Levinas est celui de l'Autre homme, nous pourrions donc dire que son judaïsme est un humanisme.

219 AE, p. 19.

220 DSS, p. 101.

Chapitre 2

Topologie de l'effacement : subjectivité et discrétion

1. Structures de l'humain

1.1. Le pluralisme et la fraternité

Où étais-tu quand j'ai fondé la terre?

Job, Chapitre 38, verset 4

-Yhwh dit à Caïn

Où est Abel ton frère?

-Réponse

Je ne sais pas

Est-ce que je suis responsable de mon frère?

Genèse, Chapitre 4, verset 9

Dans notre premier chapitre, nous avons suivi l'itinéraire de la subjectivité dans certains de ses aspects constitutifs : sa solitude essentielle, sa souveraineté, ainsi que son rapport à la jouissance et à la connaissance qui forment tous des moments de son ipséité. Nous avons cependant vu poindre l'idée selon laquelle ces aspects, bien que fondamentaux, n'en forment pas en dernière instance la totalité. En effet, Levinas cherchera à montrer tout au long de son œuvre en quoi le Même se trouve fissuré de l'intérieur par un investissement pour autrui qui met à mal sa prétention à une liberté totale au sein de son économie toute particulière. Ce « secret du moi » se présente comme un bouleversement profond de l'idée d'une subjectivité limitée aux traits de son autonomie : les différentes déclinaisons de la responsabilité pour autrui seront étudiées dans ce chapitre par le biais du dualisme présent au cœur de l'humain, que Levinas thématise plus largement comme un pluralisme de l'existence, de même que par le fractionnement de l'ipséité que représentent les idées de la demeure et de l'hospitalité. Traversant ces déclinaisons nous verrons également en quoi l'inégalité entre le Même et l'Autre en constitue un point central.

De la genèse de l'être humain

Nous avons déjà abordé la lecture talmudique de Levinas intitulée *Et Dieu créa la femme* dans la perspective des problèmes soulevés par la question de la représentation et de la manifestation phénoménologique. Dans une réflexion cherchant ici à scruter le détail de la genèse de l'être humain de sexe féminin, les docteurs du Talmud s'attardent au sens du passage énonçant que

Dieu « bâtit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme²²¹ ». Un débat s'engage à savoir si la côte était en fait un visage ou une queue, l'enjeu étant de savoir si la femme est la contemporaine de l'homme ou bien si elle fût créée à partir d'un deuxième acte créateur. Dans les deux cas, les docteurs s'entendent pour dire qu'elle fût créée à partir de l'humain. Ils s'opposent cependant en ceci que l'interprétation de la côte comme visage implique une égalité stricte entre les deux êtres, tandis que l'interprétation qui favorise la queue pense la spécification du féminin comme une chose secondaire, un appendice de l'humanité²²². Levinas précise toutefois le sens derrière cette interprétation :

Ce n'est pas la femme qui est secondaire; c'est la relation avec la femme qui est secondaire; c'est la relation avec la femme *en tant que femme*, qui n'appartient pas au sens primordial de l'humain. Au premier plan sont des tâches qu'accomplissent l'homme comme être humain et la femme comme être humain. Ils ont autre chose à faire qu'à roucouler et, à plus forte raison, autre chose et plus à faire qu'à se limiter aux relations qui s'établissent à cause de la différence entre sexes. Ce n'est pas la libération sexuelle qui, par elle seule, justifierait une révolution digne de l'espèce humaine²²³.

Cette attention particulière portée à l'humain par-delà la différence des sexes, Levinas l'envisage en lien avec l'interprétation des docteurs du passage des Psaumes : « Tu me serres de près (*tzartani*) derrière et devant et tu passes sur moi ta main²²⁴ ». Selon l'un d'eux, « de derrière » signifierait « le dernier créé », et « de devant », « le premier à punir ». Cette lecture serait compatible avec le sens accordé à la côte comme queue, à savoir que l'être humain est la dernière créature créée de la main de Dieu, le dernier venu. Il vient à l'être dans un monde déjà créé, un monde qui n'est ni issu de ses projets, ni conçu par lui. Comme Job, l'être humain pâtit des maux qui ne sont pas de son fait²²⁵. De là, Levinas approfondit le sens qu'il donne à la responsabilité humaine : « L'homme est responsable de l'univers, otage de la créature. Par-delà le domaine imputable à sa liberté, il est serré sur ses devants et ses arrières : des choses dont il n'a pas voulu et qui ne sont pas nées de la liberté, on lui en demande des comptes²²⁶ ». Cette critique de la

221 DSS, p. 134.

222 Ce que Levinas défend également dans son essai *Le judaïsme et le féminin* : « En un sens, la femme n'aura dans le judaïsme que le destin de l'être humain où sa féminité ne figure que comme un attribut ». *DL*, p. 51.

223 DSS, p. 135. Nous soulignons.

224 *Ibid.*, p. 122. Le passage cité se retrouve dans Psaumes, chapitre 139, verset 5.

225 « « Où fus-tu quand je créai le monde »? lui demande l'Éternel. Tu es un moi. Certes. Commencement, liberté, certes. Mais libre, tu n'es pas commencement absolu. Tu viens après bien des choses et bien des personnes. Tu n'es pas seulement libre, tu es solidaire par-delà ta liberté. Tu es responsable pour tous. Ta liberté est aussi fraternité. » *QLT*, p. 182. Mais aussi : « On raisonne au nom de la liberté du moi, *comme si j'avais assisté à la création du monde* et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. » *AE*, p. 194. Nous soulignons.

226 DSS, p. 136.

liberté au profit d'une notion de la responsabilité et de la solidarité radicale de l'être humain à l'égard de la création se trouve thématifiée en divers endroits de l'œuvre de Levinas et croise notamment la notion de fraternité²²⁷. Si le Même a été caractérisé comme n'appartenant à aucun genre, il n'en va pas autrement pour l'Autre qui, comme lui, échappe à la communauté du concept²²⁸. La communauté de genre ne permet pas en effet de cibler la relation de proximité et de distance particulière que traduit plus justement l'idée de fraternité : celle-ci est formée d'individualités dont les différences ne se ramènent à aucune unité préalable²²⁹. Il existe cependant un lien qui tisse le rapport du Même à l'Autre, une forme de parenté humaine qui se pense à partir du monothéisme²³⁰, supposant une communauté du père²³¹. Au sein d'une fratrie, l'unicité de chaque enfant est manifeste : de son parent, l'enfant hérite d'une part d'unicité, tout en s'instituant lui-même comme tout autre²³². Chaque enfant est unique non pas du point de vue du nombre, mais du point de vue de la singularité de sa personne, incomparable à tout point de vue, et particulièrement à l'égard de sa responsabilité pour son prochain²³³. Cette élection signale son positionnement singulier au sein d'une économie avec l'Autre. Or, c'est justement cette insertion au sein de la communauté humaine qui vient altérer ce positionnement :

La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux²³⁴. Le moi en tant que moi se tient donc tourné éthiquement vers le visage de l'autre – la fraternité est la relation même avec le visage où

227 Dans un passage d'un bel article, C. Chalier relève la parenté étymologique entre les mots responsabilité (*acharaouit*) et l'autre, le différent (*acher*) qui, dans les textes bibliques, sont interprétés à l'aune d'une responsabilité pour autrui qui relève de la fraternité. Comme elle le précise, la référence étymologique n'a pas pour fonction de révéler une essence originelle, mais plutôt ouvre sur une parenté d'idée qui a trouvé écho dans la tradition judaïque de l'interprétation biblique et talmudique. Voir « Singularité juive et philosophie » dans *Les cahiers de la nuit surveillée* (1984), p. 88.

228 « Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre – l'Étranger; l'Étranger qui trouble le chez-soi. [...] Mais moi qui n'ait pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre. La conjonction *et* n'indique ici ni addition, ni pouvoir d'un terme sur l'autre. » *TI*, p. 9.

229 *TI*, p. 189. Sur la fraternité qui précède la communauté de genre, voir également *AE*, p. 248.

230 « Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui. » *TI*, p. 190.

231 Nous développerons davantage les questions entourant la paternité dans notre troisième chapitre « Maternité, fécondité et avenir ».

232 « Chaque fils du père, est fils unique, fils élu. L'amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l'unicité même d'un autre et, dans ce sens, tout amour doit s'approcher de l'amour paternel. » *TI*, p. 256.

233 « L'*Eros* paternel investit seulement l'unicité du fils – son moi en tant que filial ne commence pas dans la jouissance, mais dans l'élection. » *Ibid.*

234 Levinas passe ici de l'unicité de la subjectivité responsable à l'universel de la justice qui, pour être juste, doit faire preuve d'anonymat, jusqu'à certaines limites.

s'accomplit à la fois mon élection et l'égalité, c'est-à-dire la maîtrise exercée sur moi par l'Autre. L'élection du moi, son ipséité même, se révèle comme privilège et subordination – parce qu'elle ne le met pas parmi les autres élus, mais précisément en face d'eux, pour les servir et que personne ne peut se substituer à lui pour mesurer l'étendue de ses responsabilités²³⁵.

L'ipséité de l'humain se définit donc également par cette appartenance à une fraternité. Il s'agit cependant d'une appartenance non choisie, dépassant le cadre de la conscience et de la liberté du Même et qui dévoile le sens de la proximité :

L'humanité à laquelle se réfère la proximité proprement dite ne doit donc pas d'emblée s'entendre comme conscience – c'est-à-dire comme l'identité d'un moi doué de savoirs ou (ce qui revient au même) de pouvoirs. [...] La conscience – conscience d'un possible, pouvoir, liberté – aura déjà perdu ainsi la proximité proprement dite, survolée et thématifiée, comme elle aura déjà refoulé en elle-même une subjectivité plus ancienne que le savoir ou le pouvoir²³⁶.

Dans cette proximité à l'autre, Levinas voit le paradoxe de la responsabilité juive, une responsabilité dans laquelle Dieu tient la subjectivité de près, la subordonne au principe de responsabilité sans toutefois l'asservir²³⁷. Cette manière d'assumer le destin et l'exister d'autrui structure de manière ontologique l'être humain : il s'agit d'une « responsabilité précédant la liberté, ce qui signifierait précisément l'appartenance à Dieu, l'unique appartenance qui, antérieure à la liberté, ne détruit pas la liberté²³⁸ », puisqu'elle relève d'une hétéronomie sans aliénation²³⁹, d'un appel de l'autre auquel la subjectivité demeure libre de répondre, sans toutefois pouvoir y être sourde. Plutôt que de limiter la liberté du Même, cet appel à la responsabilité l'instaure et la justifie²⁴⁰. Cette conjonction d'une liberté et d'une passivité radicale forme un jeu temporel où se signale la possibilité d'aller au-devant de l'égoïsme de l'ipséité²⁴¹. Il s'agit là également du sens que Levinas accorde au mot *créature*, c'est-à-dire d'un être qui n'est pas *causa sui* et qui vient à l'existence dans un monde déjà constitué. C. Chalier précise le sens du rapport particulier entre la créature et son Créateur :

235 *TI*, p. 256.

236 *AE*, p. 132.

237 *ADV*, p. 24.

238 Il faut ici comprendre l'usage que fait Levinas du terme ontologique comme ce qui structure de manière fondamentale l'être de l'humain, pensé dans le spectre de la responsabilité pour autrui et dans une justification incessante de son être au monde. *Ibid.*, p. 133.

239 *Ibid.*, p. 177.

240 *TI*, p. 171. Cette idée rejoint celle de l'éthique comme philosophie première développée un peu plus dans ce chapitre et celle du langage comme apologie, thématifiée par Levinas dans *Totalité et Infini*.

241 « L'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder – s'appelle créature. » *Ibid.*, p.61.

Le verbe [hébreu] « créer », *bara*, signifie donner l'être à une existence en dehors de soi, poser une réalité nouvelle et autre. Une réalité qui ne se tient aucunement dans un rapport de besoin et de dépendance à l'égard de son Créateur²⁴², insiste Levinas. En effet, la créature, selon son interprétation, est posée à distance du Créateur et le lien entre eux est constitué par une parole qui ne s'impose aucunement sur le mode d'une nécessité essentielle²⁴³.

L'aspect créatural de l'ipséité humaine se pense d'autre part à partir de la récurrence, c'est-à-dire d'un retour involontaire à un état antérieur, en l'occurrence, un état d'absence à soi. Antérieure à toute intentionnalité, la récurrence constitue un rappel à l'état de passivité de la créature²⁴⁴ : la subjectivité possède une ipséité plus vieille encore que la conscience de soi et cette réitération, loin de revenir sur elle-même, renvoie la subjectivité à un en deçà indicible, donc pour Levinas, injustifiable²⁴⁵. Si le Même n'est pas issu de sa propre initiative, il ne peut s'hypostasier, ou contracter seul son exister : son commencement débute véritablement dans la responsabilité pour autrui²⁴⁶. En ce sens, la proximité avec Autrui fissure une identité entièrement close et en mesure de faire retour sur elle-même. L'anarchie de la récurrence à soi, son absence de fondement, de même que la passivité qu'elle implique, nous amèneront un peu plus loin à creuser le sens que Levinas donne à l'expérience de l'hospitalité thématifiée par l'ouverture à l'Autre dans sa demeure.

*Yhwh Dieu dit
L'adam tout seul
ce n'est pas bon*

Genèse, Chapitre 2, verset 18

Le féminin dans la Genèse

La thématification de la proximité au moyen de la fraternité trouve aussi son expression dans l'interprétation que fait Levinas du récit de la Genèse²⁴⁷. Critique du mythe d'Aristophane selon

242 Nous retrouvons ici l'idée d'un athéisme constitutif de la subjectivité, telle qu'évoquée dans notre premier chapitre.

243 C. Chalier (2002), *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. p. 24.

244 *AE*, p. 165.

245 *Ibid.*, p. 169 et p. 180. Thèse qui sera élaborée dans notre section « l'éthique comme philosophie première » du présent chapitre.

246 *Ibid.*, p. 167. L'hypostase du texte le *Temps et l'Autre* ne serait en ce sens qu'un moment de l'institution de la subjectivité, comme celle du détachement à l'égard de la jouissance et l'émergence du travail dans la demeure. Voir à cet effet notre section « L'hospitalité » du présent chapitre.

247 Nous nous référons ici bien sûr à la lecture talmudique mentionnée plus haut, « Et Dieu créa la femme », mais également au texte « Le judaïsme et le féminin » publié dans le recueil de textes *Difficile Liberté*, qui traite des mêmes enjeux. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que ce dernier essai précède d'environ 12 ans cette lecture talmudique et offre des précisions éclairantes quant à la posture de Levinas dans son interprétation du féminin en lien avec le judaïsme.

lequel la séparation en deux sexes d'un être initialement androgyne constitue une chute, une déchéance de l'être humain²⁴⁸, Levinas propose une vision positive de la séparation :

Les deux faces de l'Adam primitif regardent dès le début du côté où elles resteront toujours tournées. Ce sont d'emblée des visages. Alors que le dieu de Platon les retourne après le sectionnement. Leur nouvelle existence, l'existence séparée, ne viendra pas punir comme chez Platon les audaces d'une nature trop parfaite. L'existence séparée vaudra chez les juifs plus que l'union initiale²⁴⁹.

La particularité de la création de l'être humain réside en effet en ceci qu'il s'agit de la création de deux créatures séparées en une seule²⁵⁰. La subjectivité, tout en étant *une*, est toujours simultanément *deux* : elle est constituée autour d'une « division, un déchirement au sein de sa substance²⁵¹ ». La lecture talmudique sur laquelle s'appuie Levinas se présente d'emblée comme une réflexion sur la nature de l'être humain, sur la présence chez lui d'une dualité dans laquelle un au-delà de la division de l'humain en deux genres est pensé²⁵². Le premier déchirement de la substance humaine dont il a été question plus haut consiste en une prise de Dieu sur la subjectivité : « Ce qui serait spécifiquement humain, c'est d'être pris entre mon Créateur, c'est-à-dire la Loi qu'Il me donne, et l'existence : les désirs bienheureux de la créature en appétit, ce que Pascal appelle concupiscence, ce que nous appellerions l'érotique, en donnant à ce mot un sens très large²⁵³ ». Tension dramatique de l'existence humaine²⁵⁴, ce déchirement exprime celui entre la transcendance du Créateur et l'immanence de la créature, par essence athée²⁵⁵. C'est à partir de cette première division qu'est abordée l'idée selon laquelle le premier être humain, l'*adam*²⁵⁶, fut

248 Platon (2007, L. Brisson trad.), « Le Banquet » : [189c] à [193e].

249 *DL*, « Le judaïsme et le féminin », p. 53.

250 Ce qui n'implique en rien un retour à l'androgyne au sens de la recherche d'une unité perdue. Si androgyne il y a, il s'agit plutôt de l'expression tumultueuse et non pacifiée d'un dualisme qui expose la subjectivité à l'Autre. Il est possible de considérer le féminin et le masculin comme des modalités de la subjectivité, avec une claire préséance de la modalité « féminine » sur la modalité « masculine », puisque l'entièreté du projet philosophique levinassien vise à asseoir l'idée d'une subjectivité faite d'accueil, dont le féminin serait le signe.

251 *DSS*, « Et Dieu créa la femme », p. 128.

252 *Ibid.*, p. 126.

253 *Ibid.*, p. 129. Ce sens très large, nous le comprenons justement au sens d'un conatus du désir comme libido, qui ne serait pas limité à la sexualité proprement dite.

254 Levinas la décrira dans *Autrement qu'être* en termes d'énigme, d'une hésitation entre le savoir et la responsabilité, la persévérance dans l'être et la substitution pour autrui. *AE* p. 241.

255 *Infra*, Chapitre I, p. 18.

256 Si ce mot évoque d'emblée le premier homme, il n'est que très peu utilisé en tant que nom propre : « Toujours au singulier, c'est un mot collectif désignant le genre humain, l'humain. » Ce mot collectif est « indissolublement mâle et femelle (*Gn* 1,27) ». En effet : « Dieu crée l'adam à son image, le crée à l'image de Dieu, les crée mâle et femelle ». Voir le Glossaire I de *La Bible (nouvelle traduction)* (2001), p. 3099.

créé avec deux visages en lui²⁵⁷. Levinas dit : « [...] l'humanité de l'homme serait la fin de l'intériorité, la fin du sujet. Tout est ouvert. Je suis partout traversé par le regard, touché par la main. [...] Voilà ce que signifie le fait d'avoir deux visages²⁵⁸ ». Être investi par Dieu serait le sens premier de cette parabole du double visage, sens à partir duquel il est également possible de saisir la signification de la création de l'être humain de sexe féminin. L'idée selon laquelle l'être humain vient à l'existence dans un monde déjà constitué et qu'il est serré par derrière et par devant, qu'il est « otage de la créature²⁵⁹ », s'accorde avec l'idée d'une essentielle responsabilité humaine pour l'univers. De cette responsabilité, que l'on peut qualifier d'anthropologique²⁶⁰, dérive toutes les différences propres à chaque personne humaine, au premier chef, la différence des sexes.

Sans cependant chercher à gommer ces différences, puisqu'elles demeurent un point névralgique de l'expérience de la subjectivité dans son rapport à l'Autre, Levinas cherche à les inscrire dans une économie de la responsabilité dans laquelle les particularismes céderaient le pas à l'expression de l'universel, « mais de l'universel en tant qu'il unit des personnes sans les réduire à l'abstraction où leur unicité d'unique est sacrifiée au genre; de l'universel où l'unicité aura été déjà approchée dans l'amour²⁶¹ ». Ainsi, de la création de la femme dans la Genèse dont il est dit qu'elle est « l'os de mes os, chair de ma chair²⁶² », il conclut à une identité de nature entre l'homme et la femme qui implique « une identité de destin et de dignité et aussi une subordination de la vie sexuelle au rapport personnel qui est l'égalité en soi²⁶³ ». Les relations humaines basées sur la sexualité seraient donc en ce sens un « accessoire de l'humain²⁶⁴ », de même que celles s'appuyant sur la différence des sexes qui demeurent « [subordonnées] à la relation interhumaine – irréductible aux forces et aux complexes de la libido – à laquelle la femme s'élève comme l'homme²⁶⁵ ». Cet effacement du soi, du conatus libidinal, pour faire place

257 « Deux visages le Saint-béni-soit-Il a créé dans le premier homme. » Levinas cite ici le *Talmud*. DSS, p. 130.

258 *Ibid.*, p. 132.

259 *Ibid.*, p. 136.

260 Telle que thématifiée dans notre introduction.

261 *HN* : « De l'éthique à l'exégèse » (1982), p. 127.

262 Genèse, Chapitre 2, verset 23.

263 *DL* : « Le judaïsme et le féminin », p. 53.

264 *DSS*, p. 137.

265 *Ibid.*, p. 148. Nous voyons là le sens d'une sexualité qui ne se limite pas à l'amour interpersonnel entre deux êtres, mais qui subit une transformation vers un pluralisme que suppose la fécondité. Ainsi : « La sexualité n'est en nous ni savoir, ni pouvoir, mais la pluralité même de notre exister. » *TI*, p. 254. Nous développerons ce point dans

à l'Autre, qui par ailleurs constitue un des aspects essentiels de la vocation messianique de la subjectivité²⁶⁶, est notamment symbolisé dans les Écritures par le changement de nom. Ainsi en est-il de Jacob²⁶⁷, mais également de Saraï, que Dieu renomme Sarah. Saraï (סָרַי) perdra ainsi le *yod* qui indique l'adjectif possessif à la première personne du singulier, « ma », pour devenir *Sarah* (שָׂרָה). L'étymologie de son prénom passe donc de « ma princesse » à « princesse », transformation que Levinas commente :

La condition de la femme restera-t-elle à jamais inséparable du possessif qui contient – ou du possessif qui déforme – la deuxième syllabe d'un nom qui signifie, chez l'épouse d'Abraham, souveraineté de princesse? Souveraineté de princesse ou souveraineté de personne humaine! Mais souveraineté de la femme qui, dans un monde masculin, court toujours le danger de passer pour une chose qu'on possède. [...] Dramatique ambiguïté du féminin qui s'efface dans le monde d'Abraham excédant le passé. Désormais dignité de personne qui retrouve sa plénitude et accède aux plus hautes vocations de l'humain. Correction ontologique notifiée par Dieu précisément à l'époux. Abraham ne va-t-il pas entendre bientôt (*Genèse* 21,12) : « Pour tout ce que Sarah te dit, obéis à sa voix »²⁶⁸?

La vocation humaine à la responsabilité est ainsi signée par une forme de perte de soi, perte qui, mise en rapport avec la notion d'élection, constitue un paradoxe, mais seulement en apparence, puisqu'elle permet en réalité à la subjectivité d'advenir pleinement à elle-même. Il s'agit là pour Levinas d'un autre sens à accorder à la notion de « deuxième visage » : l'être humain est non seulement traversé par l'altérité qui le tient « par devant et par derrière », mais il est appelé à répondre à l'appel de cette altérité par une abnégation de soi qui lui rend sensible sa vocation messianique. C'est ainsi que l'unicité du soi, la particularité de sa propre existence, trouve sa justification en entrant au service de l'unicité de l'Autre. On comprend mieux dès lors ce passage au second plan de ce qui constitue les particularismes de la subjectivité, notamment en ce qui

notre troisième chapitre « Maternité, fécondité et avenir ».

266 « Alors s'affirme la vraie universalité [...] celle qui consiste à servir l'univers. On l'appelle messianisme. » *DL*, « Commentaires », p. 129. Nous élaborerons ce point dans notre troisième chapitre « Maternité, fécondité et avenir ».

267 Dieu procède au changement de nom de *Jacob* qui deviendra *Israël* : « « Tu ne seras pas appelé Jacob, mais ton nom sera Israël » ne signifie pas que Jacob « perde sa place », mais que Israël lui sera nom principal et Jacob nom secondaire. » *HN* : « Au-delà du souvenir » (1986), p. 95. Dans cette perspective, on peut souligner que l'usage que fait Levinas du mot Israël, le rattache très souvent à la vocation universelle de la responsabilité pour tous et pour la création dans son ensemble.

268 *HN*, p. 99-100. Selon la *Haggadah*, Sarah avait reçu des dons de prophétie supérieurs à ceux d'Abraham, ce qui permet d'expliquer notamment en quoi Abraham est appelé à obéir à sa voix. D'autre part, une mention est faite quant au changement de nom de Saraï : « La transformation de son nom original signifie qu'elle devenait « une princesse pour l'humanité » et non plus seulement pour « son propre peuple » (*GnR* (*Genèse Rabba*) 47,1). », ce qui corrobore l'association faite par Levinas entre le judaïsme et l'universalité de son humanisme. Voir *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (2008), p. 926.

concerne le féminin. Levinas précise : « Le sens du féminin se trouve éclairé ainsi à partir de l'essence humaine, la *Ischa* à partir de son *Isch*²⁶⁹ : non pas le féminin à partir du masculin – la dichotomie – à partir de l'humain. La complémentarité n'a aucune signification concrète, n'est qu'un mot paresseux, si on n'a pas au préalable surpris, dans l'idée du *tout*, la nécessité et le sens de la division²⁷⁰ ». Avoir une tête à deux visages signifie donc d'une part ce détachement de soi, mais également que l'être humain se trouve traversé, *habité*, par une altérité qu'il ne peut ni maîtriser, ni subsumer sous une catégorie générale. Qui plus est, cette manière d'être hantée par l'autre fait également signe vers la multiplicité de la création, vers *tous les Autres* avec qui la subjectivité partage le monde. Ainsi, le récit de la genèse de l'être humain devient le symbole exprimant la dualité présente au sein de l'humanité, dualité qui ultimement engage la subjectivité sur la voie de la justice :

Tête humaine, singulière dans son unité sans synthèse et sans synchronie, où s'inscrit ma responsabilité pour l'autre, sans que moi et l'autre nous formions – en nous reconnaissant mutuellement l'un dans les yeux de l'autre – une *corrélation* des termes, d'emblée réciproquables. Mais cette étrange dualité du non-réciproquable n'annonce-t-elle pas la différence des sexes? Et c'est ainsi que dans l'humain apparaît la femme. Le social commande l'érotique²⁷¹.

1.2 De la nécessité de l'inégalité

Dans ce commentaire de la Genèse, Levinas pousse encore plus loin l'idée d'un effacement du féminin, de son aspect secondaire. Les sages du Talmud discutent en effet la possibilité que Dieu

269 « Tandis que *'adam* est indissolublement mâle et femelle (Gn 1, 27), *'ish*, employé aussi bien au pluriel qu'au singulier, est le terme couramment employé pour désigner l'homme adulte en tant qu'être distinct mais aussi partenaire de la femme (Gn 2, 23 et suiv.). [...] En Gn 2, 23, on trouve un jeu de mots sur les termes *'ish* et *'ishshâ* [« C'est elle la femme (*'ishshâ*) qui de l'homme (*'ish*) est prise. En réalité, s'il y a bien allitération entre les deux mots, il n'y a pas communauté de racine. Tandis que la racine *'ish* signifie « être viril, fort », *'ishshâ* dérive vraisemblablement d'une racine signifiant « être faible, vulnérable ». Ce mot désigne la femme adulte, et l'épouse. » Voir le *Glossaire I de La Bible (nouvelle traduction)*, p. 3099-3100. En Gn 2, 23, l'être humain qui parle est encore l'adam, qui par son exclamation « c'est elle cette fois, os de mes os, chair de ma chair », se nomme à la fois lui-même comme homme, être de sexe masculin et nomme la femme, être de sexe féminin et procède du même coup à la division, ou prend conscience de cette division au sein même de sa personne. Il reconnaît ainsi devant lui l'altérité de cet être distinct qui lui permet de prendre conscience de lui-même. En ce sens, l'être humain serait porteur de cette division ou déchirement en son sein qui lui permettrait précisément de faire l'expérience de l'altérité.

270 DSS, p. 132. Nous voyons là une des explications possible du délaissement de la notion du féminin dans l'œuvre de Levinas, absente de ses écrits à partir d'*Autrement qu'être* (1974) : sa philosophie se concentrera ultérieurement à penser le rapport au tiers qui, pour se faire sous le signe de la justice, doit transiter par l'universel, au sens bien particulier où il l'entend. Sa philosophie ne perdra pas pour autant sa dimension « féminine », surtout si on considère l'importance de la notion de maternité.

271 *Ibid.*, p. 133. Nous soulignons.

ait initialement eu pour plan de créer deux êtres séparés et égaux, alors qu'il décida ultimement de créer un être à son image : « un être un ». L'idée initiale aurait donc été « qu'il n'y eût pas de femme sortie de l'homme, de femme qui passât après l'homme²⁷² ». Or, l'indépendance des subjectivités et l'égalité entres-elles auraient sans doute maintenu les premiers êtres humains dans un état de guerre permanent, puisque rien ne serait venu mettre un frein à leurs désirs respectifs de persévérer dans leur être. Dieu n'a donc pas procédé en « stricte justice » lors de leur création :

Il fallait, pour créer un monde, qu'il les eût subordonnés l'un à l'autre. Il fallait une différence qui ne compromette pas l'équité : une différence de sexe; et, dès lors, une certaine prééminence de l'homme, une femme venue plus tard et, en tant que femme, appendice de l'humain. [...] L'humanité n'est pas pensable à partir de deux principes entièrement différents. Il faut qu'il y eût du *même* commun à ces *autres* : la femme a été prélevée sur l'homme, mais est venue après lui : *la féminité même de la femme est dans cet initial après-coup*. La société n'est pas constituée d'après des principes purement divins : le monde n'aurait pas tenu. L'humanité réelle n'admet pas une égalité abstraite sans aucune subordination des termes. [...] Il fallait subordination et il fallait blesure, il fallait et il faut une douleur pour unir les égaux et les inégaux²⁷³.

La différence fondamentale existant entre le Même et l'Autre permet d'éclairer le sens derrière cette idée de l'inégalité de la femme par rapport à l'homme, de même que l'état de guerre qu'impliquerait la présence simultanée de deux êtres distincts dans un même lieu temporel, comprise dans la notion de totalité. En effet, si le rapport à l'Autre constitue la possibilité d'une expérience de la transcendance, ce rapport doit s'effectuer sous la modalité d'une séparation radicale. Cette séparation est nécessaire à l'idée d'infini, puisque le mode de la corrélation ne peut suffire à l'expression de la transcendance²⁷⁴. Il s'agit cependant de déterminer la manière par laquelle la relation entre le Même et l'Autre s'instaure, de cerner un rapport où l'Autre ne se transmue pas en Même ou inversement, où le Même se ne perd pas extatiquement en l'Autre. L'œuvre, au sens moral du terme, et la bonté du Même à l'égard de l'Autre fournissent

272 DSS, p. 141-142.

273 *Ibid.*, p. 141-142. Levinas souligne une première fois et nous soulignons une deuxième.

274 « L'idée de l'Infini suppose la séparation du Même par rapport à l'Autre. Mais cette séparation ne peut reposer sur une opposition à l'Autre, qui serait purement anti-thétique. La thèse et l'antithèse, en se repoussant, s'appellent. Elles apparaissent dans leur opposition à un regard synoptique qui les embrasse. Elles forment déjà une totalité qui rend relative, en l'intégrant, la transcendance métaphysique exprimée par l'idée de l'infini. Une transcendance absolue doit se produire comme inintégrable. » *TI*, p. 23-24. D'où la reprise par Levinas des thèmes platoniciens et plotiniens du Bien et de l'Un au-delà de l'Être (voir « La trace de l'autre » dans *EDEHH*, p. 189).

l'expérience type de l'hétéronomie qui permet à Levinas de penser ce mouvement sans retour²⁷⁵.

Nous retrouvons là le sens liturgique de l'éthique lévinassienne :

L'œuvre du Même en tant que mouvement sans retour du Même vers l'Autre, je voudrais le fixer par un terme grec qui dans sa signification première indique l'exercice d'un office non seulement totalement gratuit, mais requérant, de la part de celui qui l'exerce, une mise de fonds à perte. Je voudrais le fixer par le terme de liturgie²⁷⁶.

Il n'y a donc pas, pour Levinas, de réciprocité des exigences entre le Même et l'Autre : l'expérience morale révèle plutôt une asymétrie métaphysique, une impossibilité de la totalisation²⁷⁷. En effet : « [...] la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin²⁷⁸ ». La relation métaphysique avec l'Autre scelle non seulement cette non-réciprocité avec le Même, mais rend également possible « un exister multiple » dans lequel les termes de la relation demeurent absolus. Ce pluralisme exprime lui aussi l'impossibilité de réduire la multiplicité d'unicité des personnes à une totalité²⁷⁹. Ainsi, « [...] le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'*inégalité* des termes [...]»²⁸⁰ qui dessine ce mouvement sans retour. Et si, inversement, le rapport d'égalité maintient des liens nécessaires avec la guerre, la raison en est que les sujets s'y engagent dans la lutte. Dans la mesure où chaque être possède son *conatus*, il aspire à persévérer dans son être, voire à en augmenter la puissance aux dépens de toute forme d'altérité : « l'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice²⁸¹ ». C'est en tant qu'être, et donc en tant que processus de totalisation, que le Même se heurte à l'Autre, à cette impossibilité de combler absolument le vide ou l'intervalle temporel existant entre eux. Ne pas être *dans le même temps*, signale cette absence d'identité entre les termes de la relation et par surcroît, dévoile la possibilité d'une expérience située à l'extérieur des termes limités à l'Être et à l'essence²⁸². Liés à

275 « La trace de l'autre » dans *EDEHH*, p. 190. Voir également p. 191 : « L'Oeuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Oeuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le *retour* du mouvement à son origine. » Levinas souligne.

276 *Ibid*, p. 192.

277 *TI*, p. 24.

278 *Ibid.*, p. 223.

279 *Ibid.*, p. 195.

280 *Ibid.*, p. 229.

281 *AE*, p. 15. Et quelques lignes plus loin : « L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'être ».

282 « La guerre comme la paix suppose des êtres structurés autrement que comme parties d'une totalité. » *TI*, p. 197.

cette inégalité et à l'idée de liturgie, nous retrouvons ici le sens moral de l'élection de la subjectivité :

Chacun, comme « je », est à part de tous les autres à qui le devoir moral est dû. L'intuition fondamentale de *la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas l'égal d'autrui*; et cela dans le sens très stricte que voici : je me vois *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres. « Plus je suis juste, et plus je suis sévèrement jugé », dit un texte talmudique. Dès lors, il n'existe pas de conscience qui ne soit pas une conscience de cette position exceptionnelle, qui ne soit pas une conscience de l'élection. La réciprocité est une structure fondée sur une inégalité originelle²⁸³.

Ce sentiment d'élection, le Même l'éprouve par le biais de la souffrance que lui cause la conscience du caractère inépuisable de sa tâche, de même que la souffrance que lui cause celle de son prochain. Nul refuge pour la subjectivité : ni en Dieu²⁸⁴, ni dans une bonne conscience qui viendrait lui donner l'illusion d'être moralement arrivée à bon port. Responsabilité infinie que Levinas lie au judaïsme et sa vocation de réparer le désordre du monde, non pas par charité²⁸⁵, mais par justice :

Dieu merci, nous n'allons pas prêcher de suspectes croisades pour « se serrer les coudes entre croyants », s'unir « entre spiritualistes » contre le matérialisme montant! Comme si on devait penser à autre chose qu'à assouvir cette faim; comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à *sauver que le don – qu'il reçut tout de même – de souffrir par la faim d'autrui*. « Grand est le manger! » dit Rabbi Yochanan au nom de Rabbi Yossi ben Kisma (Synhedrin 103b). La faim d'autrui – faim charnelle, faim de pain – est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits; il n'y a de mauvais matérialisme que le nôtre. Cette inégalité première définit peut-être le judaïsme. Condition difficile. Inversion de l'ordre apparent. Inversion toujours à recommencer. D'où le ritualisme qui voue le juif au service sans récompense, à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls²⁸⁶.

La vocation liturgique de la subjectivité, sa responsabilité à l'égard de l'ensemble de la création s'inscrit donc en droite lignée avec l'inégalité existante entre elle et son prochain. La responsabilité dont le Même est investi le déloge de son sentiment de soi pour lui révéler qu'au

283 *DL*, « Une religion d'adultes », p. 38-39. Nous soulignons, à l'exception du mot « obligé », que Levinas souligne.

284 « Dieu qui se voile la face n'est pas, pensons-nous, une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure où l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège, où la consolation de la présence divine dans le sentiment religieux enfantin, se refuse elle aussi, où l'individu ne peut triompher que dans sa conscience, c'est-à-dire nécessairement dans la souffrance. [...] Elle révèle un Dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme responsable intégralement. » *DL* : « Aimer la Thora plus que Dieu » (1955), p. 173.

285 Celle-ci, tout comme l'amour au sens où nous l'avons thématiqué dans notre premier chapitre, est en effet pour Levinas toujours intéressée. Voir *DL* : « Une voix sur Israël » (1951), p.159.

286 *DL* : « Avant-propos », p. 10.

plus profond de son être, il n'est pas seul : « Dieu n'a-t-il pas donné le nom d'Adam à l'homme et à la femme réunis, comme si deux, ils étaient un, comme si l'unité de la personne ne pouvait triompher des dangers qui la guettent que par une dualité s'inscrivant dans sa propre essence²⁸⁷ »? La genèse de l'être humain sert d'emblème de la scission existant à même la subjectivité. Dans cette économie de la fissure, le féminin agit tel un amendement critique²⁸⁸ de la « spiritualité du masculin » qui, certes, arrache le blé et le lin à la nature par son travail, attestant par là « la rupture de la vie spontanée, la fin de la vie instinctive enfouie dans la nature immédiate, donnée » et marquant le début de ce que Levinas appelle la « vie d'esprit ». Le monde maîtrisé par cette raison demeure cependant vide et froid, peuplé d'objets anonymes et sans visage²⁸⁹. À la solitude du monde de la raison répond le féminin : « Éclairer les yeux aveuglés, remettre d'aplomb – surmonter par conséquent une aliénation qui, ultime, résulte de la virilité même du logos universel et conquérant qui chasse jusqu'aux ombres qui auraient pu l'abriter²⁹⁰ ». La catégorie de l'égalité, rendue possible par le travail de la raison, ne saurait cependant être fixée par autre chose que cette vie d'esprit. La lecture talmudique sur la création de la femme pose ainsi la question de l'intégration dans un rapport d'égalité ce qui d'emblée ne l'est pas :

Le problème [...] consiste à concilier l'humanité des hommes et des femmes avec l'hypothèse d'une spiritualité du masculin, le féminin n'étant pas son corrélatif, mais son corollaire, la spécificité féminine ou la différence des sexes qu'elle annonce ne se situant pas d'emblée à la hauteur des oppositions constitutives de l'Esprit. Audacieuse question : comment l'égalité des sexes peut-elle provenir de la priorité du masculin²⁹¹?

L'ordre de l'ego et de la raison ne pouvant à lui seul répondre aux exigences radicales de responsabilité à l'égard de la vie humaine, le féminin devient le corollaire, la conséquence nécessaire de l'idée d'une subjectivité ne pouvant se suffire à elle-même : il annonce l'Autre dans sa vulnérabilité et sa faiblesse, mais également le pluralisme de la société en tant que tel. Ce pluralisme constitue un deuxième amendement critique, cette fois au rapport du face-à-face, qui lui exige un retour de la raison, elle-même travaillée de l'intérieur par la présence de l'Autre²⁹².

287 *DL* : « Le judaïsme et le féminin », p. 50-51.

288 *Ibid.*, p. 49. Une thèse qu'adopte également M. Botbol-Baum dans son article « Levinas, une philosophie du féminin, ou la surnature du sujet » (2015 – non publié): « Comme la temporalité est un déphasage de l'instant, le féminin est un déphasage du masculin qui permet l'ouverture, la « diastase de l'identique ». »(p.5).

289 « L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité. » *TI*, p. 16.

290 *DL* : « Le judaïsme et le féminin », p. 50.

291 *DSS* : « Et Dieu créa la femme », p. 141.

292 *Supra* « Introduction », p. 3-4.

Passivité et patience à l'égard de cet Autre que la subjectivité a le devoir moral d'accueillir chez soi ou du moins, à l'appel duquel elle ne peut rester sourd :

Il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et ne plus voir dans la patience uniquement l'envers de la finitude ontologique de l'humain. Mais pour cela être patient soi-même, sans demander la patience aux autres; et, pour cela, admettre une différence entre soi et les autres. Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être – ce qui permettra, peut-être, de penser cette différence entre moi et l'autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l'oppression²⁹³.

2. Constitution de la conscience

2.1 Souffrance et mauvaise conscience

Deux types de souffrance

Dans son essai intitulé *La souffrance inutile*, Levinas entreprend une description phénoménologique de la souffrance, telle qu'expérimentée dans un premier temps par la subjectivité. Il y thématise la souffrance comme une donnée de la conscience formée de l'inassumable, d'un excès de la sensibilité qui défie la possibilité de la signification. La souffrance est d'une part cette réfraction de l'intelligible, mais également un refus de la synthèse, « à la fois ce qui dérange l'ordre et ce dérangement même²⁹⁴ ». Dans sa résistance à la conscience, la souffrance est comprise comme passivité :

Dans son malgré-la-conscience, dans son mal, la souffrance est passivité. Ici, « prendre conscience », ce n'est plus, à proprement parler, prendre; ce n'est plus *faire acte de conscience*, mais, dans l'adversité, subir; et même subir le subir, puisque le « contenu » dont la conscience endolorie est consciente est précisément cette adversité même de la souffrance, son mal. Mais là, encore, *passivité* – c'est-à-dire une modalité – signifiant comme quiddité et, peut-être, comme le lieu où la passivité signifie originellement, indépendamment de son opposition conceptuelle à l'activité²⁹⁵.

Expérimentée comme à un second degré de passivité, la souffrance déjoue les mécanismes de réceptivité de la conscience, enraye, par son refus, la capacité d'accueil de la perception. Souffrir transforme ainsi la sensibilité en vulnérabilité, en « pâtir pur » proprement insensé, formant comme un horizon clos autour de la subjectivité. Or, de cet enfermement sur soi dans la souffrance, du fait de l'impossibilité d'intégration dans un ordre de sens, émerge une ouverture, celle de la plainte, de « l'appel originel à l'aide » dans lequel « se dessine un au-delà dans l'inter-

293 *AE*, p. 272.

294 *EN* (1951-1990): « La souffrance inutile », p. 100.

295 *Ibid.*, p. 101.

humain²⁹⁶ ». La plainte de l'Autre résonne ainsi par-delà la totalité close formée par ma propre souffrance, engageant à une transformation de la souffrance inutile en souffrance utile²⁹⁷. Par cette ouverture se révèle la possibilité d'une autre souffrance, radicalement distincte de la première : « la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui²⁹⁸ ». Ouverture éthique de la souffrance de la subjectivité dès lors qu'elle entend la souffrance de l'Autre, seule capable de donner un sens à la sienne :

Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi* impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre²⁹⁹.

Cette attention à la souffrance du prochain, Levinas en fait « le nœud même de la subjectivité humaine³⁰⁰ », au point de l'élever au rang de principe éthique ultime. Plus radicalement encore, la subjectivité pâtit des souffrances infligées à l'Autre jusqu'à en être responsable, responsable jusqu'à la substitution. Passion immémoriale, la mise à part du Même dans l'Être constitue son élection et signale une relation dans laquelle il est appelé au dépassement de son conatus : « La forme personnelle de l'être, son égoïté, est une destruction de la croûte de l'être. Toute la souffrance du monde pèse sur le point où se produit une mise à part, une inversion de l'essence de l'être. Un point se substitue au tout. Ou, plus exactement, cette souffrance, cette impossibilité de se dérober opère cette mise à part même.³⁰¹ » Impossibilité de se dérober qui signifie encore une fois l'absence de symétrie entre le Même et l'Autre, l'inégalité foncière qui permettrait de relativiser la souffrance de ce dernier et la responsabilité du premier. Voilà donc

296 *EN* : « La souffrance inutile », p. 103.

297 Il ne faudrait pas entendre sous ce terme d'utilité que la souffrance de l'Autre soit justifiable. En effet, Levinas s'inscrit fermement en faux contre toute entreprise justificative par laquelle la souffrance de mon prochain trouverait son sens dans un bien à venir, en effectuant notamment une critique de la théodicée : « Mais cette fin de la théodicée qui s'impose devant la démesurée épreuve du siècle ne révèle-t-elle pas, du même coup, d'une façon plus générale, le caractère injustifiable de la souffrance de l'autre homme, le scandale qui arriverait par moi justifiant la souffrance de mon prochain? [...] La justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité ». *Ibid.*, p. 109.

298 *Ibid.*, p. 103.

299 *Ibid.*, p. 103-104.

300 *Ibid.*, p. 103-104.

301 *QLT*, p. 107-108.

comment la souffrance pour Autrui s'affirme dans son caractère liturgique, don à perte qui, mené à son terme, révèle la vocation messianique de la subjectivité³⁰².

L'éthique comme philosophie première

La conférence tenue par Levinas en 1982, intitulée *Éthique comme philosophie première*, prolonge cette réflexion sur la souffrance par le biais de la question de la mauvaise conscience. La conscience pré-réflexive comme soubassement passif de la conscience intentionnelle y est en effet thématisée comme autre expression de la passivité de la subjectivité dans son élection par Autrui, mais plus radicalement, comme condition de possibilité de la philosophie elle-même. Traditionnellement, le lieu de l'intelligible a été établi comme rapport d'adéquation entre la connaissance et l'être. L'intelligibilité de l'être a à son tour été établie comme condition de possibilité de la sagesse, qui en tant que telle, lui confère le statut de philosophie première. La correspondance entre la connaissance et l'être suppose d'abord une distinction entre le sujet connaissant et son objet, mais cette distinction est surmontée dans l'acte de connaissance « où le connu est compris et, ainsi, approprié par le savoir et comme *affranchi* de son altérité³⁰³ ». En ce sens, cette correspondance s'annonce également dans son principe comme une saisie du réel dans l'immanence du connaître³⁰⁴. La modernité viendra quant à elle radicaliser le rapport d'appropriation de l'être par l'entremise du savoir en identifiant l'un à l'autre :

Le passage de *cogito* au *sum* va jusque-là : l'activité libre du savoir, étrangère à toute finalité extérieure, se retrouvera, elle aussi, du côté du connu. Elle – l'activité libre du savoir – constituera aussi l'intrigue de l'être en tant qu'être qui est connu du savoir. *La Sagesse de la philosophie première* se réduit à la *conscience de soi*. Identité de l'identique et du non-identique³⁰⁵.

La liberté du savoir, dans le lien étroit qu'elle entretient avec la conscience de soi, subordonne l'extériorité à son processus de connaissance. L'être découvert par la philosophie première dévoile ainsi du même souffle « l'affirmation active de cet être même », celui du sujet dans sa « force » et son « effort d'être³⁰⁶ ». Si par ailleurs nous retrouvons du côté de la phénoménologie

302 Voir notre troisième chapitre sur le messianisme, mais également sur la maternité, comme image aboutie de cette passivité souffrante pour autrui.

303 *EPP*, p. 68.

304 Thèse que Levinas évoque ici, mais élabore plus en détails dans son texte *Actualité de Maïmonide*.

305 *EPP*, p. 73. Levinas associe également dans *TI* la thématisation et la conceptualisation à une possession de l'Autre, le savoir au pouvoir : « L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. » p.16.

306 *EPP*, p. 74.

husserlienne l'idée d'une intentionnalité non théorétique obtenue par le biais d'une réduction phénoménologique, la conscience intentionnelle aura vite fait de se saisir de « ses modes du vécu non intentionnel dits implicites³⁰⁷ ». En ce sens, cette conscience non-intentionnelle demeure chez Husserl une connaissance en germe devant être ramenée dans le spectre de la lumière de la connaissance par le biais de la représentation³⁰⁸. Or, pour Levinas, il s'agit de savoir s'il s'agit-là du fin mot de la conscience non-intentionnelle. J. Rolland le souligne ainsi :

La réduction ainsi pensée est-elle allée au bout d'elle-même? A-t-elle rejoint l'extrême des possibilités qu'elle signifie quant à la signifiante de la pensée? Plus précisément : avant [...] cette réduction, ne faut-il pas en supposer une autre, qui ne remonterait point des choses (des objets) à la conscience (-de) qui s'en effectue – mais, de cette conscience-de, à une certaine « conscience » – en est-ce encore une à proprement parler? – précisément pré-intentionnelle³⁰⁹.

Cette conscience qui n'en est pas une, que Levinas qualifie de « mauvaise conscience » par un habile jeu de mots, signifie « un effacement ou discrétion de la présence » de la subjectivité, plutôt qu'une affirmation de soi par le biais du savoir. Cette mauvaise conscience doit être comprise en opposition à l'intentionnalité, entendue comme « bonne conscience » au sens le plus simple d'une conscience effectuant un travail réflexif³¹⁰. Ainsi :

La conscience (-de), dans sa naïveté, s'assure dans l'objet et, dans l'ordre de la réduction, elle s'assure comme sphère de la certitude absolue, différant en cela même du champ objectal. Ce qui compte [...], c'est l'assurance co-essentielle à la conscience intentionnelle, dont est privée [...] sa sœur « pré-réflexive » – qui n'a où se reposer la tête. Parce que, n'étant pas assurée dans l'objet (ni dans la certitude absolue de soi), elle ne s'assure pas non plus dans le *présent* – et, ainsi, échappe initialement à la forme du savoir³¹¹.

En son fond non-intentionnel, la subjectivité se tient en elle-même comme un être en exil : elle est « sans oser être », « sans nom, sans situation, sans titre », une « présence qui redoute la présence, qui redoute l'insistance du moi identique, nue de tout attribut³¹² ». Cette passivité radicale ne saurait non plus se ressaisir dans un présent de la conscience, puisque contrairement à

307 *EPP*, p. 81.

308 « La Réduction transcendantale qui suspend toute indépendance dans le monde, autre que la conscience elle-même, fait retrouver le monde comme *noème* et mène – ou devrait mener – à la pleine conscience de soi s'affirmant comme être absolu, se confirmant comme un *moi* qui s'identifie à travers toutes les « différences », maître de lui-même comme de l'univers et capable d'éclairer tous les coins sombres où sa maîtrise serait contestée. » *EPP*, p. 79.

309 « Surenchère de l'éthique » préface de J. Rolland au texte *EPP*, p. 34.

310 « La conscience non intentionnelle est « mauvaise conscience » en ce sens tout à fait neutre qu'elle ne « fait pas son métier » de conscience, à la différence de la conscience-de animée par l'intentionnalité. » Voir J. Rolland, *Opus cit.*, p. 41.

311 *Ibid.*, p. 37. C'est J. Rolland qui souligne.

312 *EPP*, p. 87.

la réduction transcendantale husserlienne qui dégage une intentionnalité de la conscience pré-réflexive, la mauvaise conscience lévinassienne ne constitue pas un stade préalable de la connaissance, mais quelque chose qui lui échappe fondamentalement³¹³. De cette mauvaise conscience émerge pour Levinas la question de la responsabilité de la subjectivité qui est appelée à répondre de sa présence même. La justice de sa position dans l'être, assurée par la pensée intentionnelle, est ici mise en question. Ainsi, « être en question, mais aussi à la question, avoir à répondre – naissance du langage dans la responsabilité; avoir à parler, avoir à dire *je*, être à la première personne, être moi précisément; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit à être³¹⁴ ». Le Moi, dans son être-au-monde est toujours déjà risqué d'usurpation et de dépossession du prochain : la responsabilité de la subjectivité à son égard n'est ainsi pas chose abstraite, mais s'articule concrètement dans la crainte pour lui :

Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre. Crainte qui remonte de derrière ma « conscience de soi » et quels que soient vers la bonne conscience les retours de la pure persévérance dans l'être. La crainte d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein* la place de quelqu'un; incapable d'avoir un lieu – une profonde utopie³¹⁵.

En ce sens, avoir à répondre de son être transforme la question de l'être en question éthique, puisque cet être n'est plus appelé à se justifier en termes d'une compréhension ontologique, mais plutôt en termes d'une responsabilité éthique. Sa justification passe dès lors par la mise en question de la justice derrière la liberté du sujet. Cette réorientation radicale du questionnement philosophique vient également altérer la manière de penser la subjectivité qui est ainsi vouée à l'Autre avant d'être vouée à elle-même, dans une suspension – Levinas dira même une *epochè* – de son identité, rompant ainsi avec son privilège ontologique. Au cœur du moi se joue ainsi « la crise même de l'être de l'étant dans l'humain³¹⁶ » qui, par les exigences de l'éthique et la récurrence que celle-ci suppose, retourne à sa mauvaise conscience. La mauvaise conscience est donc pour Levinas le lieu à partir duquel se lève la première question : « Question du sens de l'être – non pas l'ontologie de la compréhension de ce verbe extraordinaire, mais l'éthique de sa

313 Elle échappe non seulement à la connaissance, mais également au jeu de la liberté et de l'activité humaine qui supposent d'emblée cette possibilité de se poser en soi-même.

314 *EPP*, p. 90-91.

315 *Ibid.*, p. 94.

316 *Ibid.*, p. 105. J. Rolland précise cette idée : « Parce que anarchique et anachronique, pré-originel et dès lors immémorial, ce sujet ne peut jamais se faire « étant ». » *Opus cit.*, p. 53. J. Rolland souligne.

justice. Question par excellence ou la question de la philosophie. Non pas : pourquoi l'être plutôt que rien, mais comment l'être se justifie³¹⁷ ». Justification de l'être propre de la subjectivité d'une part, mais plus largement encore, la justification de l'être de la création dans son ensemble. La responsabilité de l'être humain ne se limite donc pas aux actions qui relèvent de son fait, puisque Dieu lui-même s'est effacé du monde pour lui en léguer la charge :

L'être *est*, à travers l'éthique et l'homme. L'homme répond ainsi de l'univers. [...] Le règne de Dieu dépend de moi. Dieu a subordonné son efficacité – son association au réel et la présence même du réel – à mon mérite et démerite; mais ainsi précisément Dieu ne règne que par l'entremise d'un ordre éthique, là où un être répond d'un autre. Le monde *est*, non pas parce qu'il persévère dans l'être, non parce qu'*être* serait sa propre raison d'être, mais parce que, par l'entremise de l'humain, il peut être justifié dans son être. L'humain, c'est la possibilité d'un être-pour-l'autre. Elle est la justification de tout exister³¹⁸.

Les termes dans lesquels Levinas décrit la conscience non-intentionnelle recourent ceux qu'il utilise pour thématiser la persécution du sujet. En effet, le sujet persécuté illustre cette passivité radicale, cette manière d'être affecté par autrui, coupant l'herbe sous le pied de son activité, de sa liberté, le déracinant et le dépouillant de son impérialisme. Inséparable de la responsabilité et de la substitution³¹⁹, la persécution est aussi disqualification du langage, puisqu'elle « est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos³²⁰ ». Ici, tout comme dans la conscience non-intentionnelle qui forme le soubassement de la philosophie, le problème du langage comme justification est soulevé ou, en d'autres termes, le problème du passage du *Dire* au *Dit*. Passage qui pose problème précisément dans la mesure où il encourt le risque d'une trahison du second à l'égard du premier. Le Moi et la conscience non-intentionnelle qui le travaille, de par ce qui les constitue en propre, ne peuvent qu'exprimer l'obsession et la persécution de l'Autre par le biais d'une trace qui signale l'engagement immémorial de la subjectivité à l'égard de son prochain. Engagement immémorial, donc laps de temps irrécupérable qui signifie nécessairement un *oubli* du Moi en tant que Soi³²¹. Dès lors surgissent les dangers de son égoïsme qui toujours doit être rappelé à « ce qui s'est passé » dans la

317 *EPP*, p. 108-109. Prenant encore ici à partie la philosophie de Heidegger : « Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique à une relation avec *l'être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. » *TI*, p. 15-16.

318 *HN* : « Judaïsme et kénose » (1985), p. 145.

319 Que nous aborderons dans notre troisième chapitre.

320 *AE*, p. 193. Voir également *AE*, p. 160 sur la persécution.

321 Les distinctions entre le Dire et le Dit, le Moi et le Soi, seront également abordées au chapitre 3.

conscience non intentionnelle agitée par l'altérité se « présentant » dans le visage d'autrui et qui s'est oublié dans le Moi – que le Moi, en cela haïssable, a *nécessairement* oublié³²² ».

La rencontre du visage de l'Autre le rappelle bien à sa responsabilité, mais dans la mesure où cette relation est, comme nous l'avons vu, fondamentalement asymétrique, le caractère *infini* de la responsabilité – avoir à *tout donner* – pose en plus le problème de la société dans son ensemble. En effet, comment être juste à l'égard de tous ces Autres si je donne tout à celui qui se tient face à moi? C'est en ce sens que le tiers vient apporter *une mesure* à l'infinie responsabilité, qui est par essence *démesure* :

Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité [et] naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice? Question de conscience. Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice³²³.

La naissance de la philosophie, que l'on voit poindre ici en tant que questionnement critique sur soi et de sa posture dans l'être, est donc contemporaine de la question de la justice. L'appel initial de la responsabilité se réfère à cet en deçà de la conscience qui est le « Dire pré-originel, anarchique qui est proximité³²⁴ », à la sensibilité qui dégage une subjectivité irréductible à la conscience³²⁵. De la même manière que l'amour dans le rapport du face-à-face contient en germe la possibilité de la justice comme de l'injustice, et doit en ce sens être réorienté dans sa possibilité éthique, la philosophie exige une forme d'amendement qui arriverait à tenir en son sein l'Autre et le tiers tout à la fois. Ainsi pensée, elle devient « cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la proximité et comme la sagesse de l'amour³²⁶ », et non plus l'amour de la sagesse.

322 *EPP*, préface, p. 63. Et aussi : « La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier. Dans cet oubli, la conscience est pur égoïsme. » *AE*, p. 204.

323 *AE*, p. 245.

324 *Ibid.*, p. 251.

325 *Ibid.*, p. 157.

326 *Ibid.*, p. 251.

2.2 L'hospitalité

La demeure et l'émergence du langage ou l'époque du recueillement

Pour Levinas, le discours est essentiellement apologie et justification du moi³²⁷. En ce sens, nous pouvons penser qu'il existe une forme de philosophie dans toute forme de discours, dans la mesure où ce dernier est caractérisé essentiellement comme entreprise de justification. Ou du moins, que la philosophie trouve son fondement dans cette entreprise de justification qui ensuite permet l'élaboration d'un discours théorique. Discours, philosophie et justice se trouvent donc intimement liés : « L'apologie n'affirme pas aveuglément le soi, mais fait déjà appel à autrui. Elle est le phénomène originel, dans sa bipolarité insurmontable, de la raison³²⁸ ». Or, pour en arriver à l'apologie, le Même doit d'abord être capable de recueillement, qui émerge de l'existence d'un lieu essentiel : celui de la demeure. La demeure, nous dit Levinas, vient poser une limite à l'*élémental*, ce milieu dans lequel la subjectivité baigne, ce « fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à « personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville³²⁹ ». Par le recueillement produit au sein de la demeure, l'être humain, essentiellement intérieur à l'élément, se pose en extraterritorialité : c'est à partir de ce lieu qu'il pourra replonger ensuite dans l'élémental, par ce corps qui « *demeure*, c'est-à-dire habite et possède³³⁰ ». La demeure, sans magiquement produire le recueillement, vient en réalité en actualiser la potentialité, puisque c'est « parce que le moi existe en se recueillant, [qu'il] se réfugie empiriquement dans une demeure³³¹ ». Nous avons vu au chapitre I que la subjectivité se posait d'abord au monde sous la modalité de la jouissance, modalité par laquelle elle *vit de* tout ce qui l'entoure, heureuse, même dans le besoin. Une inquiétude s'imisce cependant au sein de la jouissance, le sentiment d'une menace face à l'indétermination : de ce « néant de l'avenir » émergent la possession et le travail.

Ce passage de la jouissance au travail s'effectue par l'habitation et l'économie, qui supposent l'accueil d'autrui, en l'occurrence, du féminin qui s'y trouve associé³³². En effet, la distance à l'égard de la jouissance ne s'effectue pas dans un rapport à un vide, mais est plutôt « vécue positivement comme une dimension d'intériorité à partir de la familiarité intime où

327 *TI*, p. 10.

328 *Ibid.*, p. 229-230.

329 *Ibid.*, p. 104.

330 *Ibid.*, p. 110.

331 *Ibid.*, p. 127.

332 *Ibid.*, p. 120.

plonge la vie³³³ ». Dans les limites de la jouissance, la subjectivité se situe dans une sorte d'immédiateté dans son rapport au monde subvenant à ses besoins : certes, le processus par lequel la formation de l'ipséité s'effectue est entamé, mais sans être entièrement achevé. Le monde extérieur pose des limites à l'immédiateté de la jouissance par l'inquiétude qu'il suscite, incertitude à laquelle la subjectivité répond dans une saisie de l'élémental par le travail³³⁴. Dans le travail, la matière renonce partiellement à son bruissement inquiétant, devient possession, emprise et maîtrise, création d'un espace temporel ou une manière de *gagner du temps* face au « néant de l'avenir ». La possession est en ce sens une affirmation du pouvoir du moi sur le temps. Ainsi la main, dans son geste de délimitation de l'élémental, est-elle un organe de prise et d'acquisition, « elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison³³⁵ ». Or, si le travail permet à la matière de perdre son anonymat, cette dernière le regagne rapidement en retournant à son existence élémentale. Comme définition de la matière, le travail n'a pas recours à l'infini et instaure le monde de la raison qui renvoie la matière à la froideur et l'hostilité de *l'il y a*. De là, la demeure et l'accueil qu'elle présuppose viennent répondre à deux choses : à l'incertitude face à l'avenir et à la solitude de l'universel institué par la raison³³⁶. Dans les deux cas est en jeu la question de *l'impersonnalité* du monde et des choses à laquelle vient précisément répondre l'accueil du féminin. Levinas précise en effet que la possibilité du retrait à l'égard des choses implique un événement nouveau, positif : une relation avec ce dont le moi *ne vit pas*. La relation avec l'Autre constitue ce surplus extérieur au conatus de la jouissance qui, dans ce cas, se manifeste sous la modalité de la présence discrète du féminin. Ce sera par le biais de cette rencontre que le passage de la jouissance au travail sera rendu possible.

Dans les limites de la jouissance, la subjectivité demeure dans l'immédiateté de son *vivre de*. Son passage dans la demeure lui permettra d'instaurer la distance temporelle nécessaire à la représentation, à laquelle le travail fait appel. Ce passage est d'emblée éthique et repose sur une rupture du conatus se faisant *don* :

Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu'instaure l'accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire me les représenter, refuser et la

333 *TI*, p. 128.

334 Pour ce développement, *Ibid.*, p. 131 à 136.

335 *Ibid.*, p. 135.

336 Voir à cet effet *DL*, p. 49-50 et *TI*, p. 139.

jouissance et la possession, il faut que je sache *donner* ce que je possède. Ainsi, seulement, je pourrais me situer absolument au-dessus de mon engagement dans le non-moi³³⁷.

La positivité de cette *époque* de la jouissance immédiate est vécue comme une intimité, une douceur répandue sur la surface des choses, une amitié à l'égard du moi produite par la relation avec autrui. De cet accueil émerge l'intériorité du recueillement, qui est une « solitude dans un monde déjà humain³³⁸ ». À ce stade-ci, la présence d'autrui ne se manifeste pas encore par la transcendance et le langage qui briseraient l'intimité de l'accueil, mais sous la modalité de la discrétion, une présence absence que Levinas rapproche du *Je-Tu* de Martin Buber³³⁹ et de l'altérité féminine. Cette relation avec le féminin est faite d'un langage silencieux, d'une entente sans mots, mais sans pour autant être un stade balbutiant situé dans l'antichambre de la pleine relation éthique à l'Autre.

Tout au contraire, la discrétion de cette présence, *inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui*. Elle ne se comprend et n'exerce sa fonction d'intériorisation que sur le fond de la pleine personnalité humaine mais, qui, dans la femme, peut précisément *se réserver* pour ouvrir la dimension de l'intériorité. Et c'est là une possibilité nouvelle et irréductible, une défaillance délicate dans l'être et source de la douceur en soi³⁴⁰.

Nous avons vu les risques encourus par cette fermeture à l'intérieure d'une société close à deux, mais nous en voyons ici un des aspects positifs et nécessaires à la constitution du sujet qui, sans cette familiarité, ne pourrait accéder au premier moment de sa séparation d'avec le vivre-de. L'extraterritorialité positive produite par l'accueil d'emblée pacifique du visage de l'autre est le lieu dans lequel la subjectivité se recueille et grâce auquel elle habite³⁴¹. Cette première suspension de la persévérance dans l'être dépend donc d'une autre suspension, celle-là provenant de l'espace d'ouverture et d'accueil dégagé par le féminin qui suspend sa propre altérité pour faire place au moi. Deux effacements qui cependant s'orientent dans des directions différentes : l'un menant au recueillement qui précède la représentation, le travail et la possession, l'autre dans un silence où le langage se retire. Levinas précise que l'accueil humain est un lieu où « le langage qui se tait reste une possibilité essentielle³⁴² », au même titre où la maison peut garder ses portes

337 *TI*, p. 145. Levinas souligne.

338 *Ibid.*, p. 127-128.

339 Relation qui est marquée surtout par son aspect dialogique pour Levinas et qu'il assimile donc à une forme de symétrie ou réciprocité.

340 *TI*, p. 129. Nous soulignons.

341 *TI*, p. 124.

342 *Ibid.*, p. 129.

et fenêtres closes à autrui³⁴³. En effet, la possibilité de l'inhospitalité ou du bannissement du langage dans la demeure atteste du radicalisme de la séparation entre le Même et l'Autre : ici, comme plus haut, la subjectivité peut toujours ignorer la relation transcendante qui lui permet d'exister et s'accomplir pleinement dans son isolement. Il s'agit cependant toujours d'une possibilité essentielle et nécessaire à la relation éthique. Ainsi, la maison « a « pignon sur rue », mais aussi son secret³⁴⁴ » : elle ouvre sur un non-lieu, une *utopie* où le moi peut se retirer.

Quels rapports existent cependant entre l'hospitalité et le langage? Nous avons vu qu'Autrui n'était pas une altérité relative, ni la partie d'un genre, puisque toutes deux supposent la communauté. La différence absolue existant entre le Même et l'Autre ne peut s'instaurer que par le langage, qui permet d'établir une relation entre les termes tout en rompant l'unité de genre. Autrui se déroband à la thématization du Même, le fait qu'il ne puisse être « com-pris » se décrit positivement dans la mesure où le discours est une mise en relation avec le transcendant. Ainsi, pour Levinas, le langage n'est pas l'expression des mouvements intérieurs de l'âme, mais la relation avec un autre étant *parlant*, qui s'atteste de lui-même dans la parole, c'est-à-dire dans son visage³⁴⁵. La signification ne passe donc pas par la médiation du signe, mais c'est cette signification même, entendue comme face-à-face, qui rend la fonction du signe possible. L'émergence du langage se produit donc sur le fond de la relation éthique à autrui et engage d'emblée la subjectivité à une remise en question d'elle-même : « *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même*³⁴⁶ ».

Dans la demeure se pose en même temps le problème du passage de la question de l'être à la question éthique. La première rencontre avec le féminin – défini essentiellement en 1961 comme discrétion – a fourni le terreau nécessaire à l'émergence du recueillement et d'une distance à l'égard de la jouissance et de l'élémental. De là, le Même peut ensuite s'engager dans une transformation et un travail de l'élémental, d'où émergent ses possessions. Un changement s'opère dès lors : les articulations fondamentales du Même, son corps, sa maison, ses possessions, signalaient un rapport à des altérités formelles. La discrétion du féminin, quoique nécessaire au parachèvement de la séparation du moi d'avec l'élémental, constitue une présence absence qui se

343 *TI*, p. 148.

344 *Ibid.*, p. 129.

345 Pour ce développement, voir *Ibid.*, p. 168-176.

346 *Ibid.*, p. 181. Levinas souligne.

singularise par rapport à la manière dont Levinas thématise l'absence de l'Autre abordé dans le langage. Or, dès l'émergence de la représentation et de la possession, cet Autre *effacé* se mue en Autre *indiscret*, qui aborde le moi de haut et met en question cette possession même³⁴⁷. Il s'agit là d'une mise en question qui est *langage* : le langage est en effet la première dépossession, une donation qui instaure une mise en commun originelle³⁴⁸. Par le biais d'un déplacement, la fonction d'hôte et d'accueil du féminin se trouve transposée au sein de la subjectivité qui se doit de répondre devant Autrui de sa possession : « Aucune relation humaine ou inter-humaine ne saurait se jouer en dehors de *l'économie*, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée : le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l'hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation³⁴⁹ ». Ici comme plus haut, nous retrouvons l'idée d'un langage essentiellement éthique et apologétique, par lequel la subjectivité est appelée à donner son monde, sa possession et justifier sa liberté devant autrui³⁵⁰. Ainsi, par le biais de la demeure et de l'hospitalité du féminin, le sujet acquiert une distance par rapport à soi qui est une mise en langage de son existence, parole qui est toujours adressée à un Autre. Cet Autre, de par son exigence de dépossession, est ce même être qui l'instant d'avant se *réserve* pour permettre la première distance à l'égard de la jouissance. La thématization et le langage, la pensée donc, se trouvent intimement liés au rapport tissé entre le Même et l'Autre. Nous retrouvons également ici un autre avatar du féminin sans langage : alors que dans la relation érotique, la réserve du féminin se jouait sur le plan de la sensibilité et de la jouissance, la relation à l'hôte de la demeure est une forme de retrait qui est antérieure à cette première relation et qui plus est constitutive, puisqu'elle rend le monde habitable pour la subjectivité et forme la possibilité de l'émergence de la représentation.

Le féminin de l'Autre et le transfert de l'hospitalité

Plusieurs voix critiques se sont élevées contre ces descriptions lévinasiennes du féminin comme hôte discret. C. E. Katz³⁵¹ reprend à son compte les critiques adressées à Levinas par L. Irigaray, qui argue notamment que ce dernier perpétuerait l'histoire dominante de la philosophie

347 *TI*, p. 145. Nous élaborerons ce point un peu plus loin.

348 *Ibid.*, p. 146-148.

349 *Ibid.*, p. 147.

350 *Ibid.*, p. 229. Idée qui sera radicalisée par la conception de la maternité dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, notamment comme don de soi et substitution.

351 C.E. Katz, (2001), « Reinhabiting the House of Ruth : Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas », in : T. Chanter (éd.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press.

occidentale en ignorant la différence sexuelle qui travaille en arrière-plan d'une théorie prétendument neutre. Katz cherche cependant à tester les limites de ces critiques, en reconnaissant toutefois qu'une remise en question radicale du concept du féminin et de sa fonction mettrait à mal le projet lévinassien dans son ensemble, puisqu'elle estime le féminin comme une part essentielle de l'analyse du rapport à l'altérité. Avec Irigaray, elle considère le féminin dans sa fonction transcendantale, nécessaire au sujet dans son passage vers l'éthique et pose la question de sa relégation à un plan secondaire, extérieur à la relation éthique en elle-même. La question est en effet d'importance : le féminin n'agit-il que comme simple courroie de transmission vers la transcendance ou y prend-il plutôt part de façon plénière? En d'autres termes, le féminin peut-il prétendre au statut d'Autre ou bien s'agit-il d'une altérité d'une nature inférieure? Elle estime par ailleurs que le féminin présenté dans le cadre des analyses de *Totalité et infini*, se trouve confiné au rôle d'hôte, figure accueillante et discrète permettant au sujet d'accéder à lui-même, et relégué dans la relation érotique à un simple pôle, expressément extérieur selon elle à la véritable relation éthique entre le Même et l'Autre. Katz soulève à juste titre que la confusion entourant la participation du féminin à la relation éthique tient notamment à l'ambiguïté de son référent³⁵² : s'agit-il de femmes en chair et en os ou bien simplement d'un usage métaphorique? L'argument de Katz consiste à dire que le féminin est certes utilisé de manière métaphorique, mais sans cependant s'y réduire, puisqu'elle estime que l'arrière-plan hébraïque de Levinas permet d'éclairer le sens de ce concept. Elle mobilise à cet égard la figure de Ruth, considérant que cette référence à une figure biblique permet d'étendre le statut du féminin au-delà de la relation d'hospitalité et du rapport érotique. En supposant que la Ruth biblique soit une femme en chair et en os, nous aurions un contre-exemple concret d'une figure féminine désintéressée entièrement consacrée à l'autre, en l'occurrence, sa belle-mère³⁵³. Cependant, si comme le dit Levinas « l'Histoire Sainte n'est pas l'interprétation d'une pièce à thèse, fût-elle transcendante, mais l'articulation par la liberté humaine *d'une vie réelle*³⁵⁴ », les

352 C.E. Katz, (2001), « Reinhabiting the House of Ruth : Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas », in : T. Chanter (éd.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, p. 149.

353 Le statut de cette figure pose problème et laisse la question de la métaphore du féminin entière, puisqu'en effet, l'existence historique du personnage de Ruth est loin d'être avérée. Il nous semble en effet que Katz troque ici une métaphore pour une autre. Par ailleurs, il est difficile de voir en quoi les modèles féminins éthiques existant en chair et en os viendraient à manquer. Sans devoir puiser à même les textes sacrés, les femmes qui œuvrent pour le bien d'autrui dans la société sont légion, hier comme aujourd'hui, ce dont la théorie du *care* fait amplement état.

354 DL, p. 153. Nous soulignons.

figures féminines bibliques ne sauraient se limiter à des qualités qui en feraient des archétypes. Même si ces figures peuvent constituer des exemples réels, ce vers quoi elles font signe est davantage l'idée d'une humanité cheminant vers sa plénitude éthique. Rien ne permet en effet de limiter ce qu'elles représentent aux femmes : elles sont, au contraire, l'incarnation d'une réponse positive à l'appel de l'Autre, une réponse qui signale une rupture dans l'Être, à la jonction entre une défaillance et une force qui se saisit de l'appel.

D'après les analyses de la demeure, nous avons constaté deux moments d'une *époque* dans la constitution du sujet : le premier à l'égard de la jouissance, le second à l'égard de la possession et de la mobilisation du langage. Dans le premier cas, le féminin est explicitement présent, alors que son positionnement est davantage ambigu dans ce qui relève de la contestation de la possession. Dans les deux moments, la subjectivité s'engage sur la voie du désintéressement, et donc de l'éthique. Ces interruptions ontologiques, entamées par la présence discrète du féminin, signalent dans l'éthique « la possibilité d'un mouvement aussi radical que la réduction transcendantale³⁵⁵ », nous dit Levinas. Considérant la part critique que Levinas réserve à la société close du couple, de sa dimension hors langage, il est légitime de voir d'un mauvais œil cette description du féminin. Du moins est-il compréhensible d'estimer que le féminin de la demeure ne prenne pas part à la relation éthique en tant que telle, et ce, malgré ce qu'il permet au sujet dans sa participation essentielle à sa constitution³⁵⁶. Cette interprétation ne tient pas compte de plusieurs aspects qui la contredisent. À divers moments lors de son analyse de la demeure, Levinas passe en effet du terme *Autrui* à celui du *Féminin*, et vice versa, indiquant ainsi que le féminin est bel et bien un moment de cette altérité rencontrée dans le rapport éthique. Il insiste :

Faut-il ajouter qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre vérité empirique que toute maison suppose *en fait* une femme? Le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure – et l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure³⁵⁷.

355 *DDQVI*, p. 21, note 3.

356 Il nous apparaît important d'insister sur le fait que le Même peut à tout moment s'absenter de la relation éthique, peu importe la figure que prend l'altérité qu'il a devant lui. Le féminin semble en effet une exception à cet égard, puisque Levinas insiste beaucoup sur les risques de dérives dans les relations entretenues avec le féminin, notamment quant à la question de l'érotique, comme nous l'avons montré. Le danger relève cependant de la visée intentionnelle et de ses finalités propres, auxquelles n'échappent certainement pas le visage de l'Autre, aussi légitime puisse être sa prétention à une pleine participation à la relation éthique.

357 *TI*, p. 131.

D'autre part, Levinas souligne régulièrement le lien existant entre le langage (et sa mise en question du sujet) et l'éthique (ou la responsabilité pour autrui). Le féminin sans langage³⁵⁸, malgré son rôle constituant, est-il donc une espèce inférieure de l'altérité radicale ou bien un *moment* du rapport à l'altérité devant mener à l'éthique? L'accueil du visage qui est d'emblée pacifique, nous dit Levinas, « se produit, d'une façon *originelle*, dans la douceur du visage féminin », qui s'efface d'abord dans l'accueil au sein de la demeure. Ce premier contexte d'intimité de la demeure « rend possible la séparation de l'être humain » et « suppose ainsi une première révélation d'*Autrui*³⁵⁹ ». Pour que cette intimité puisse avoir lieu au sein de l'être, qui est essentiellement totalité, il faut que s'y joue une forme de défaillance qui ne se limite pas à la rupture du visage qui perce sa propre plasticité. En effet, l'intimité se révèle au sujet *simultanément* avec cette présence du visage, mais sous une modalité de la retraite et de l'absence : « Et *l'Autre* dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme³⁶⁰ ». Cette présence absence est l'essence de la discrétion, motif du retrait vers un *ailleurs* d'où le visage émerge pour tout de suite y retourner que Levinas reprend ici³⁶¹. L'intimité qui concrétise ainsi la séparation de la subjectivité, va tisser de nouveaux rapports avec les éléments, non seulement dans la mesure où Autrui qui l'accueille dans la maison (le Féminin) permet le recueillement qui l'arrache à l'immersion dans l'élémental, mais également parce qu'Autrui permet la libération à l'égard de la possession. La rencontre de l'Autre, sous la modalité du visage indiscret, ouvre la subjectivité au don, qui est rupture de son conatus par le biais du langage. Par cette contestation de la possession, cette manière de l'aborder de *haut*, la subjectivité passe de *l'accueilli* à *l'accueillant* : « j'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison. La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage³⁶² ». La rencontre de l'Autre coïncide donc avec une forme de vie économique et un déracinement : « la maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle

358 La signification antérieure au signe et donc au langage est cependant bien connue chez Levinas et ne semble être critiquée pour sa négativité qu'en rapport avec le féminin. À titre d'exemple, la signification du visage dans *Totalité et infini* ou bien celle qui est liée au corps et à la sensibilité dans *Autrement qu'être* sont également des lieux où la signification signifie dans un rapport antérieur au langage. Le langage est entouré de la même suspicion entretenue à l'égard de l'intentionnalité et doit être amendé au même titre que cette dernière par l'inspiration du *Dire*.

359 *TI*, p. 124. Nous soulignons.

360 *Ibid.*, p. 128. Nous soulignons.

361 Voir notamment le texte « La trace de l'autre » dans *EDEHH*.

362 *TI*, p. 145-146.

indique un dégagement, une errance qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un *moins* par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique³⁶³ ».

Dans son deuxième moment, où la subjectivité est mise en question, l'hospitalité devient langage, mais tout comme nous l'avons soulevé plus haut, la maison peut se fermer à autrui (et donc au langage) et ainsi *oublier* « la *relation transcendante* qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi³⁶⁴ », un bannissement donc de cet accueillant primordial qu'est Autrui sous la modalité discrète du Féminin. Reconnu à sa pleine valeur au sein de cette économie qui progresse de la discrétion vers l'indiscrétion, de l'accueillant vers l'accueilli, le féminin ne peut être relégué au rang de simple courroie de transmission vers la transcendance et s'y trouve au contraire entièrement engagé. Le langage, en tant qu'apologie de son être dans l'existence et don de sa possession, constitue une instance intime à la subjectivité. La contestation de l'Autre force une rupture dans la jouissance et engage la subjectivité sur la pente de la responsabilité infinie et radicale. La jouissance, tant celle de l'élémental que celle qui relève du rapport érotique, constitue un moment essentiel à l'intérieur de cette économie avec l'autre, qui n'est possible qu'à partir d'une passivité où le donner est asymétrique. Le don échappe ici au calcul et devient don du pain que l'on a à la bouche, don de son cœur et de don de soi dans la donation même³⁶⁵. Sans la jouissance, la relation asymétrique recherchée par Levinas serait impensable. L'utopie de la demeure, à son terme, conduit à cet exil du soi dans le don : condition d'otage de l'hôte qui a « l'obligation d'abriter toute l'humanité de l'homme dans [sa] cabane³⁶⁶ ».

363 *Ibid.*, p. 147. Conception qui se situe aux antipodes de l'enracinement que Levinas associe à une forme de paganisme. Voir à cet effet le texte « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (1997).

364 *TI*, p. 148. Nous soulignons.

365 *AE*, p. 116.

366 *NP* (1976) : « Sans nom », p.180-181.

Chapitre 3

Maternité, fécondité et avenir

1. La maternité

*Ma blessure existait avant moi,
je suis né pour l'incarner
J. Bousquet*

*L'ai-je conçu moi ce peuple
L'ai-je enfanté moi
pour que tu me dises
Porte-le sur ton sein comme un nourrisson
Nombres, 11:12*

Si le sujet se transmue en hôte, c'est qu'il contient en lui-même ce qui ne peut être contenu³⁶⁷, et que ce passage de la discrétion du Féminin vers l'Autre qui toise de haut le Même, active en lui la possibilité essentielle de se réserver. La demeure, tout comme dans le récit de la Genèse, la question de la fraternité humaine ou la métaphore de la maternité, dégage une ouverture au sein de la subjectivité, un dualisme qui fait signe vers le pluralisme de l'exister. Ce pluralisme s'insinue, comme une mauvaise conscience, dans un sujet jusqu'alors en pleine possession de lui-même, de sa jouissance et de sa force. Dans la demeure en effet, « l'accueil d'autrui est *ipso facto* la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même³⁶⁸ ». Dès qu'émerge le langage, le sujet se découvre comme persécuté, puisque renvoyé à sa responsabilité et sa mauvaise conscience, il n'a nulle part où s'abriter pour fuir le regard d'autrui. Cette persécution va de pair avec la proximité entendue comme une intimité paradoxale de l'extériorité qui travaille la subjectivité de l'intérieur. Puisque cette persécution s'opère par une défection de la conscience, elle est le corollaire de la responsabilité infinie et de la mauvaise conscience. Exilé dans sa subjectivité, le sujet ne sera jamais quitte de sa dette envers autrui. La persécution est également disqualification du langage, une radicalisation de l'utopie de la subjectivité qui est affectée par l'autre sans la médiation du logos, jusque dans sa chair. La maternité figure cette souffrance du persécuté, celle d'un sujet exempt de lieu où poser sa tête. Sa souffrance est celle d'une contestation du bien-fondé de sa place dans l'existence, mais aussi,

367 *TI*, p.XV, préface.

368 *Ibid.*, p. 58-59.

celle d'une souffrance pour la souffrance d'autrui. La mauvaise conscience qui entraîne un effacement de soi, cette modalité féminine de la subjectivité, est celle d'un hôte qui porte en lui la trace débordante de l'infini, et dont l'image de la maternité constitue l'un des aboutissements.

1.1 La fracture du sujet : le Moi et le Soi³⁶⁹

L'absence de médiation par le logos ou par le langage constitue l'un des aspects centraux mobilisés par l'image de la maternité présentée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Alors que dans la demeure, le sujet se découvre responsable par le biais du langage, où son entreprise de justification débute avec sa possession, la maternité est quant à elle une disqualification de l'apologie du moi³⁷⁰. Nous voyons cependant déjà dans la demeure que la rencontre d'Autrui, dans son immédiateté, renvoie la subjectivité à un état de passivité où elle est atteinte avant le dialogue, mais à laquelle cette dernière tente de remédier par l'apologie. La maternité pourrait bien être en ce sens une radicalisation de l'idée de responsabilité infinie, de l'inefficace d'une parole qui n'arrive jamais à en prendre la mesure et qui se découvre irrémédiablement toujours plus responsable. Dans la demeure, le sujet rencontre certes le visage d'Autrui qui signifie avant toute parole, mais avec l'image de la maternité, Levinas radicalise la passivité pour en dégager les ramifications profondes jusque dans sa corporéité et sa sensibilité. De nouvelles idées seront mobilisées, comme celles de la persécution, de l'incondition d'otage et de l'obsession pour autrui qui renverront toutes à la mauvaise conscience et la fracture du sujet. En ce sens, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* constitue une exploration radicale de la passivité et de la responsabilité qui traversent les écrits qui précèdent cet ouvrage, motifs qui se trouvent cependant essaimés à divers endroits de l'œuvre de Levinas.

Fracture temporelle et fracture corporelle

L'idée que le sujet *ne coïncide pas* avec lui-même est le fil rouge suivi par Levinas et le chemin que nous avons nous-même recomposé afin de cerner plus avant les différentes expressions de ce décalage et comment il se rapporte à la notion du féminin et ses avatars. Nous avons abordé jusqu'ici différents moments qui signalent cette défection de la conscience : le rapport érotique, la genèse de l'être humain dans un monde qui le précède, ainsi que sa déchirure essentielle signalant

369 Levinas alterne entre l'utilisation de la majuscule et de la minuscule selon un usage qui semble indiquer une différence entre le Moi/Soi comme concept et le moi/soi comme expérience phénoménologique.

370 AE, p. 193.

un soubassement passif préexistant à la conscience intentionnelle. Levinas recherche toujours les diverses expressions d'un plan irréductible au savoir, mais qui cependant peut être *décrit phénoménologiquement* ainsi que *poétiquement* par une imagerie philosophique, tout en signalant les *limites* de la conscience intentionnelle. La maternité s'inscrit dans l'itinéraire de cette recherche et vient thématiser quant à elle cette exposition de la chair pré-intentionnelle qui s'exprime dans une fracture entre le Moi et le Soi.

Le décalage temporel expérimenté par la subjectivité dans sa *rencontre* de l'autre est loin de se limiter à ce rapport. Si cette rencontre renvoie le Même à sa responsabilité pour Autrui, nous l'avons vu, cette dernière se révèle dans son caractère infini et donc, à une responsabilité qui n'est pas à la mesure de la temporalité de la subjectivité, essentiellement toujours en retard. La diachronie est intimement expérimentée par la subjectivité en tant que division que Levinas thématise comme fission entre le Moi et le Soi, séparation éprouvée par le sujet dans sa « conscience » intime du temps. Le texte *Intentionnalité et sensation*³⁷¹, finement analysé par J. Libertson³⁷², nous permet de saisir plus avant l'idée d'une passivité temporelle. Par le biais de la sensibilité et de sa chair, le sujet se découvre responsable et même s'il a la possibilité de récupérer les contenus de sa conscience au sein de l'unité de la conscience intime du temps, il est toujours confronté à des ruptures qui l'empêchent de se clore pleinement dans une totalité. Cette rupture concourt néanmoins à son principe d'individuation. Libertson souligne l'importance de l'impression originaire (*Urimpression*) pour Levinas qui, là comme ailleurs, se saisit de possibilités présentes chez Husserl, notamment dans la *Phénoménologie sur la conscience intime du temps*. D'une part, l'impression originaire inscrit la passivité de la réception à même la spontanéité constituante de l'intention, et d'autre part, elle décrit l'ambiguïté d'un moment de l'existence de l'intentionnalité antérieure à l'économie de la manifestation à laquelle elle prendra part, c'est-à-dire un moment où l'intentionnalité n'est pas encore une intuition³⁷³. Alors qu'elle est censée prendre racine dans la manifestation et y être contemporaine, l'impression originaire produit un décalage entre elle-même et l'intention, un écart qui annonce la temporalisation elle-même comme fonction de différenciation. La rencontre d'une altérité produit cet écart et

371 EDEHH : « Intentionnalité et sensation », p. 145-162.

372 J. LIBERTSON, (1979) « Levinas and Husserl : sensation and intentionality » dans *Tijdschrift Voor Filosofie*, 41 (3), p. 485-502.

373 *Ibid.*, p. 488.

enclenche le principe d'individuation du sujet qui advient à partir de cette fission³⁷⁴ : « The possibility of time and time “consciousness” proceeds from differentiation, to the extent that differentiation produces unicity not as a totality, but as a communication, an alteration, and a heteronomy. But this “consciousness” of and in time is no longer consciousness : it is subjectivity³⁷⁵ ». La subjectivité émerge ainsi à partir d'une *hétéronomie de l'ouverture au sein de la fermeture*³⁷⁶ qui a la discontinuité pour principe. « L'expérience » qu'elle fait de ce décalage au contact de l'autre ne peut cependant se traduire en « conscience » de la discontinuité que si l'intervalle est le produit d'un contact avec une différence irrécupérable à même une unité. Ainsi, le « miracle du cogito », voire même le « souvenir » de sa propre origine au sein d'une intériorité³⁷⁷, est le fait de ce contact *au temps de l'autre*, son approche et sa fuite, qui est fonction de la différenciation temporelle³⁷⁸.

Ce décalage s'exprime aussi dans diverses formes de la passivité corporelle du sujet. Nous avons déjà décrit l'enchaînement du sujet à lui-même par le biais de la matérialité de son corps³⁷⁹, tel que Levinas le thématise dans *Le Temps et l'Autre*. Dans cet enchaînement du Moi au Soi, au corps et au présent, le sujet se découvre non seulement libre, mais déjà responsable de lui-même, ployant « sous l'irrémissible poids de l'être dans le travail, la peine et la souffrance³⁸⁰ ». Le sujet cherche alors à surmonter cette matérialité et à en rompre le lien, notamment par l'investissement de l'intervalle temporel par le biais de la jouissance et de la connaissance. Le texte *De l'existence à l'existant*³⁸¹ et sa thématisation de la fatigue permettent également de cerner de plus près ce clivage de la subjectivité. Ici aussi, la subjectivité advient à elle-même sur le fond anonyme de l'exister, *l'il y a*. Et ici aussi, elle émerge concrètement à partir d'un *effort d'être* comme lutte et rupture d'avec ce fond anonyme. Si Levinas se saisit de la fatigue, c'est qu'elle permet de saisir cette relation entre l'existence et l'existant (humain) par le biais d'un phénomène antérieur à la réflexion. Ainsi nous dit-il qu'il « existe une lassitude de tout et de tous, mais surtout une lassitude de soi » qui « vise l'existence même » et qui est « comme un rappel d'un

374 *Ibid.*, p. 493-494.

375 J. LIBERTSON, *Opus cit.*, p. 495.

376 Le terme est de Libertson (« *heteronomy of closure* »), que nous traduisons ici librement.

377 Selon le mot de Levinas dans un autre texte : « Intentionnalité et métaphysique » dans *EDEHH*, p. 143.

378 *Ibid.*, p. 497.

379 *TA*, p. 36 sq ainsi que notre premier chapitre.

380 *TA*, préface p. 13. Voir aussi à ce sujet *TI*, p. 138 et p. 248. Rappelons que si dans *Totalité et Infini*, l'encombrement de soi est de nouveau mobilisé, le sujet jouit également de ses besoins dans la jouissance.

381 *EE*, notamment pp. 41-53.

engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable³⁸² ». Ce contrat rappelle à la subjectivité cet encombrement du Soi, cette dualité dans laquelle le Moi ne fait pas simplement que se refléter, mais où il a affaire à lui-même : « l'existence traîne un poids – ne fût-ce qu'elle même – qui complique son voyage d'existence³⁸³ ». Alors que l'existence pourrait simplement exister, dans une sorte de légèreté bienheureuse, elle s'empêtre au contraire en elle-même, « révélant dans le verbe *être* son caractère de verbe réfléchi : on n'est pas, on *s'est*³⁸⁴ ». La paresse, dans son refus de l'acte, est quant à elle une abstention et une *fatigue* de l'avenir, fatigue qui se caractérise comme un relâchement qui est simultanément un *tenir-à* ce qu'elle est en train de relâcher. Ainsi subsiste-t-il une crispation de l'éveil dans la fatigue elle-même³⁸⁵. Dans l'effort du sujet qui lutte contre la fatigue se retrouve aussi une dualité, celle de l'élan qui tend à s'éloigner de la fatigue de cet effort, mais qui, malgré tout, la retrouve sur son chemin³⁸⁶. Toujours aux prises avec son existence, le sujet doit l'assumer dans un présent inlassablement renouvelé et qui pèse comme une condamnation :

L'effort est donc condamnation précisément parce qu'il assume l'instant comme un présent inévitable. Il est une impossibilité de se dégager de cette éternité sur laquelle il s'ouvre. C'est parce qu'il assume pleinement l'instant et que dans l'instant il se heurte au sérieux de l'éternité qu'il est condamnation³⁸⁷.

La condamnation à l'être est non seulement condamnation au présent, mais la solitude d'un être abandonné à lui-même, qui n'est pas la dérélition heideggerienne, mais une désarticulation du sujet, « une luxation du *moi* par rapport à soi » qui n'arrive plus à se suivre lui-même tout en étant irrémisiblement engagé auprès de sa personne³⁸⁸. Décalage temporel transitant par le biais du corps, cette inadéquation du sujet avec lui-même constitue le paradoxe d'un présent pensé comme retard.

De ce retournement du Moi en Soi peut s'opérer le passage de la *conscience de* vers la *mauvaise conscience*, passage qui procède de la vulnérabilité de la chair du sujet à la souffrance

382 *Ibid.*, p. 31.

383 *EE*, p. 38.

384 *Ibid.*

385 Voir également *AE*, p. 91 : « Lassitude : singulier « trop être » qui est aussi un faillir, mais dans une déficience où le *conatus* ne se relâche pas. » Cette lassitude est décrite comme patience du vieillissement, sur laquelle nous reviendrons. Levinas souligne.

386 Pour ce développement, voir *EE* p. 42-44.

387 *Ibid.*, p. 49.

388 *Ibid.*, p. 50.

pour autrui et qui devient responsabilité. Ainsi, « la différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes³⁸⁹ ». Renvoi à Soi qui est mauvaise conscience parce que passivité radicale, récurrence exprimant un retour involontaire à cet état antérieur d'absence d'assise du sujet. « Récurrence impossible, identité impossible », « le retour à soi se fait détour interminable³⁹⁰ » dans une impossibilité du repos qui déjoue constamment l'intentionnalité du sujet. À l'image de la fatigue, la réquisition du sujet par l'autre est un *effort* et un *subir*, une temporalisation du temps ou une *patience* par laquelle le sujet est *exposé* dans son envers de moi actif³⁹¹. Ainsi la fatigue accuse-t-elle toujours un retard, mais dans ce retard surgit justement l'existant dans l'existence³⁹². Ce retard marque la sensibilité du sujet, sensibilité qu'il n'est plus possible de penser ici en en termes de pure réceptivité, puisque déjà elle s'y fait représentation et unification, mais plutôt d'une sensibilité pensée dans son antériorité à l'intentionnalité comme vulnérabilité, proximité et obsession.

Par là nous voyons en quoi le processus d'identification et d'individuation constitue toujours un poids pour la subjectivité : celui du poids du Soi et celui de la responsabilité pour Autrui. Tous deux passent inmanquablement par la corporéité du sujet et sa conscience du temps. En quoi ces différentes modalités de défection de la conscience produisent-elles de la souffrance chez le sujet? En reconduisant à la responsabilité pour autrui, qui pensée dans sa radicalité mène à la substitution, cette récurrence de la subjectivité vers un en deçà d'elle-même est une *assignation non librement choisie* qui s'achemine vers *l'accusation* du sujet. Comme le dit Levinas, elle ne rejoint pas les bons sentiments du sujet tendu vers l'Autre par bienveillance et générosité. L'assignation à Autrui est un « désir du non-désirable », une obsession entendue comme relation avec une extériorité antérieure à l'acte et en ce sens, elle est proprement *contre nature*³⁹³ :

[L']altruisme de la subjectivité-otage [est] non volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique. La persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impute au Moi une faute qu'il n'a ni commise ni voulue et qui le désarçonne de sa liberté³⁹⁴.

389 *HH* : « Sans identité », p. 109.

390 *Ibid.*

391 *AE*, p. 90-91.

392 *EE*, p. 51.

393 *AE*, p. 195, note 1.

394 *Ibid.*

Il y a cette souffrance de l'accusation formulée comme la crainte que sa propre persévérance dans l'être en vienne à écraser Autrui, mais il y a également la souffrance infligée *par* la faute des *autres* où surgit la souffrance *pour* la faute de ces autres, dans une paradoxale inversion de la responsabilité. Radicalisation du pour autrui qui se traduit en *supporter* comme « la patience du subir imposée par l'autre³⁹⁵ » jusqu'à la substitution où l'expiation pour ces fautes vient brouiller la frontière entre « être accusé » et « s'accuser³⁹⁶ ». De la même manière, « le remords est le *trope* du « sens littéral » de la sensibilité » et le Soi, dans l'ouverture de sa chair, est *l'emphase* de la responsabilité pour autrui³⁹⁷. En d'autres termes, la responsabilité pour Autrui se porte à son paroxysme dans l'idée d'un corps qui se désitue jusqu'à l'expulsion de son essence en tant que Moi. De là, la figure de la maternité peut être mobilisée afin de signifier ce retournement du Moi, viril dans son conatus comme une force qui va, en Soi, à travers une passivité du corps qui effectue un « travail d'enfantement et d'expulsion de l'hégémonie du moi³⁹⁸ ».

1.2 La sensibilité comme proximité

*Depuis que je me souviens de lui,
C'est frémissement d'entrailles et compassion du ventre
Jérémie 31:20*

Le Dire, la récurrence, l'immémorial

De la sensibilité entendue comme proximité se dégage une subjectivité irréductible au savoir et à la conscience³⁹⁹. La non-coïncidence de l'identité avec elle-même institue la signification en pour-autrui et se signale concrètement dans « toute la gravité d'un corps animé⁴⁰⁰ » et momentanément « extirpé de son conatus⁴⁰¹ ». Cette animation, « inversion de l'essence » ou psychisme⁴⁰², est la manière par laquelle la différence entre le Moi et le Soi signifie la non-

395 AE (éd. Nijhoff), p. 161 .

396 *Ibid.*

397 Nous renvoyons le lecteur à notre introduction pour le développement de la question de l'emphase. « Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution - le pour l'autre du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en pour l'autre de la responsabilité - c'est en somme la thèse du présent ouvrage. » AE (éd. Nijhoff), p. 152.

398 M. Botbol-Baum, « Levinas, une philosophie du féminin, ou la surnature du sujet » [non publié – 2015], p. 16.

399 AE, p. 157.

400 *Ibid.*, p. 114.

401 *Ibid.*, p. 116.

402 « Le psychisme est la forme d'un déphasage insolite [...] de l'identité : le même empêché de coïncider avec lui-même. » *Ibid.*, p. 111.

indifférence à Autrui : « une identité incarnée est la signifiante de cette non-indifférence⁴⁰³ ». Elle est en ce sens exposition, passivité, vulnérabilité et maternité, cette dernière que Levinas, dans sa racine foncièrement intersubjective, qualifie de sensibilité même. Le principe d'animation du psychisme est le fait de ce décalage, de cet autre dans le même qui structure la subjectivité⁴⁰⁴. La diastase du sujet s'exprime ainsi dans un déphasage temporel qui permet d'instituer cette autre conscience de soi en dehors de l'intentionnalité. Par le biais du corps, et donc de la sensibilité, le sujet est mis en contact avec cette passivité d'où surgit la possibilité de l'éthique :

Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la de-situation du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme⁴⁰⁵.

L'affectivité, sans être contraire à la raison, opère néanmoins un retournement du Dit, parole du moi transcendantal, en Dire, dont la signification traverse le soi déchiré et précède toute pensée thématique ou tout dialogue. Le décalage temporel existe ainsi non seulement entre le Même et l'Autre, décalage dans lequel cet Autre renvoie le Même à sa responsabilité, mais il existe également au sein de ce Même qui, par ce renvoi, tombe comme en dessous de lui-même dans sa chair affectée par autrui. Si le Dit est conscience de, intentionnalité et langage, le Dire passif du corps maternel renvoie quant à lui à cette chute vers la récurrence, l'immémorial et la mauvaise conscience. Le sujet véritablement sujet, nullement en possession de son fondement, de sa cause, « commence » en réalité dans cet après-coup de l'immémorial qui l'engage auprès de son prochain. Engagement qui se joue en deçà de la possibilité du libre choix et dans un laps de temps irrécupérable qui signale un *oubli* du Moi en tant que Soi. Dans sa négativité, cette passivité semble se limiter à une forme d'aliénation, mais la passivité reçoit une signification positive lorsqu'elle est pensée dans le spectre de la responsabilité et du psychisme. L'un-pour-l'autre du psychisme est le lieu où le sujet se fait Dire dans son exposition à l'autre : « Le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme en s'expulsant hors tout lieu, n'*habitant* plus, ne foulant aucun sol. Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu⁴⁰⁶ ». « Le psychisme », dit Levinas,

403 *AE*, p. 114.

404 « L'Âme est l'autre en moi. » *Ibid.*, p. 111. Voir aussi p. 46.

405 *Ibid.*, p. 86.

406 *Ibid.*, p. 83.

« c'est l'autre dans le même sans aliéner le même⁴⁰⁷ ». Ou, en d'autres termes, le paradoxe de l'infini en rapport avec le fini, sans négation de l'un, ni de l'autre.

Le corps maternel : l'être humain à l'image de Dieu

La maternité est sensibilité et extérieure au conatus, elle est donc contre nature et souffrance⁴⁰⁸. Le sujet y subit une *dénucléation*, une fracture qui est notamment figurée par cette métaphore, mais également par celle d'une humanité créée à l'image de Dieu. Levinas utilise à cet effet l'image récurrente du « frémissement des entrailles utérines » pour illustrer l'idée d'une fission du sujet. Sous le rapport d'un de ses attributs, à savoir la miséricorde, Dieu renvoie la subjectivité à un de ses aspects fondamentaux : l'autre dans le même. Dans son analyse du terme miséricordieux, Levinas en rappelle l'étymologie. Issu du terme araméen *Rakhmana*, l'adjectif remonte au mot *Rhekhem* qui signifie utérus :

Rakhamim, c'est le rapport de l'utérus à l'autre dont, en lui, se fait la gestation. *Rakhamim*, c'est la maternité même. *Dieu miséricordieux*, c'est Dieu défini par la maternité. Un élément féminin est ému au fond de cette miséricorde. Cet élément maternel dans la paternité divine est très remarquable, comme est remarquable dans le judaïsme la notion d'une « virilité » à limiter et dont la circoncision symbolise peut-être le reniement partiel, l'exaltation d'une certaine faiblesse qui serait sans lâcheté; la maternité, c'est peut-être la sensibilité elle-même⁴⁰⁹.

Ce serait là l'un des sens d'une humanité créée à l'image de Dieu, notion biblique qu'il reprend afin de traduire les intuitions rabbiniques entourant le rapport entre les êtres humains et cet autre absolument autre qu'est Dieu. Les récits bibliques et talmudiques nous donneraient en effet l'idée ou nous fourniraient les *images* d'une expérience sensible de la vulnérabilité de la subjectivité⁴¹⁰. Quant à elle, la maternité figurerait ce retournement du Moi en Soi, à travers une passivité du corps. Dans son unité même de sujet, la subjectivité est porteuse d'un autre dont elle est responsable jusqu'à la persécution :

Être sous le regard sans sommeil de Dieu, c'est précisément, dans son unité être porteur d'un autre sujet – porteur et supporteur -, être responsable de cet autre, comme si le visage, pourtant invisible, de l'autre prolongeait le mien et me tenait en éveil par son invisibilité même, de par

407 AE, p. 178.

408 *Ibid*, p. 195, note 1. Mais aussi: « Plutôt que la nature – plus tôt que la nature – l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle remonte la sensibilité. » AE, p. 121.

409 DSS : « Les dommages causés par le feu », p. 158. Nous soulignons.

410 « La connaissance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs, reçoit un sens positif à partir de la morale : « Dieu est miséricordieux » signifie : « Soyez miséricordieux comme lui ». Les attributs de Dieu sont donnés non pas à l'indicatif, mais à l'impératif. » DL, p. 33.

l'imprévisible dont il menace. Unité du sujet *un* et irremplaçable dans l'assignation irrécusable à la responsabilité pour cet autre – plus proche que toute proximité et pourtant inconnu⁴¹¹.

Une des lectures talmudiques de Levinas, explicitement intitulée « *À l'image de Dieu* » d'après *Rabbi Haïm Voloziner*⁴¹², est l'un des rares endroits où Levinas mobilise positivement des concepts qui relèvent de la mystique juive. Habituellement très sévère à l'égard de la mystique, qu'elle soit juive ou chrétienne, le philosophe s'y réfère plus souvent qu'autrement en termes négatifs pour critiquer ses emportements, son désir d'extase du sacré, voire son irresponsabilité. Pourtant, ses descriptions de l'Infini ne semblent pas exemptes d'influences mystiques, en témoigne ce passage de *Totalité et Infini*, qui fait écho à la notion lourianique du *Tsimtsoum*, cette *contraction* originaire du divin venant résoudre la contradiction entre son aspect infini (*En-Sof*), non affecté par le qui l'emplit, et l'aspect qui le lie au monde, donnant ainsi naissance à la création⁴¹³ :

L'infini se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité dans une contraction laissant une place à l'être séparé. Ainsi, se dessinent des relations qui se frayent une voie en dehors de l'être. Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement⁴¹⁴.

Selon C. Mopsik, la proximité n'est qu'apparente, puisqu'en effet, la notion d'infini chez Levinas renvoie explicitement à l'idée d'infini chez Descartes et non pas à l'*En-Sof* des cabalistes⁴¹⁵. D'autre part, les écrits cabalistiques insistent sur la « non-séparation essentielle entre le Créateur et la créature⁴¹⁶ », alors que comme nous l'avons vu, la créature humaine est pour Levinas *séparée* de l'infini, même si elle garde en elle par son affectation une *trace* de dépendance. La référence cabalistique, même implicite, n'est cependant pas sans utilité dans sa philosophie : l'idée d'un infini créateur se limitant pour faire une place à un être séparé lui permet de résoudre « l'aporie de la philosophie de l'unité⁴¹⁷ » aux prises avec le problème de la dégradation de la

411 DSS : « Et Dieu créa la femme », p. 33.

412 R.H. Voloziner (1749-1821), talmudiste orthodoxe lituanien et élève du Gaon de Vilna, a écrit *L'Âme de la vie*, ouvrage qui aura fortement marqué Levinas.

413 ADV : « À l'image de Dieu » d'après R.H.V. », p. 196 et p. 200. La Kabbale a été constituée par de multiples contributeurs et auteurs, dont Isaac Luria (1534-1572) qui serait une source importante de la Kabbale dite moderne.

414 *TI*, p. 77.

415 C. Mopsik, « La pensée d'Emmanuel Lévinas et la cabale » dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas* (1991), p. 428.

416 *Ibid.*, p. 431.

417 *Ibid.*, p. 430.

perfection de l'infini dans son rapport avec le fini. Avec les cabalistes, il considère positivement cette contraction dont la diminution signifie « l'acquisition d'une dimension nouvelle qui confère à sa perfection sa véritable plénitude⁴¹⁸ », positivité qui rappelle l'asymétrie entre le Même et l'Autre. La référence à Rabbi Haïm Voloziner et son œuvre *L'Âme de la vie* est d'ailleurs mobilisée en divers endroits par Levinas quand il s'agit de relever la radicalité de la responsabilité humaine à l'égard du monde :

Le juif est comptable et responsable de tout l'édifice de la création. Quelque chose *engage l'homme plus encore que le salut de son âme*. L'acte, la parole, la pensée du juif, ont le redoutable privilège de détruire ou de restaurer des mondes. L'identité juive n'est donc pas une douce présence de soi à soi, mais la patience, et la fatigue, et l'engourdissement d'une responsabilité; une *nuque raide* qui supporte l'univers⁴¹⁹.

C. Mopsik rappelle que ce pouvoir de destruction ou de restauration, attribué par les cabalistes aux actes, paroles et pensées des êtres humains⁴²⁰, « est lié au système théosophique des *séfirot*, ou émanations-manifestations divines, et particulièrement à la notion d'une chaîne invisible qui relie toutes les parties de la création avec le monde divin⁴²¹ ». Dans sa conception bien précise du judaïsme, entendue comme un humanisme qui tend vers une forme d'universalisation enracinée dans un particularisme, la pensée cabalistique et son idée d'une humanité devant supporter l'univers permet à Levinas de « faire un saut qualitatif » du particularisme de la piété juive vers une « dimension éthique universelle⁴²² ».

C. Chalier apporte également des précisions sur le sens d'une humanité créée à l'image de Dieu et qui reçoit passivement cette responsabilité pour la création. R. H. Voloziner interprète le verset de la Genèse qui stipule cette ressemblance dans le sens d'une création continuée. Dieu doit, à chaque instant, insuffler à nouveau de la vie à toutes les créatures, sans quoi le monde retournerait au néant et à un état de chaos. Ainsi, il renouvelle sans cesse « l'œuvre du commencement (*maasé béréchit*)⁴²³ ». L'être humain ressemble à Dieu sur ce point : il est

418 C. Mopsik, *Opus cit.*, p. 434.

419 DL : « Pièces d'identité », p. 74. Nous soulignons.

420 Selon R.H.V, il s'agit là des trois manières d'être de l'être humain qui procèdent de ses trois âmes : le principe vital (*néfesh*), l'esprit (*roua'h*) et le souffle divin (*neshama*). ADV : « À l'image de Dieu » d'après R.H.V », p. 192.

421 C. Mopsik, *Opus cit.*, p. 439.

422 *Ibid.*, p. 440.

423 C. Chalier (2002), *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, p. 36.

responsable des mondes⁴²⁴, il doit les diriger par ses actes, paroles et pensées et ainsi, soutenir « l'être de toutes les créatures⁴²⁵ ». Responsabilité qui lui échoit et qui invite à penser la spécificité de l'être humain non pas dans son caractère d'être raisonnable, mais dans son intériorité qui provient du souffle divin. Ainsi, « son intériorité est humaine en ceci très exactement qu'elle ne se tourne pas vers elle-même, en un mouvement de réflexivité, car le souffle divin qui l'habite ne lui permet pas de se constituer en un « pour soi » fermé à l'altérité des autres créatures⁴²⁶ ».

Or, le paradoxe d'une créature à qui la responsabilité du monde incombe réside justement en cette passivité qui est la sienne. Le Même est éveillé par l'Autre, « se dégrisant de son identité et de son être » et se découvrant responsable, rappelé à sa créaturalité ou son *autrement qu'être*⁴²⁷. Une passivité où l'Autre nous habite et dont la sensibilité maternelle est le signe. Nous voyons là d'autres possibilités de signification de cette ressemblance de l'être humain avec Dieu : la subjectivité aussi est appelée à vivre une contraction et une expulsion d'une toute-puissance que Levinas associe à la virilité du logos, à accuser le coup de cette souffrance et de ce « frémissement des entrailles utérines » exprimés dans sa chair. Vulnérabilité extrême, la maternité en est le sens ultime⁴²⁸. Existe-t-il cependant un versant positif à cette passivité, une possibilité qui ouvre sur autre chose que la béance de la blessure de la subjectivité?

Responsable jusqu'à la substitution

En dernière instance, la sensibilité n'est donc pas conditionnée par un moi transcendantal en rapport avec son propre corps. Le sujet dans sa chair n'est pas pour Levinas comme un capitaine à bord de son vaisseau. L'expérience sensible est en effet pour lui déjà incarnée et dépasse les limites de l'aperception de soi : mon corps, dit-il, est noué à celui des autres *avant* que je sois noué à mon propre corps⁴²⁹. Dans sa non-coïncidence du Moi avec le Soi, dans sa mauvaise conscience, la subjectivité subit l'anarchie de la récurrence à soi. Retombant en deçà d'elle-même en son fond non-intentionnel, son absence de fond ou d'archè, elle est persécutée dans sa responsabilité pour l'autre, jusqu'à la substitution. Substitution qui est un pâtir pour la souffrance

424 Levinas dit entendre derrière cette notion de pluralisme des mondes « des personnes et des collectivités et des réalités idéales ». *HN* : « Judaïsme et kénose », p. 142.

425 C. Chalier, *Opus cit.*, p. 36.

426 *Ibid.*, p. 37.

427 « Faut-il appeler créature l'*autrement* qui ainsi se dédit d'être? » *DDQVI*, p. 57.

428 *AE*, p. 170.

429 *Ibid.*, p. 123.

de l'autre, une responsabilité sans culpabilité, qui s'étend jusqu'aux offenses commises par un tiers sur mon prochain. Atteint sans la médiation du logos, le sujet reste *sans mots*, astreint à sa corporéité et à l'inquiétude quant à son droit à être :

L'inquiétude du persécuté ne serait-elle qu'une modification de la maternité, du « gémissent des entrailles », blessées en ceux qu'elles porteront ou qu'elles portaient? Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuter même où s'abîme le persécuter. La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuter⁴³⁰.

La persécution est une déposition de la subjectivité qui s'exprime dans la souffrance, non pas une souffrance pour soi où elle se retournerait sur elle-même pour souffrir de sa propre souffrance, mais souffrance pour la souffrance inutile du prochain. S'il existe une justice à la souffrance de la subjectivité, une « utilité », il faut l'entendre au sens de son renvoi à la responsabilité et la substitution. Devant la souffrance de l'autre, toujours injustifiable, le sujet n'est jamais tranquille. Il est non seulement confronté à la faim de l'autre devant lui, avec qui il se trouve dans un rapport de face-à-face, mais il est également confronté au tiers, le prochain de son prochain. La corporéité et la matière sont ainsi comprises comme astringence au *donner*. Donner ce qui est possédé en surplus et nous voilà déjà dans le calcul, la thématization et dans le Dire, bien au-delà de cette passion qui assigne le sujet à autrui. Dans la matérialité de sa chair cependant, où il est en lui-même comme en exil, résonne cet appel à la responsabilité. Appel qui est une modalité de cette souffrance de la maternité, où la subjectivité est *assignée* dans son unicité. Assignation nécessaire si nous sommes à la recherche du moment où la subjectivité rompt radicalement avec son conatus, d'un lieu qui conserve cette asymétrie radicale entre le Soi et tous les autres. Reprenant un dire talmudique, Levinas éclaire le sens de la substitution : « Plus je suis juste, plus je suis sévèrement jugé⁴³¹ ». Ainsi la véritable intégrité du sujet est celle qui parle à travers ce Dire et qui « sait » qu'elle ne sera jamais exemptée de la souffrance de ses prochains, jamais sereine dans un monde où le bien ne parvient pas à triompher véritablement. Mais pour tout cela, non seulement faut-il remonter en deçà de la conscience intentionnelle jusqu'au Dire maternel, mais laisser filtrer ce Dire jusque dans le Dire de la philosophie qui, dans ses possibilités les plus justes, se transforme en conscience de la rupture de la conscience.

430 AE, p. 121.

431 « Une religion d'adulte » dans DL, p. 38.

Dans un bel article sur la maternité, L. Guenther explore le lien entre l'expression du « psychisme *comme* un corps maternel⁴³² » et la proximité de l'autre « que « je n'ai ni conçu ni enfanté » » et sur lequel je dois cependant veiller⁴³³. Son interprétation est ancrée dans ce *comme*, nous invitant à dissocier les couples femmes/mères ou maternité biologique/responsabilité pour penser la maternité dans son acception éthique et non biologique. Devenir *comme* un corps maternel implique d'assumer une responsabilité envers un autre *comme si* je l'avais enfanté, *comme si* ma chair avait porté un étranger⁴³⁴. Pour rendre compte de cette idée de l'autre dans le même, Levinas se réfère à un verset des Nombres 11:12, dans lequel Moïse se plaint de la responsabilité pour le peuple juif qui lui incombe. Il apostrophe ainsi Dieu : « L'ai-je conçu moi ce peuple, l'ai-je enfanté moi pour que tu me dises, porte-le sur ton sein comme un nourrisson? » Cette *maternité* de Moïse, selon le mot de Guenther, justifie aussi de penser cette absence de corrélation entre la possibilité biologique d'enfanter et la maternité lévinassienne⁴³⁵. Cette idée de la maternité représentée par Moïse a davantage valeur de *sainteté*, même si cette sainteté ne s'actualise pas au présent. Ainsi, « ethics is not a matter of what I *can* do but rather what i *ought* to do⁴³⁶ », rappelant par là le sens liturgique de l'éthique lévinassienne. L'histoire de Moïse peut être comprise en un sens hagiographique, c'est-à-dire faite d'une tension vers un futur inatteignable dans l'imitation et où il ne s'agit pas de *devenir* Moïse, mais d'agir *tel* un saint⁴³⁷. Cette histoire, plutôt que de renvoyer aux *origines* de la sainteté, en appelle à un *devenir* de la subjectivité qui endosse cette responsabilité en vue d'un avenir qu'elle ne verra peut-être jamais de ses yeux. Comme toutes les femmes qui ont eu soin de lui auparavant, dont certaines n'avaient avec lui aucun lien de parenté, la responsabilité de Moïse à l'égard de son peuple nécessite de lui un *devenir maternel*⁴³⁸. Dieu « lui-même », celui qui sous son attribut de justice est « toute virilité⁴³⁹ » est maternisé dans son échange avec Moïse, puisqu'en effet, ce dernier s'adresse à lui en utilisant la forme féminine du pronom à la deuxième personne. Moïse semble ici faire appel à son versant féminin, à sa miséricorde pour venir tempérer l'expression de sa justice. Guenther

432 AE, p. 109. Nous soulignons.

433 *Ibid.*, p. 145.

434 L. Guenther, « Like a maternal body », in : *Project Muse*, no. 1, vol. 21, 2006. p. 120.

435 Une autre occurrence de cette féminisation du sujet masculin est analysée par M.-A. Ouaknin (1992) par la figure d'Abraham dans « Lire aux éclats », p. 83.

436 *Ibid.*, p. 121.

437 Guenther se réfère ici à la conception hagiographique de Wyschogrod. *Opus cit.*, p. 122.

438 *Ibid.*, p. 124.

439 DL : « Commentaires », p. 110.

précise ainsi que le pronom féminin utilisé par Moïse est commenté par Nahmanide qui stipule que ce pronom se réfère à l'attribut de justice. Dans la Kabbale, cet attribut, cinquième des dix attributs associés à Dieu, ne semble cependant pas faire partie des attributs féminins. Or, dans la logique des *séfirot*, cet attribut est contrebalancé par le quatrième attribut, celui de la miséricorde⁴⁴⁰. Suivant l'interprétation lévinassienne d'un monde ayant le Bien pour fondement, la justice nécessite toujours d'être amendée par l'émotion miséricordieuse pour réellement s'effectuer, puisqu'il nous rappelle qu'en effet, un monde créé sur la base de la stricte justice n'aurait jamais tenu⁴⁴¹.

2. La fécondité du sujet

2.1 Retour sur l'éros

Les origines érotiques de la sensibilité

Que la monstration ne se trouve pas nécessairement à la source de toute manifestation est justifié par le corps et la sensibilité qui signifient dans la proximité. Opposée au savoir, la proximité est un des motifs par lequel Levinas thématise une subjectivité irréductible à la conscience. Plus proche que toute proximité spatiale, la proximité est approche de l'autre, immédiateté et inquiétude *pour* l'autre, la manière dont il concerne la subjectivité à l'extérieur de la connaissance et de la vision. Les analyses lévinassiennes du rapport érotique, notamment celles de la caresse⁴⁴², font signe vers cette manière d'être affecté par l'autre dans une marche vers un invisible et une transcendance de la sensibilité. La caresse, loin de se limiter au contact sensible et au monde de la lumière qui s'ensuit, constitue un mode d'être dans lequel le contact s'aventure vers l'inconnu, l'intouchable et recherche ce qu'il ignore. Signe vers l'avenir absolument nouveau, la caresse nourrit la faim de l'amant. Ambiguïté de ce contact situé à la frontière de l'immanence et de la transcendance, où par le biais du corps (le sien et celui de l'autre), une fenêtre sur l'altérité s'entrouvre⁴⁴³.

Alors que le rapport sensible à l'extériorité est habituellement pensé dans sa matérialité et donc, dans un rapport épistémologique sujet/objet, Levinas montre que la signification du

440 L. Guenther, *Opus cit.*, p. 126.

441 DSS, p. 141-142

442 Telles que discutées dans notre chapitre I.

443 Nous élaborerons sur cette ouverture un peu plus loin.

charnel est en réalité antérieure à tout système de signes exprimant une pensée préexistante. La proximité vers laquelle la caresse s'oriente indique que le Dire, parole primordiale, « est de l'ordre de la morale avant d'appartenir à l'ordre de la théorie⁴⁴⁴ » : « Cette relation de proximité, ce contact inconvertible en structure noético-noématique et où s'installe déjà toute transmission de messages – et quels que soient ces messages – est le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication⁴⁴⁵ ». Proximité que Levinas assimile dans ce texte à la *tendresse*, qui est l'occasion à partir de laquelle émerge la possibilité du contact sensible. Ainsi, ce qui peut être soumis à ce contact, qu'il s'agisse d'un objet ou du corps de l'autre, interpelle le sujet d'abord et avant tout à partir du visage vers lequel il fait signe. Se joue ici à nouveau un retournement de l'activité de la sensibilité vers la passivité, puisque le Dire de la proximité remonte à la vulnérabilité du sujet, plutôt qu'à la jouissance ou la conscience de. Le thématique s'efface en effet dans la caresse si elle est prise dans l'horizon de la proximité. Est pris celui qui croyait prendre, comme dans l'ambiguïté du baiser, dit Levinas, où l'activité du chasseur se renverse en passivité de la proie⁴⁴⁶.

L'ambiguïté de la sensibilité et du corps dans la jouissance

Du fait qu'elle fait appel à la matérialité du corps, donc inévitablement et du moins en partie, appel à la représentation, la sensibilité se trouve auréolée d'une ambiguïté essentielle : il s'agit de cette oscillation entre l'immanence et la transcendance que nous avons développée dans notre premier chapitre. Si le sujet peut certes se trouver confronté à la transcendance de l'autre, il court toujours le risque de se rattacher à sa manifestation phénoménale. Ainsi, tout ce qui forme l'essentiel de la subjectivité pensée comme maternité, à savoir la vulnérabilité, la proximité, la responsabilité, tout ce monde de la sensibilité peut glisser vers la prise, vers la conscience de et se retourner ainsi en affirmation de soi⁴⁴⁷. Cependant, « l'approche naturelle » n'aura pas le dernier mot. Levinas distingue en effet deux moments de la sensibilité, tous les deux essentiels, malgré les risques égoïstes que comporte la sensibilité limitée à la conscience de soi :

Non réduite, la sensibilité est dualité du sentant et du senti, séparation – et aussitôt union – dans le temps, déphasage de l'instant et déjà rétention de la phase séparée. *Réduite*, la sensibilité est animée, signification de l'un pour l'autre, dualité non assemblable de l'âme et du

444 DL : « Éthique et esprit », p. 22.

445 EDEHH : « Langage et proximité », p. 319.

446 « Dès que [...] la sensibilité retombe en contact – elle retourne comme à travers l'ambiguïté du baiser, du *saisir à être pris*, de l'activité du chasseur d'images à la passivité de la proie. » AE, p. 121.

447 *Ibid.*, p. 122.

corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation⁴⁴⁸.

Circonscrite à l'immanence, la sensibilité du sujet ne fait pas que sentir l'autre, mais s'affirme en sentant ce qui est senti, enfermant ainsi dans une communauté le sentant et le senti, trouvant un refuge dans le Dit. Pensée en son fondement, et donc après une mise en suspend de son premier moment, la sensibilité se révèle dans la passivité du pour-autrui et son origine maternelle.

La fécondité de la caresse

L'amour est, tout comme la maternité, un renoncement du Moi à l'apologie, entendue comme justification de la liberté du Même et qui, toujours, signifie un appel à l'Autre. Cet appel préside à l'instauration de la raison qui est, comme nous l'avons vu, le contraire d'une raison impersonnelle. Le Même s'apparaît à lui-même dans cet échange avec l'Autre, non pas dans l'onticité de son affirmation, mais dans sa mauvaise conscience. La violence de la raison peut elle aussi faire taire l'apologie. Cependant par le biais de l'amour, le Même y renonce de lui-même, sans violence, au contraire, puisque s'y exprime la vérité de son être en tant que pour-autrui. Dans sa phénoménologie de l'amour, Levinas recherche un plan temporel « supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage », un « plan où le moi se porte au-delà de la mort et se relève aussi de son retour à soi » qu'il trouve dans l'amour et la fécondité⁴⁴⁹. Plus que la fécondité biologique, expérience dont certes Levinas s'inspire pour déployer cette notion, la fécondité est pensée comme un principe apte à fournir à la subjectivité des ressources de développement et de renouvellement infinis.

Dans l'ambiguïté du rapport érotique, le féminin profane la pudeur du visage et évoque simultanément son caractère clandestin et la nudité matérielle du corps⁴⁵⁰. Limité à son aspect matériel, ce qu'il ne saurait seulement être, le rapport érotique renvoie le Même à son immanence. Par opposition, l'esquive du phénomène que le sujet expérimente dans ce rapport, le met en contact avec la transcendance et ouvre sur un espace sans langage fait d'un vide qui signale justement l'avenir du temps. En ce sens, l'amour va au-delà de l'être aimé et son visage laisse filtrer une lumière qui provient de cet au-delà « qui *n'est pas encore*⁴⁵¹ ». Ainsi, dit Levinas,

448 AE, p. 116. Nous soulignons.

449 TI, p. 230-231.

450 Tel qu'explicité dans notre premier chapitre.

451 TI, p. 233.

« nous voici devant une catégorie nouvelle : devant ce qui est derrière les portes de l'être, devant le moins que rien que l'éros arrache à sa négativité et qu'il profane. Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse : *du néant de l'avenir enseveli dans le secret du moins que rien*⁴⁵² ». L'intentionnalité de la volupté et de la caresse, ce qu'elles visent, se dessine comme une attente de l'avenir pur, sans contenu.

Le retrait de l'Autre dans le rapport érotique possède cependant un versant positif qui tend vers un horizon d'avenir, une absence « qui est le temps⁴⁵³ ». La volupté opère une transfiguration du sujet qui, ici aussi, tient son identité non pas de son activité, mais « de la passivité de l'amour reçu ». Dans l'éros, le sujet ne se rencontre plus seulement comme soi-même, mais comme le soi d'un autre où s'opère le retournement du moi viril en son « attendrissement, son effémination ». De là surgit « le jeu des possibilités du moi » et son origine dans l'être, qui plutôt que se produire comme une totalité, émerge comme un « recommencement incessant et, par là, comme infini ». Or, dans son surgissement, le Moi est « coïncidence de la liberté et de la responsabilité » et en ceci, essentiellement encombré par ce dédoublement du Soi⁴⁵⁴. Paradoxalement, la relation érotique vient soulager le Moi de cet encombrement de son Soi corporel par cette ouverture vers l'avenir qu'elle permet :

Le moi s'élançait sans retour, se retrouve le soi d'un autre : son plaisir, sa douleur est plaisir du plaisir de l'autre ou plaisir de sa douleur, sans que ce soit par sympathie ou compassion. Son futur ne retombe pas sur le passé qu'il devait renouveler – il demeure futur absolu par cette subjectivité qui ne consiste pas à supporter représentations et pouvoirs, mais à transcender absolument dans la fécondité⁴⁵⁵.

Parce que l'altérité du féminin et son visage s'y associent, la transcendance de la fécondité échappe aux pouvoirs de la subjectivité et son intentionnalité. De là aussi émane l'ambiguïté de ce rapport oscillant entre la transcendance et l'immanence. Levinas insiste cependant sur le fait que l'amour érotique déjoue les pouvoirs de la subjectivité, pouvoirs qu'il dépasse dans une *transsubstantiation* du sujet « où s'exhibe un *au-delà des substances* » qui se résout dans la paternité. L'avenir de la paternité n'est pas un pouvoir venant asseoir le moi, sans être non plus impersonnel ou anonyme : « cet avenir se réfère encore au personnel dont, cependant, il se libère : il est *enfant*, mien dans un certain sens ou, plus exactement moi, mais pas *moi-même*, il ne

452 *Ibid.*, p. 244. Nous soulignons.

453 *TA*, p. 83-84.

454 *TI*, p. 248.

455 *Ibid.*, p. 249.

retombe pas sur mon passé pour s’y souder et pour dessiner un destin⁴⁵⁶ ». La paternité est constituée de cet agencement par la fécondité de l’altération et de l’identification, elle s’accomplit comme *désir* et donc essentiellement comme inassouissable. À partir de la relation érotique, de la fécondité et de la structure de la subjectivité qui s’en dégage, Levinas recherche une sortie des catégories de la logique classique, une idée de la transcendance à même le sujet qui ne se démentirait pas elle-même. Dans son rapport à la transcendance, la fécondité maintient une forme de continuité du sujet autrement que par la subsistance de son identité. Surgit ici à nouveau la notion de pluralisme qui s’oppose à l’unification totalisante de la substance. Plutôt que d’envisager l’exister de l’existant comme une monade, l’exister de l’existant est pensé dans sa pluralité par le biais d’un fractionnement à *même cet existant*. L’unité est ainsi détrônée de son privilège ontologique et laisse place au pluralisme que signifie la fécondité que Levinas souhaite élever au rang de catégorie de l’être⁴⁵⁷ : « la fécondité atteste une unité qui ne s’oppose pas à la multiplicité, mais, au sens précis du terme, l’engendre⁴⁵⁸ ».

Par la caresse, le Même approche l’Autre et expérimente dans la proximité une absence, un décalage. Dans la présence du prochain « s’effleure » en effet une absence qui inquiète la subjectivité là où le contact peut se faire tout à la fois amour et responsabilité. Absence certes, mais positivité de la présence de l’infini qui « laisse le vide, une nuit, une trace où son invisibilité visible est visage du Prochain⁴⁵⁹ ». Comment cette phénoménologie de la caresse et de l’amour érotique se lie-t-elle à celle de la fécondité? Suivant à nouveau l’interprétation rabbinique, Levinas explicite le sens de la subordination de la maternité à une destinée humaine, c’est-à-dire à cette nécessité métaphorique de multiplier l’image de Dieu sur terre. Comment entendre cette injonction divine « À vous d’être féconds et multiples » (Gen, 9:7)? Faut-il comprendre que le rapport érotique doit se situer à l’extérieur de l’éthique en raison de tous les dangers qu’il comporte, doit-il être racheté par la fécondité de la famille à son issu? L’amour conjugal a cependant son importance propre et ne se réduit pas à sa possibilité de procréation⁴⁶⁰, puisqu’il accomplit au présent cet avenir vers lequel il fait signe : « Le dynamisme

456 *TI*, Nous soulignons.

457 Pour ce développement, voir *TI*, p. 250-254.

458 *TI*, p. 251.

459 *EDEHH* : « Langage et proximité », p. 230.

460 C.E Katz reconnaît l’autonomie positive de la relation érotique, mais qui cependant demeure pour elle extérieure à l’éthique, puisqu’elle implique, à juste titre, la réciprocité entre les amants. Elle écrit : « In fact, we know that the ethical is an interruption of eros » dans son texte « From Eros to Maternity », in : H. Tiros-Samuels (éd.),

propre de l'amour le mène au-delà de l'instant présent et même au-delà de la personne aimée. Cette finalité ne se manifeste pas à une vision extérieure à l'amour qui l'intégrerait alors au plan de la création; elle est dans l'amour lui-même⁴⁶¹ ». Cependant, dans la profanation du visage dans la relation érotique, la subjectivité y découvre non pas « un autre moi plus profond », mais l'enfant, qui s'inscrit dans la constellation lévinassienne des figures de l'altérité. Ici se joue la positivité de cette profanation : dans l'amour, la subjectivité recherche « l'infiniment futur, ce qui est à engendrer » et si effectivement une réciprocité s'y joue dans la jouissance voluptueuse de la volupté de l'autre, il s'agit en vérité d'une identification tout à fait unique, où s'effectue une transsubstantiation dans laquelle le Même et l'Autre, sans se confondre, « engendrent l'enfant⁴⁶² », donc un tiers. L'amour se transcende, non sans transiter par cette équivoque qui lui est essentielle, cet « égoïsme à deux ». Or, dit Levinas, « *il s'éloigne tout autant de soi dans cette complaisance*; il se tient dans un vertige au-dessus d'une profondeur d'altérité qu'aucune signification n'éclaire plus⁴⁶³ ». En raison de son ambiguïté, la relation érotique dans son immanence peut être tournée vers soi et l'autre dans la réciprocité, tout comme il peut certainement se faire égoïsme et se tourner essentiellement vers un souci de soi. Mais dans sa transcendance, l'amour est ouverture vers l'avenir de la fécondité, dont la possibilité biologique effective ne constitue que l'une des possibilités. La relation érotique et la fécondité qui y est associée sont ce sens porteuses d'avenir et elles sont analysées par Levinas comme « caractéristique[s] de l'ipséité du moi, de la subjectivité même du sujet⁴⁶⁴ ». La possibilité biologique de la fécondité humaine, sa capacité de reproduction, dessine en effet pour le philosophe « les linéaments de la fécondité en général, comme relation d'homme à homme et du Moi avec soi⁴⁶⁵ ». L'exister pluraliste est ce vers quoi l'enfant fait signe : au même titre que la sexualité et la paternité, l'enfant introduit dans l'existence « une dualité qui concerne l'exister même de chaque sujet ». Ainsi, « l'exister lui-même devient double⁴⁶⁶ » et le sujet est mis en

Women and gender in jewish philosophy, p. 168. Nous tâcherons de montrer au contraire en quoi la relation érotique s'inscrit dans le sillage de l'éthique et que son interruption pour cheminer vers l'éthique n'en constitue qu'un moment, moment qui relève de son ambiguïté essentielle.

461 *DL* : « Le judaïsme et le féminin », p. 54.

462 *TI*, p. 244.

463 *Ibid.* Nous soulignons.

464 *Ibid.*, p. 254.

465 *TI*, p. 282.

466 *TA*, p. 87-88.

contact avec ce déchirement au sein de sa substance, cette division qui s'insère dans son exister à son insu.

Être à l'infini : la jeunesse de la subjectivité

Il existe donc une positivité de la profanation qui se joue dans la relation érotique et l'ouverture vers l'avenir de la fécondité qu'elle permet. L'enjeu de la sexualité s'ouvrant sur la fécondité est celui du *temps*. Le sujet, essentiellement coincé dans son piétinement *au présent*, entre sa vie et sa mort, dans une succession sans renouvellement, éprouve dans son contact avec l'Autre la dislocation du retour à soi. La fécondité, comme renouvellement temporel qui engendre la nouveauté, s'effectue sur l'arrière-fond d'un vide qui la rend possible. Dans la relation érotique, l'être du sujet se produit comme recommencement infini, non plus comme une totalité, mais comme *jeunesse*⁴⁶⁷. L'infinité du moi est produite dans sa relation « avec Autrui dans la féminité⁴⁶⁸ ». Il s'y produit comme autre, se libère de son identité, tout en conservant le rapport à soi comme point de départ. Ainsi, être à l'infini n'est possible qu'à un étant dont l'origine tient son identité de lui-même tout en étant simultanément capable de prendre ses distances par rapport à cette identité, un étant qui n'est donc pas empêtré dans l'être, mais qui conserve cependant un lien avec lui⁴⁶⁹. Cette distance relève d'une temporalité nouvelle à laquelle le sujet ne peut accéder seul. Dans la fécondité s'articule la possibilité de jeunesse du moi, qui passe par la dislocation de son identité et de son ressassement incessant. D'elle émane une production infinie de l'être du moi, le rajeunissement d'un être « toujours recommençant⁴⁷⁰ ». Alors que la vieillesse se pense comme encombrement de soi, la jeunesse en est la libération : « Infiniment être, signifie se produire sous les espèces d'un moi qui est toujours à l'origine, mais qui ne trouve pas d'entraves au renouvellement de sa substance et dussent-elles provenir de son identité même. La jeunesse comme concept philosophique se définit ainsi⁴⁷¹ ». Renouvellement à partir d'un « surplus de sens » présent dans le psychisme humain, la jeunesse qualifie « la proximité de la subjectivité à l'appel immémorial, proximité qui éviterait de subir, purement et simplement, le vieillissement, le déclin et l'entropie propres à toute persévérance ontologique, même celle d'un

467 *TI*, p. 248.

468 *Ibid.*, p. 250.

469 *Ibid.*, p. 257.

470 *Ibid.*, p. 256.

471 *Ibid.*, p. 246.

être jeune⁴⁷² ». Paradoxe apparent d'une jeunesse non plus pensée dans son activité effrénée, mais dans la réceptivité passive d'un Dire qui en vérité l'enjoint à se renouveler dans la responsabilité. Dans la fatigue du souci de soi, l'existence du sujet « vire en destin », alors qu'au contact du temps de l'autre, de sa discontinuité, le sujet échappe à la responsabilité écrasante de cette existence pour contracter une responsabilité nouvelle pour autrui. Ce contact réveille en lui « le grain de folie » de la proximité immémoriale : « elle surprend inévitablement et provoque un renouvellement intempestif de l'avenir où se révèle à l'homme son obligation irrécusable de devenir responsable d'un autre temps que le sien, ce qui signifie aussi où s'annonce sa fécondité⁴⁷³ ». Ainsi, « un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond⁴⁷⁴ ». Alors qu'il est inévitablement voué à la mort, le sujet subit une forme de résurrection dans la constitution du temps et sa production : non plus irrémissiblement présent, le temps ajoute de l'absolument nouveau à l'être. À partir de l'intervalle temporel produit dans le rapport à l'autre, de ce *néant* de l'avenir, se produit l'infini, la résurrection du sujet comme « événement principal du temps⁴⁷⁵ ». Ainsi la fécondité est-elle pour Levinas au fondement de la relation entre le Moi et Autrui qui s'effectue sur l'arrière-plan de cette discontinuité qu'est le temps lui-même⁴⁷⁶. De cette jonction entre la mort et la résurrection se dessine l'utopie du sujet : arrachement à l'essence et jeunesse extrême, l'avenir de la fécondité dessine les contours de l'autrement qu'être⁴⁷⁷.

L'altérité de l'avenir

L'avenir est une modalité de l'extériorité totale, une nouveauté absolue ne prenant pas racine dans le passé : « l'avenir, c'est l'autre⁴⁷⁸ », dira même Levinas. Dans sa vieillesse et sa marche vers la mort, le sujet stagne dans une temporalité qui fait toujours retour sur elle-même. Alors que la mort peut se présenter à lui comme une nouveauté radicale, l'avenir temporel sur lequel elle ouvre ne constitue pas encore le temps, « car cet avenir qui n'est *à personne*, cet avenir que l'homme ne peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent⁴⁷⁹ ». L'accomplissement du temps s'effectue dans la relation même du

472 C. Chalier, *Opus cit*, p. 166.

473 *Ibid.*, p. 137.

474 *Ibid.*, p. 258.

475 *Ibid.*, p. 260.

476 *TI*, p. 261.

477 *AE*, p. 21.

478 *TA*, p. 64.

479 Levinas prend ici le contre-pied de Heidegger et de ses analyses sur la mort en tant qu'expérience ultime du sujet. *TA*, p. 68. Nous soulignons.

face-à-face avec autrui. Ainsi : « l’empiétement du présent sur l’avenir n’est pas le fait d’un sujet seul, mais la relation intersubjective⁴⁸⁰ ». Si cette ouverture vers l’avenir doit être significative pour le sujet au présent, il n’empêche qu’il n’entretient avec lui aucune connaturalité. Le présent du sujet est dérobé de toute possibilité d’anticipation sur l’avenir, il ne peut aller le cueillir « au sein d’une éternité préexistante » : de là émerge « la réalité même du temps, l’absolu impossibilité de trouver dans le présent l’équivalent de l’avenir, le manque de toute prise sur l’avenir⁴⁸¹ ». D’où également la thématization d’un avenir comme *néant* qui se pose comme une distinction radicale entre le possible, toujours au minimum ancré dans une ouverture signalée au passé ou au présent, et l’avenir véritable ou l’espoir. Dans sa rupture avec le destin du moi, sa vieillesse, l’avenir doit être pensé comme fécondité, comme une « exigence d’un recommencement d’être » où le « « je » n’est pas l’être qui, résidu d’un instant passé tente un instant nouveau », mais le besoin fondamental d’avoir du temps comme d’une « fécondité miraculeuse dans l’instant » où il peut se dégager de lui-même et recommencer comme *autre*. Cette fécondité ne peut cependant émaner de lui-même, elle doit nécessairement venir *d’ailleurs*, puisque « tout dans le sujet est ici⁴⁸² ». Nécessité d’un néant pour accéder au temps, d’un vide dont le sujet est incapable et qui provient de la fécondité de la relation intersubjective et sociale, d’un temps qui est « essentiellement une nouvelle naissance⁴⁸³ ».

3. Le messianisme

*Je ne peux pas porter seul tout ce peuple
c’est un fardeau trop lourd pour moi
Nombres, 11:14*

3.1 L’eschatologie comme fécondité du temps

Levinas thématise cette résurrection du sujet à travers le néant de l’avenir comme un *pardon* et un *rachat* de l’instant passé dans la stagnation du moi. Dans la double souffrance qui est la sienne, celle de son piétinement au présent et celle causée par la mise en accusation par autrui de sa persévérance dans l’être, le sujet fécond est appelé à se renouveler dans un pardon qui n’est pas une simple compensation pour la souffrance passée, mais un *espoir* pour un avenir radicalement

480 *Ibid.*, p. 69.

481 *Ibid.*, p. 71.

482 *EE*, p. 159.

483 *TA*, p. 72.

nouveau. L'objet véritable de l'espoir est « le Messie ou le salut », figure du consolateur dont la caresse rédemptrice pointe dans la souffrance. Sans annoncer la fin de la souffrance elle-même, cette caresse concerne « l'instant même de la douleur qui alors n'est plus condamnée à elle-même, qui entraînée « ailleurs » [par son mouvement], se libère de l'étau du « soi-même », se trouve de « l'air frais », une dimension et un avenir⁴⁸⁴ ». Plus encore, la caresse du consolateur « annonce un avenir où le présent bénéficiera d'un *rappel*⁴⁸⁵ ». Fidèle à son refus catégorique de toute théodicée qui viendrait justifier la souffrance de l'individu par le bonheur de l'humanité, Levinas estime que la compensation des souffrances passées dans l'avenir ne peut épuiser l'injustice du présent. Ainsi dit-il qu'« espérer, c'est donc espérer la réparation de *l'irréparable*, c'est donc espérer pour le *présent*⁴⁸⁶ ». Dans la fécondité du temps⁴⁸⁷, la renaissance du sujet ne s'effectue pas dans une continuité identique qui le maintient dans son enchaînement à soi, mais par une « mort dans l'intervalle vide » qui est « la condition d'une nouvelle naissance » vers un « ailleurs qu'en soi⁴⁸⁸ ». Il existe ainsi une infime différence du sujet par rapport à lui-même, qui dans son devenir, se relève à une puissance supérieure à lui-même. Le sujet est toujours lui-même, il est le lieu où se joue la possibilité du renouvellement, mais s'exile jusqu'à en perdre ses racines. Avec la possibilité de la fécondité vient celle de la substitution où le moi se libère de son enchaînement à lui-même dans une sorte d'ubiquité utopique⁴⁸⁹. La figure du Messie se situe en ce sens à un point de jonction de la paternité et de la maternité, englobant en son sein les caractéristiques fondamentales de la subjectivité se substituant à autrui.

Dans un texte intitulé *Commentaires*, Levinas cherche à montrer la signification positive du messianisme rationaliste des rabbis, souvent opposé au messianisme apocalyptique populaire. Il y expose une thèse juive classique selon laquelle il existe une différence entre l'époque messianique et le monde à venir ou le monde futur, la première n'étant pas la fin de l'Histoire, mais une époque charnière où seront résolues les contradictions politiques et sociales⁴⁹⁰. Le monde futur quant à lui se situe le plan intime de la subjectivité dans son rapport

484 *EE*, p.156.

485 *Ibid.*, p.156. Nous soulignons.

486 *Ibid.*, p. 156. Nous soulignons.

487 Voir aussi *TI*, p. 259 : « Ce recommencement, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps. »

488 *Ibid*, p. 157.

489 *AE*, p. 198.

490 *DL* : « *Commentaires* », p. 85.

au prochain, il est « extérieur aux accomplissements de l’histoire qui attendent une humanité unie dans un destin collectif » et échappe « à l’indiscrétion des prophètes⁴⁹¹ » qui conjecturent sur l’avenir. Il s’agit donc d’un avenir utopique « qu’aucun œil n’a jamais vu » : non pas un retour au paradis perdu du jardin où habitaient les premiers êtres humains, mais une nouveauté radicale, un Eden⁴⁹². Selon Rabbi Lévy, il existerait en effet une différence entre l’Eden et ce jardin, différence qu’il établit à partir d’un verset de la Genèse « Et un fleuve sortait d’Eden pour irriguer le jardin⁴⁹³ ». Une distinction que Levinas interprète comme irrigation du jardin à partir de ce que « ne vit aucun œil⁴⁹⁴ », renouvellement fécond à partir de l’infiniment futur. La positivité du devenir réside en effet pour lui dans l’imprévisibilité de sa fécondité. Pour surgir cependant, l’absolue nouveauté de l’instant futur requiert l’histoire et le temps : il nécessite en ce sens le rapport à autrui. Dans la souffrance qui est la sienne, la subjectivité « en a assez de son deuil », selon le mot de Rabbi Schmouel, elle l’incite au repentir⁴⁹⁵. Non pas que la souffrance se suffise à elle-même, mais elle permet de susciter la liberté préalable à l’initiative morale. Ainsi, l’être humain « reçoit la souffrance, mais, dans cette souffrance, il surgit comme liberté morale⁴⁹⁶ », dans un alliage entre l’intériorité de la subjectivité et l’extériorité du prochain : « la source du salut doit nécessairement être intérieure à l’homme. L’homme à la fois *reçoit* le salut et en est *l’ouvrier*⁴⁹⁷ ». Se questionnant sur le nom du Messie, Levinas s’attarde sur les aspects du messianisme lié au troisième nom pouvant lui être attribué : *Hanina*, qui en hébreu signifie pitié. La pitié, de même que la justice et la paix, concernent des collectivités, alors que l’idée d’un Messie consolateur concerne la relation individuelle entre le consolateur et le consolé. Par-delà la pitié et la justice, le quatrième nom possible du Messie comme consolateur (*Menahem* en hébreu) fait signe vers une époque messianique où « l’individu accède à une reconnaissance personnelle par-delà la reconnaissance qu’il tient de son appartenance à l’humanité et à l’État⁴⁹⁸ ». Ce messianisme est ainsi lié à cette idée d’une universalité non-hégélienne qui ne fait pas l’économie structurelle du singulier, mais qui au contraire, préserve la personne de l’anonymat inévitable

491 *Ibid*, p. 86.

492 *Ibid*, p. 94. Relevons au passage qu’une des étymologies possible du mot Eden dérive d’une racine hébraïque signifiant « être fertile, abondant ». Voir le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (2008), p. 297.

493 *DL* : « Commentaires », p. 94.

494 *Ibid.*, p. 94.

495 *Ibid.*, p. 98.

496 *Ibid.*, p. 99.

497 *Ibid*. Nous soulignons.

498 *DL* : « Commentaires », p. 119.

sitôt qu'elle s'insère au sein d'une totalité. Plus encore, dit Levinas, l'expérience messianique revêt dans le judaïsme un caractère familier : « Le judaïsme, tendu vers la venue du Messie, dépasse déjà la notion d'un Messie mythique se présentant à la fin de l'histoire pour concevoir le messianisme comme une *vocation personnelle des hommes*⁴⁹⁹ ». De plus, il existe dans la figure du Messie une conjonction entre sa fonction de consolateur et la souffrance : il est à la fois celui qui souffre de la souffrance d'autrui, l'endosse et la prend sur lui-même et ce faisant, prend responsabilité pour les souffrances du monde. Peut-on préciser son identité? Levinas cite Rav Nachman : « S'il [le Messie] est d'entre les vivants, c'est alors Moi. Car il a été dit (Jérémie 30, 21) : son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs⁵⁰⁰ ». Ce verset, dit Levinas, concerne le retour de la souveraineté en Israël par le biais du gouvernement du Messie. Dans cette fonction, il incarne « l'intériorité absolue du gouvernement », il devient un Moi qui se commande lui-même, forgeant ainsi son ipséité même, sans faire retour au solipsisme. De là Levinas fait le pont entre cette idée du Moi et celui qui prend sur soi la souffrance des autres : « Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit « Moi »?⁵⁰¹ ». Cette manière de refuser de se dérober à la responsabilité imposée par les souffrances des autres définit en dernière instance l'ipséité. Ainsi, « toutes les personnes sont Messie⁵⁰² » : chacun peut se révéler dans son unicité d'élus qui répond à l'appel de l'autre avant même qu'il ne retentisse en raison de cette ipséité même et de la sensibilité qui la forme. Plus encore, et comme nous l'avons vu, l'avènement du Moi est contemporain de cette prise sur soi de la souffrance d'autrui, de cet investissement du soi : « Le Messianisme – n'est que cet apogée dans l'être qu'est la centralisation, la concentration ou la torsion sur soi – du Moi. Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie⁵⁰³ ».

Le questionnement de Levinas se poursuit ensuite sur l'universalisme associé à la venue du Messie et pose la distinction entre l'universalisme politique et l'universalisme messianique. Dans un ordre politique en marche vers l'universalité s'entame la recherche d'un discours cohérent qui engloberait la multiplicité des croyances : il s'agit d'un dépassement du

499 *Ibid.*, p. 120. Nous soulignons.

500 *Ibid.*, p. 121.

501 *Ibid.*, p. 122.

502 *Ibid.*

503 Le « doit » de Levinas n'est cependant pas à entendre en un sens prescriptif ou normatif, puisque la subjectivité conserve cette passivité face à l'appel de l'Autre. *Ibid.*, p. 123.

particularisme au profit d'un ordre universel. À partir de cet ordre débute également le travail de la philosophie occidentale qui, dans « la pleine expression de la vérité », doit coïncider avec la constitution de l'État universel. Une raison commune domine ainsi les antagonismes qui divisent les personnes entres-elles⁵⁰⁴. Une autre universalité existe cependant sans être subordonnée à la confrontation des antagonismes, un moment où est surmontée la « tentation politique » et qui dévoile ma responsabilité de sujet dans son caractère irremplaçable : « alors s'affirme la vraie universalité [...] celle qui consiste à servir l'univers. On l'appelle messianisme⁵⁰⁵ ». À l'image de la maternité, la subjectivité messianique est *porteuse* du monde : « Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout⁵⁰⁶ ». Acculé dans le Soi de sa chair et de sa sensibilité, hors d'une fuite possible dans l'égalité qu'instaure l'ordre de la politique, le sujet est poussé dans un « non-Lieu [...] gisant en soi « au-delà de l'essence »⁵⁰⁷ ». La souffrance de la subjectivité messianique est constituée de cette souffrance de la conscience⁵⁰⁸, instaure un être qui « n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et désintéressement; le *pour soi* signifiant conscience de soi, *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers⁵⁰⁹ ».

La sollicitation par la souffrance de la liberté morale de la subjectivité est actualisée par la figure du Messie, là où la vulnérabilité et l'ouverture du corps maternel peuvent sembler vouloir être pure susceptibilité à la souffrance et là où la fécondité de la paternité en appelle à la jeunesse du renouvellement de la subjectivité. Ils se réunissent en fait en cette figure sans que cette dernière ne soit vraiment un aboutissement, mais plutôt une des multiples strates des forces affectives qui meuvent le sujet dans son entièreté, des moments qui forment son ipséité. Le psychisme de l'âme humaine, sa spiritualité est prophétique, non pas en tant que possibilité de prédiction, mais dans celle de l'inspiration où le sujet se découvre auteur de ce qui lui a été insufflé à son insu, récepteur d'un ordre issu d'on ne sait où et dont il est l'auteur⁵¹⁰. Ainsi retrouve-t-on en lui cette possibilité anachronique d'une obéissance qui dévoile l'ordre reçu du Soi simultanément à sa mise en acte et où s'opère un retournement de l'hétéronomie en

504 DL : « Commentaires », p. 128.

505 *Ibid.*, p. 129.

506 AE, p. 183.

507 *Ibid.*

508 DL : « Commentaires », p. 121.

509 AE, p. 184.

510 AE, p. 232.

autonomie⁵¹¹. Dans ce retournement, le sujet se trouve « transfiguré par l'élection qui l'investit en la tournant vers les ressources de son intériorité⁵¹² ». La figure du Messie incarne l'ambiguïté d'une subjectivité qui est tout à la fois commencement et enracinement, intermédiaire et exilée, possibilité de synchronie et diachronie essentielle. L'autre dans le même qui parle en elle nomme cette relation avec l'être par-delà la totalité, l'eschatologie d'un « *surplus toujours extérieur à la totalité*⁵¹³ », l'infini qui se reflète positivement à même la subjectivité messianique qui est la sensibilité maternelle du Soi.

511 *Ibid.*

512 *TI*, p. 223.

513 *Ibid*, p. XI. Levinas souligne.

Conclusion

Notre recherche s'est entamée à partir du postulat qu'il existait un fondement conceptuel commun aux thématisations du rapport au féminin et de la relation à Autrui en général, le féminin n'étant qu'un des avatars de l'altérité particulièrement signifiants pour la subjectivité. Fondamentalement, le sujet est irrémissiblement lui-même : son identité est d'abord formée d'un souci de soi, d'une responsabilité enfermée sur elle-même, cette clôture sur soi étant une des conséquences de sa corporéité. La jouissance qui est la sienne participe à la fois d'un processus épistémologique et d'un processus d'intégration, qui brouille les frontières entre son intériorité et l'extériorité du monde, où le sujet se retrouve chez lui, bien qu'émergeant dans sa corporéité à partir d'un processus de différenciation d'avec le monde. Ainsi, la représentation de l'extériorité se retourne-t-elle en vie, où même le besoin se transforme en jouissance. Dans son être, la subjectivité se pose de la sorte en autosuffisance, mais également en curiosité absolue exprimée par une faim qui désire tout expérimenter, tout en conservant son intégrité en maintenant à distance l'extériorité. Associant cette conception du sujet axée sur sa liberté à une tendance dominante de la philosophie occidentale, Levinas y oppose celle d'un sujet traversé par la passivité qui entame son réel commencement en tant que sujet advenu à lui-même. Cette conception éthique cherche à faire place à l'hétéronomie et trouve l'une de ses sources dans le judaïsme du philosophe, pour qui la réception passive de la Loi de la Thora est ramenée à sa plus simple expression (ou sa plus périlleuse) dans l'idée d'un souci pour l'Autre fondamental et structurant. Par cette passivité Levinas cherche à instituer le Bien éthique au-delà du savoir, voire même en deçà, en le situant à même la sensibilité pré-réflexive du sujet.

Levinas propose donc une idée du moi qui se refuse au concept, un moi dont l'intériorité doit être recherchée ailleurs que par la voie de l'Être et de la totalité. La relation érotique est le lieu où le sujet rencontre une altérité qui elle aussi se refuse au concept et qui le confronte à sa passivité, confrontation dont « le moi héroïque et viril se souviendra comme d'une de ces choses qui tranchent sur les « choses sérieuses » »⁵¹⁴. Le féminin est ainsi mobilisé dans une tentative de rupture avec la neutralité de la pensée, rendue ici possible par une nouvelle herméneutique de la différence des sexes. En elle, Autrui personnalise le rapport à l'extériorité qui formera l'assise de la philosophie. L'Être n'est plus pensé comme la constitution d'une

514 *TI*, p. 248.

totalité close, mais comme essentiellement fractionné et multiple : non seulement cette fracture est-elle signalée par Autrui, mais elle se reflète dans la subjectivité elle-même. Le rapport érotique constitue un de ces lieux dans lesquels la subjectivité expérimente cette rupture de l'Être, notamment par le biais de la caresse pensée comme le toucher phénoménologique par excellence, c'est-à-dire comme un effleurement où l'objet du désir n'est touché que du bout des doigts, instituant par ce contact le désir métaphysique d'Autrui. La caresse est en ce sens à-venir, jamais aboutissement.

Même s'il échappe à la connaissance, le rapport à Autrui n'est pas dénué de sens : par le visage, l'altérité se présente comme pure positivité signifiante, rompant avec sa forme plastique pour y laisser filtrer la lumière de sa transcendance. La nudité érotique est elle aussi toujours située dans le sillage du visage, à la fois ombre et lumière, pudeur et impudeur, voilement et dévoilement, mais toujours référence à la nudité du visage dans sa pauvreté, sa fragilité et sa résistance. Le sujet y rencontre l'Autre dans sa fuite, y expérimente l'impossible saisie qui constitue l'équivoque de la relation érotique dans son oscillation entre l'immanence et la transcendance. Cette ambiguïté est cependant surmontée par le langage, tant dans sa possibilité d'orientation du phénomène que dans la possibilité de justice qu'il institue. L'amour peut toutefois échapper à la justice dans son potentiel de fermeture sur lui-même, se donner comme fin du rapport éthique intersubjectif, alors qu'il peut être une de ses amorces. Non pas qu'il y soit extérieur, au contraire, mais il s'y réfère dans une oscillation qui constitue son ambiguïté essentielle. La nudité dans l'érotisme se présente comme ultime rempart du phénomène, alors qu'elle fait en réalité signe vers une extériorité de l'intentionnalité phénoménologique qui se présente comme possibilité d'un avenir radicalement nouveau. Véritable *pharmakon* du rapport intersubjectif, l'orientation de la relation érotique vers l'éthique relève aussi de la responsabilité du sujet.

La manifestation d'Autrui, dans son ambiguïté, apparaît ainsi à la subjectivité comme énigme et non comme essence. En tant que telle, cette manifestation énigmatique en appelle à une réinterprétation constante, corollaire de la responsabilité infinie du sujet. La consommation impossible de la relation érotique, la faim sur laquelle elle laisse le Même se fonder sur un vide positif qui appelle aussi à une investiture et un renouvellement du Soi dans la responsabilité. Le féminin est en ce sens l'une des occurrences de l'altérité recherchée par Levinas comme

expérience qui tranche sur les expériences, échappant à la temporalité propre du sujet et ses dimensions rétrospectives et prospectives englobantes, ouvrant sur une véritable plongée dans la tension entre le visible et l'invisible, le possible et l'avenir. La proximité qui est expérimentée dans la relation érotique est disparate, notamment en raison du laps de temps irrécupérable au contact du temps de l'Autre, mais également en raison du décalage de la sensibilité par rapport à elle-même, où est momentanément déjouée la conscience thématique du sujet. L'ambiguïté de la relation érotique se révèle pourtant essentielle, malgré le risque d'injustice qui y est encouru, puisque dans le contact et la proximité peuvent émerger le langage, condition de la justice et de la philosophie. La relation érotique est donc à la fois la possibilité de rupture d'avec la Loi du pour-autrui et la possibilité de son institution.

L'intentionnalité de la caresse se réfère donc au sensible tout en le dépassant dans sa fonction habituelle : il s'agit d'une recherche située aux limites de la matérialité, où la caresse fait cependant retour sur elle-même, se fait affirmation de soi et saisie. Affirmation de soi qui n'est que sa strate la plus superficielle, puisque pensée en son fondement, la sensibilité se révèle dans son animation qui est exposition à l'Autre. L'ambiguïté de la sensibilité, l'énigme du phénomène, le risque de la limitation de la transcendance par la connaissance et la possibilité d'instaurer une pensée éthique par le biais du féminin rencontrent tous ensemble la problématisation du sacré et du saint. L'émergence de la sainteté, en tant que séparation et ligne de fuite par rapport au thématizable, est dépendante du détachement du conatus, celui de la jouissance, mais également celui lié à la représentation et à la connaissance qui tentent de percer l'apparence pour accéder au vrai. En revanche, le sacré érige la représentation en absolu, en fait une idole, alors que la sainteté fait pour ainsi dire la paix avec son énigme et sa diachronie en se maintenant en tension avec la représentation. Les critiques lévinassiennes de la représentation rappellent à cet égard les tendances iconoclastes du judaïsme, qui insistent sur la confusion possible entre le sacré et le saint. Les tentatives de représentations visent à dompter la frayeur suscitée par la transcendance, alors que le refus de la représentation invite à orienter le regard vers l'invisible qui transperce le visible, à un éros de la phénoménologie ayant la caresse pour paradigme. La démesure du savoir, l'impudeur à l'égard de l'invisible soulèvent l'enjeu de la possibilité de faire appel au regard, à la représentation, au savoir et à la philosophie sans que leurs Dits respectifs ne trahissent *complètement* le Dire qui les rend possibles.

La figure de la maternité vient radicaliser le caractère infini de la responsabilité par la disqualification de l'apologie et de la médiation du logos. La passivité y est soumise à un déploiement étendu, par une insistance sur la corporéité et la vulnérabilité de la chair. Cette figure thématise également l'exposition de la chair pré-intentionnelle par le biais d'une fracture du sujet, divisé entre le Moi intentionnel et le Soi de la corporéité. Le principe d'individuation du sujet ne réside donc plus dans son unité, mais dans la discontinuité qu'il expérimente dans les diverses strates de sa constitution. Le clivage qu'éprouve la subjectivité est aussi corporel que temporel : elle ploie sous le poids de la responsabilité et du souci de soi matériel. Sa corporéité est en ce sens constituée d'une conjonction de jouissance et de liberté, d'une souveraineté et d'une passivité qui l'exposent aux aléas de l'extériorité et de la reproduction de sa vie. Encombrement de soi et engagement à exister qui produisent une fatigue, une lassitude, une condamnation au présent et une inquiétude face à l'avenir. Cette retombée dans la chair, cette confrontation à la passivité, renvoient le sujet à la passivité de sa mauvaise conscience, faite d'un souci foncier pour Autrui et d'une inversion du Moi actif qui est une impossibilité du repos. L'éternel présent d'un corps fatigué par cet encombrement de Soi est cependant résolu dans la possibilité de la fécondité où s'effectue un dépassement de la corporéité limitée au conatus. Le renouvellement de la subjectivité transite par la sensibilité qui est émue, c'est-à-dire mise en mouvement par l'émotion suscitée face à la souffrance et la jouissance d'Autrui.

La souffrance déploie un plan fondamental qui entame la fermeture de la subjectivité sur elle-même, permettant ainsi une autre possibilité de l'ouverture à l'Autre. Dans la souffrance de la subjectivité résonne en effet la plainte d'Autrui, transformant cette souffrance de l'intérieur, lui conférant un sens et une utilité. S'opère ainsi un passage du temps de la souffrance subjective, qui est un éternel présent, au temps de la souffrance de l'Autre : une ouverture à la souffrance de la souffrance. L'élection de la subjectivité s'y exprime dans sa radicalité : toute la souffrance du monde pèse sur ses épaules et l'identifie dans son unicité de sujet responsable. L'existence de cette conscience pré-réflexive située en amont de la conscience intentionnelle, cette mauvaise conscience face à la souffrance, est décisive non seulement pour l'institution de l'éthique, mais également pour celle de la philosophie. La philosophie ne saurait donc se limiter à une forme de conscience de soi ou à une affirmation de son être par la pensée, mais elle se fonde dans un pour-autrui qui nécessite une justification de l'être de la subjectivité, de la légitimité de sa place dans

l'existence. Il s'agit d'un processus de justification infini, à l'image de la responsabilité elle-même, puisque le fondement qui est le sien lui reste ultimement inaccessible et toujours à recommencer : il est effacement de soi et mauvaise conscience, d'où émerge le langage « dialogique » de la responsabilité. Avec le tiers, une mesure est posée à ce caractère infini, une mesure qui appelle à la comparaison, à l'ordre de l'intellect et à la philosophie, qui est appelée à une réorientation vers son origine éthique.

La mauvaise conscience, en tant que défection de la conscience intentionnelle, génère de la souffrance dans sa reconduction à la responsabilité infinie et la substitution qu'elle implique. Le sujet y est mis en accusation, est désitué dans sa chair jusqu'à l'expulsion des assises ultimes qui forment son Moi. La subjectivité, dans son irréductibilité au savoir et à la conscience, se pense dans son rapport fondamental à la sensibilité entendue comme intersubjective ou comme proximité. La corporéité est animée par l'inversion de l'essence qu'est la maternité pensée au travers du spectre de la sensibilité. De ce retournement du Moi transcendantal en Soi de la passivité corporelle et affective surgit l'éthique : la passivité du corps maternel est traversée par le Dire de l'infini, où le sujet se révèle dans son exposition à Autrui. La présence de l'altérité en soi, cet autre dans le même, fait frémir les « entrailles utérines » de la subjectivité et ouvre la voie de son devenir maternel. Sans dérobaie possible, la subjectivité est appelée à porter l'Autre dont elle est responsable jusqu'à la substitution. Cette responsabilité, Levinas en retrouve l'image dans divers écrits talmudiques où la subjectivité, dans sa plénitude humaine, est comptable de tout ce qui se joue dans l'univers. Instituée en véritable pilier de la création dans son ensemble, la subjectivité ainsi pensée nous met face au paradoxe incontestable d'une responsabilité pour un monde qui lui incombe, alors qu'elle est traversée par la passivité. Cette passivité se nomme aussi persécution, allant jusqu'à la substitution où le sujet souffre de la souffrance infligée au point de souffrir du persécuter du persécuté. Cette persécution, en tant qu'assignation à l'unicité, est cependant nécessaire au maintien de l'asymétrie entre le Même et l'Autre : s'y révèle une vocation à la sainteté dans laquelle la maternité du sujet est appelée à faire comme si elle avait enfanté à la fois ceux qui souffrent et ceux qui font souffrir.

Dans l'érotisme, la caresse fait signe vers la sincérité d'un être corporel toujours intersubjectif, elle laisse filtrer ce Dire par la sensibilité en tant que parole charnelle primordiale. La sensibilité remonte en effet à la passivité du sujet, plutôt qu'à la conscience de, son ambiguïté

résidant dans son oscillation entre l'une et l'autre, entre le pré-thématique et le thématique. Dans cette ambiguïté, la sensibilité peut ignorer son devenir maternel et s'attacher à l'affirmation de soi. L'amour, comme la maternité, montrent les limites de l'apologie du Moi, constitue l'un des lieux, avec la fécondité, où le sujet est relevé de son retour à soi. Dans l'érotisme, le sujet est mis en contact avec un vide qui est ouverture sur le temps, un lieu où s'effectue son effémination qui l'empêche de se produire comme totalité et le fait émerger comme recommencement infini. La fécondité est le jeu de la transcendance qui se joue à même le sujet, dans un renouvellement également signifié par le pluralisme qui le traverse. La transcendance qui perce au travers la fécondité de l'amour opère une transsubstantiation du sujet vers l'autrement qu'être. L'avenir vers lequel la relation érotique fait signe est celui d'un renouvellement du sujet : il s'y produit comme jeunesse, contraire à la vieillesse et la fatigue de l'encombrement de soi, dans un renouvellement de la responsabilité qui n'est plus limitée à sa personne, mais une ouverture à Autrui. Chez Levinas, ce renouvellement équivaut à la vocation extra-ordinaire du temps. La dimension « prospective » de la responsabilité, son orientation liturgique, atteste aussi de sa radicalité : le Moi arrive dans un monde constitué, est appelé à travailler pour le passé dans une réparation de l'instant et pour l'avenir rendu possible par la fécondité. Ainsi, le Moi doit-il « renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre » dans une « eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de [son] temps »⁵¹⁵. La fécondité ouvre sur une possibilité qui est à la fois la sienne, puisqu'il qu'il s'y trouve engagé, et non-sienne, à l'image de la paternité qui engendre un fils, qui est simultanément soi et non-soi : « À la fois mien et non mien, une possibilité de moi-même, mais aussi la possibilité de l'Autre, de l' Aimée – mon avenir ne rentre pas dans l'essence logique du possible »⁵¹⁶. La fécondité est une œuvre de la subjectivité qui se joue au présent, mais pour un futur jamais entrevu.

L'eschatologie pensée comme fécondité tâche de réunir la philosophie et le messianisme dans un particularisme universaliste. Elle ne saurait se réduire à une théodicée qui autorise l'existence du mal dans une économie qui promet de mener l'humanité vers le Bien, surtout si elle fait fi ou justifie au présent cette souffrance en vue de ce Bien à venir. L'histoire messianique se joue au contraire au présent, précisément en raison de la discontinuité du temps

515 *EDEHH*, p. 192.

516 *TI*, p. 245.

intersubjectif. En effet, « il s'agit aussi – et surtout – de « juger » l'instant qui passe et que les hommes ont en partage. En soutenant qu'aucune cause ne vaut d'attendre la fin d'une histoire censée justifier les sacrifices et les trahisons qu'elle exige quand elle fait jouer aux hommes – ce qui est toujours le cas – des rôles où ils ne se reconnaissent pas, des rôles où leur liberté se perd »⁵¹⁷. Par conséquent, le monde à venir dépend essentiellement de la capacité qu'a l'être humain de le faire advenir : il est ce vers quoi celui-ci doit œuvrer, dans l'absence de certitude quant à sa réalisation.

Par ce questionnement profond sur la temporalité, nous retrouvons une des thèses centrales de l'œuvre de Levinas : l'accessibilité à une temporalité du renouvellement et de la fécondité est impossible à un sujet seul. La solitude du sujet est synonyme d'éternel présent, de fatigue et de vieillesse, d'une mort avant la mort qui guette. Le corollaire de cette présentification du sujet est que l'avenir auquel il peut accéder par la rencontre d'Autrui est radicalement nouveau et ne procède d'aucune possibilité préexistante. L'altérité de l'avenir, en tant que nouvelle naissance du sujet, est un rachat et une rédemption du présent. Une rédemption de la subjectivité figurée par le Messie, incarnation de ce renouvellement du Soi à partir de la souffrance qu'il prend sur lui. Renaissance dans un ailleurs qu'en soi, dans un exil et une utopie rédemptrice du sujet. Jonction enfin entre la passivité et l'activité, la subjectivité est essentiellement messianique et maternelle : un rachat du moi qui ne peut se penser uniquement dans les limites de la virilité de son conatus, mais dans sa vocation à servir l'univers. « À vous d'être féconds et multiples⁵¹⁸ », la maternité messianique entend la visée universelle derrière cette injonction, celle de reproduire Israël en tant qu'humanité responsable, sans attendre la fin de l'Histoire.

517 C. Chalier, *Opus cit.*, p. 149.

518 Genèse, 9:11.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres d'Emmanuel Levinas

- Levinas, E. (1963), *Difficile Liberté*, éditions Albin Michel. Paris : 331 pages.
- _____, (1967), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie philosophique J. Vrin. Paris : 236 pages.
- _____, (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit. Paris : 189 pages.
- _____, (1971), *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff. La Haye : 284 pages.
- _____, (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff. La Haye : 239 pages.
- _____, (1976), *Noms Propres*, Fata Morgana. Montpellier : 193 pages.
- _____, (1977), *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit/collection « critique ». Paris : 182 pages.
- _____, (1982), *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit. Paris : 240 pages.
- _____, (1983), *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France. Paris : 92 pages.
- _____, (1986), *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique J. Vrin. Paris : 174 pages.
- _____, (1987), *Qui êtes-vous? Emmanuel Levinas* (entretiens réalisé par François Poirié), La Manufacture. Lyon : 182 pages.
- _____, (1988), *À l'heure des nations*, Les éditions de Minuit. Paris : 215 pages.
- _____, (1990), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche. Paris : 287 pages.
- _____, (1990), *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche. Paris : 123 pages.
- _____, (1991), *Entre Nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche. Paris : 252 pages.
- _____, (1992), *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie philosophique J. Vrin. Paris : 271 pages.
- _____, (1994), *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche. Paris : 191 pages.
- _____, (1997), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche. Dijon-Quetigny : 107 pages.
- _____, (1998), *Éthique comme philosophie première* (préfacé et annoté par Jacques Rolland), Rivage poche. Paris : 119 pages.
- _____, (2005), *Nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit. Paris : 96 pages.
- _____, (2006), *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche. Paris : 348 pages.
- _____, (2009), *Parole et silence et autres conférences inédites – Œuvres 2* (volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalier), Bernard Grasset/IMEC. Angoulême : 404 pages.

Ouvrages et articles sur Levinas

Armengaud, F., « Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération », in : *Noesis* [En ligne], 3 | 2000. [Consulté le 10 mars 2018: <http://journals.openedition.org/noesis/11>]

Bergo, B., « Reading Levinas as a husserlian (might do) », in : *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983. p. 580-600.

Bergo, B., (Mars 2015). « « Et Dieu créa la femme » : Lecture talmudique de Levinas du traité Berakhot 61A » [Conférence prononcée au Centre d'études juives Aleph de Montréal]

Botbol-Baum, M., « Levinas, une philosophie du féminin, ou la surnature du sujet », non publié, 2015, 17 pages. [Consulté en ligne le 20 janvier 2019 : https://www.academia.edu/39754468/Levinas_une_philosophie_du_f%C3%A9minin_ou_la_sur_nature_du_sujet]

Chalier, C. (2002), *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Les éditions du Cerf. Paris : 267 pages.

_____, (1984), « Singularité juive et philosophie », in : *Les cahiers de la nuit surveillée*, Verdier, p. 78-98.

_____, « Éthique et féminin », in : *Les Cahiers du GRIF*, no. 32 : l'indépendance amoureuse, 1985. p. 120-131. [Consulté le 15 janvier 2015 : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1985_num_32_1_1673]

Bustan, S., « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique », in : *Revue internationale de philosophie* [En ligne], no. 235, 2006/1, p. 35-59. [Consulté le 12 mai 2020 : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-1-page-35.htm>]

Ciaramelli, F., « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », in : *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983, p. 580-600.

Derrida, J. (1998), *Psyché : Invention de l'autre*, Galilée. Paris : 418 pages.

Dubost, M., « Féminin et matérialité selon Emmanuel Levinas », in : *Les études philosophiques*, Juillet 2006, p. 317-334.

Guenther, L., « Like a maternal body », in : *Project Muse*, no. 1, vol. 21, 2006. p. 119-136.

Katz, C.E. (2001), « Reinhabiting the House of Ruth : Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas », in : T. Chanter (éd.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press. Pennsylvanie : 272 pages.

_____, (2004), « From Eros to Maternity », in : H. Tirosh-Samuelson (éd.), *Women and gender in jewish philosophy*, Indiana University Press. Bloomington : 356 pages.

Libertson, J., « Levinas and Husserl : sensation and intentionality », in : *Tijdschrift Voor Filosofie*, 41 (3), 1979, p. 485-502. [Consulté le 15 janvier 2021 : <http://www.jstor.org/stable/40883394>]

Lin, Y., « Finding time for a fecund feminine in Levinas's thought », in : *Philosophy today*, 53 (2), Platinum Periodicals, 2009. p. 179-190.

Melamed, Y. Y., « Salomon Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne », in : *Revue germanique*, no. 9, 2009, p.175-187.

Mopsik, C. (1991), « La pensée d'Emmanuel Lévinas et la cabale », in : C. Chalier et M. Abensour dir.) *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Le Livre de Poche. Paris : 621 pages.

Morny J., « Levinas : alterity, the feminine and women – a meditation », in : *Studies in religion/Sciences religieuses*, no. 22, 1993. [Consulté en ligne le 6 mars 2014 : <http://sir.sagepub.com/content/22/4/463.citation>]

Ouaknin, M.-A. (2003), *Méditations érotiques : essai sur Emmanuel Levinas*, Petite Bibliothèque Payot. Paris : 195 pages.

_____, (1992), *Lire aux éclats : éloge de la caresse*, Points. Paris : 425 pages.

Pavan C., « Le plus de la signification : infini, symbole et métaphore chez Levinas », in : *Alter revue de phénoménologie* [En ligne], no. 22, 2014. [Consulté le 19 avril 2019 : <http://journals.openedition.org/alter/318> ; DOI : 10.4000/alter.318]

Autres textes cités

Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe* (tome I), NRF/Gallimard. Paris : 510 pages.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme (2008), Geoffrey Wigoder dir., Cerf/Robert Laffont. Paris : 1635 pages.

Irigaray, L. (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, Les éditions de Minuit. Paris : 199 pages.

_____, (1974), *Speculum de l'autre femme*, Les éditions de Minuit. Paris : 463 pages.

La Bible (nouvelle traduction) (2001), Frédéric Boyer dir., Bayard/Médiaspaul. Paris, Montréal : 3186 pages.

Platon (2007), *Le Banquet* (traduction de L. Brisson), Garnier Flammarion. Paris : 272 pages.